

Formaciones de indianidad.

**Articulaciones raciales, mestizaje
y nación en América Latina**

Marisol de la Cadena
Editora

enVión

Formaciones de indianidad.

**Articulaciones raciales, mestizaje
y nación en América Latina**

**Marisol de la Cadena
Editora**

enVión

Table de contenido

Introducción	7
Desestabilizando la raza por <i>Kathryn Burns</i>	35
¿Hubo raza en Latinoamérica colonial? Percepciones indígenas de la identidad colectiva en los Andes insurgentes por <i>Sinclair Thomson</i>	55
¿Son los mestizos híbridos? Las políticas conceptuales de las identidades andinas por <i>Marisol de la Cadena</i>	83
La invención del indio iletrado: la pedagogía de la raza en los Andes bolivianos por <i>Brooke Larson</i>	117
Raza, “cultura” y mestizaje en el primer censo de Ecuador por <i>Kim Clark</i>	149
El “mestizaje” en el espacio público: estatismo estético en el México posrevolucionario por <i>Ana M. Alonso</i>	173
Mestizaje, distinción y presencia cultural: la visión desde Oaxaca por <i>Deborah Poole</i>	197
Mistados, cholos y la negación de la identidad en la sierra de Guatemala por <i>Charles R. Hale</i>	233
El criollo y el mestizo. Del sustantivo al adjetivo: categorías de apariencia y de pertenencia en la Colombia de ayer y de hoy por <i>Anne-Marie Losonczy</i>	261

La articulación de los pueblos indígenas en Colombia con los discursos ambientales, locales, nacionales y globales por <i>Astrid Ulloa</i>	279
Sobre indígenas y movimientos: reflexiones sobre la autenticidad indígena, los movimientos sociales y el trabajo de campo en el Perú contemporáneo por <i>María Elena García</i> y <i>José Antonio Lucero</i>	319
La política del lugar y los indígenas urbanos en el movimiento indígena del Ecuador por <i>Rudi Colloredo-Mansfeld</i>	347
Identidad racial y nacionalismo: una visión teórica de Latinoamérica por <i>Peter Wade</i>	367

Introducción *

Tenemos información con respecto a América y su cultura, especialmente como se ha desarrollado en Méjico y Perú, pero solo para decir que en realidad era una **cultura puramente natural** destinada a morir tan pronto el espíritu se le acercara. América siempre se mostró impotente espiritual y físicamente. Y así permanece hasta nuestros días. Tan pronto los Europeos arribaron allí, los nativos fueron gradualmente destruidos por lo complejo de la actividad Europea. Hasta los animales indican el mismo nivel de inferioridad que los humanos.

*Georg Wilhelm Friedrich Hegel.*¹

Lo que conocemos como África propiamente dicha es esa tierra no-histórica y no desarrollada que continúa inmersa en **el espíritu natural**.

*Georg Wilhelm Friedrich Hegel.*²

Raza: anterioridades y externalidades

¿Les vas a preguntar a las llamas y a las vicuñas sobre el Tratado de Libre Comercio? La pregunta dio muchas vueltas en la Internet —a mí me llegó por lo menos durante tres meses seguidos—.³ La idea de que un político peruano —más aún un congresista de la República— se refiriera a un grupo de sus compatriotas de esa manera (como llamas y vicuñas) fue insoportable, y como es costumbre

* Agradezco muchísimo el estímulo multifacético de Eduardo Restrepo, sin cuya ayuda nunca hubiera editado este volumen. Agradezco a la Wenner Gren Foundation que apoyó la conferencia en la cual se presentaron muchos de estos trabajos. Laura Gotkowitz participó en la primera parte de este proyecto. Aroma de la Cadena hizo las traducciones del inglés con excepción de los artículos de Sinclair Thomson y Peter Wade. El artículo de Anne Marie Losonczy fue traducido por Marisa Glave.

¹ Hegel [1822-1828], en Chukwudi Eze (1997: 114, énfasis agregado).

² Hegel [1822-1828], en Chukwudi Eze (1997: 142, énfasis agregado).

³ La expresión fue vertida durante una conversación entre un periodista peruano, Ramiro Escobar y un hombre llamado Antero Flores Araoz, representante de un partido político conservador.

en el Perú no hubo institución política oficial que criticara la expresión. Sin embargo, contrariando los usos y costumbres por los cuales el racismo ha campeado impune, hubo una pequeña protesta. Un grupo de jóvenes organizados se “plantó” pacíficamente frente a la oficina del político innombrable llevando consigo una llama en alusión a la frase en cuestión, y quizá también con la intención de atraer la atención mediática. El público no supo mucho del plantón ni de sus secuelas. Una organizadora me contó que el individuo en cuestión se quejó sobre el acto, que consideró una violación a sus derechos humanos.⁴ El mismo año, es decir al mismo tiempo históricamente hablando, era elegido Presidente de Bolivia Evo Morales, auto-identificado como el primer aymara en la historia republicana de ese país en acceder a semejante puesto político. El mundo entero supo del evento inmediatamente, y las reacciones fueron de lo más diversas. Muchos indígenas celebraban a través de las Américas, los neo-liberales lamentaban el suceso, y los más ilustrados como Mario Vargas Llosa cuestionaban la indigeneidad del electo Presidente boliviano.⁵ Los menos ilustrados, cuestionaban la capacidad de gobernar de un indígena.

El contraste entre estos eventos es mi inspiración para publicar esta colección de artículos en los que se analiza la raza como concepto y relación social, considerando sus “anterioridades” es decir sus cimientos epistémicos y sus “externalidades”, es decir, las *consecuencias del concepto más allá del mismo*. Ambos eventos están articulados por cambios y continuidades en los sentimientos raciales en América Latina.⁶ En pocas palabras: el racismo colonialista continúa vigente, y al mismo tiempo es impugnado en grande y en pequeño, por grupos políticos que abiertamente demandan cambios políticos y, menos abiertamente, cambios conceptuales, es decir maneras diferente de hacer y pensar las relaciones sociales presentes. Los artículos de esta colección se unen a esta impugnación, investigando la historia que las legitimaba y proponiendo la revisión de nuestro vocabulario conceptual para abrir las posibilidades de maneras de pensar diferentes.

¿Qué ha pasado en América Latina que las bases de la hegemonía del racismo colonialista se están resquebrajando? Para contestar,

⁴ Vanessa Verástegui. Comunicación personal

⁵ http://www.lanacion.com.ar/Archivo/nota.asp?nota_id=773706

⁶ No está demás recordar que la alteración del patrón racista hegemónico, antecede a la elección de Evo Morales. El nombramiento de Rigoberta Menchú es otro hito en la misma dirección como también lo son las representaciones indígenas en el Congreso de la República de Ecuador, Guatemala, Perú, Colombia, entre otros países de la región.

quiero detenerme por un momento en la pregunta del congresista. Sobre las condiciones que permitieron la visibilidad de políticos indígenas —y su apoteosis del momento, la elección de Evo Morales a la presidencia de Bolivia— discutiré en páginas posteriores. *¿Les vas a preguntar a las llamas y a las vicuñas sobre el TLC?* es una pregunta que evoca una memoria conceptual muy densa, desde la cual el congresista en cuestión pierde singularidad y queda reducido a prototipo. Con un poco de análisis histórico, la pregunta infeliz puede ser muy productiva. La audacia de la frase, el poder brutal desde la cual se enuncia, empuja los límites usualmente utilizados como indicadores raciales empíricos, y también de las ideas de “biología” y “cultura” desde los cuales en años recientes se ha discutido la raza y el racismo, e invoca los cimientos epistémicos *históricos* de raza. Revela también las redes de colaboración conceptual que han hecho durante años efectivo el concepto de raza y han legitimado exclusiones que no sólo se basan en el color de la piel.

Esta introducción es una exploración en esta memoria racial y en las redes de colaboración entre conceptos que han legitimado durante muchos años inclusiones y exclusiones —y continúan haciéndolo—. La noción de raza no nace, ni se hace contemporánea, por sí sola, sino que tiene conceptos mellizos, a veces hasta siameses. Eso, lo que acompaña a la raza, los conceptos y discursos a través de los cuales se materializa, es lo que esta introducción explora. Adentrándome en la memoria conceptual de raza (y los conceptos que le hacen compañía), quiero encontrar las “anterioridades” de la noción que opera hoy genealógicamente articulada a categorías e imágenes ya no muy visibles, pero cuya significación sigue participando en las definiciones, creencias, relaciones y prácticas raciales contemporáneas. Pero antes, quiero, por decirlo de alguna manera, “empezar por el final” —por el presente— para que quede más claro qué es lo que quiero decir con las ramificaciones y “externalidades” de la noción de raza y los sentimientos raciales.

Entonces, más allá de cambios generacionales, en un país donde el racismo reinó hegemónicamente silencioso ¿cómo explicamos la voluntad de un grupo de jóvenes de denunciar el racismo? La crítica de los jóvenes a la frase infeliz no es un acto aislado; desde otras posiciones ideológicas también se censura el racismo. Famosos son los casos de las discotecas que impidieron el ingreso de algunas personas, actitudes que fueron consideradas discriminatorias y denunciadas por INDECOPI —el Instituto nacional de Defensa de la Competencia y de la Protección de la Propiedad Intelectual—. Este es un dato que quiero rescatar, porque es una veta para empezar a explorar las condiciones de posibilidad de las actuales denuncias en

contra del racismo. El INDECOPI fue creado en 1992 con la misión de “promover en la economía peruana una cultura de leal y honesta competencia y proteger todas las formas de propiedad intelectual”. Fruto del neo-liberalismo, el INDECOPI representa el esfuerzo por cambiar aspectos específicos de la cultura económica del Perú para facilitar el funcionamiento del mercado libre, removiendo los obstáculos de su camino y desarticulando las condiciones que impidan su libertad de acción en el Perú. Para ello —y otra vez siguiendo reglas neo-liberales generales— debe de alistar el servicio de los ciudadanos a los cuales el mercado debe de llegar. Con esta finalidad específica existe la posibilidad de “denunciar” las acciones que impidan los cambios culturales que la nueva economía necesita. Entre estas están: la “piratería” (de discos compactos por ejemplo), las trabas burocráticas (las coimas) los monopolios (¿existe alguno todavía?) y (¡sorpresa!) la discriminación. La página electrónica indica que pueden realizar este tipo de denuncias. “Toda aquella persona (natural o jurídica) que sienta que su derecho como consumidor a recibir un trato justo y equitativo ha sido afectado”.⁷

Según las reglas del nuevo liberalismo, la competencia es el motor del mercado y para que ésta funcione se deben eliminar obstáculos que dificulten la conversión de ciudadanos en consumidores. La discriminación racial es uno de esos obstáculos, pues el mercado debe extenderse a través de razas y credos. Para que esto ocurra se debe educar también a los productores —en el caso de las discotecas, los dueños o los administradores a quienes se impuso una multa para que aprendieran que la “exclusividad social” era un rasgo de ineficiencia económica—. La nueva cultura económica se identifica con el “multiculturalismo” o por lo menos su versión neo-liberal. Si el liberalismo del siglo XIX extendió su dominio a través de “la educación”, el neo-liberalismo quiere hacerlo a través del mercado. La diferencia paralela es que mientras que el viejo liberalismo privilegiaba la educación como fuente de jerarquías y de discriminación, el nuevo liberalismo privilegia el mercado y construye jerarquías a través de las ganancias de los productores, para lo cual son imprescindibles los consumidores. Quien no puede consumir no cuenta, las fuerzas del mercado pueden disponer de él o ella —usualmente dejándolo/a morir—. Dada la racialización histórica de las formaciones sociales latinoamericanas, quienes mueren son aquéllos cuya discriminación ya había sido legitimada por el liberalismo. El viejo liberalismo dejaba morir (discriminaba) a “los ignorantes”; el nuevo a “los pobres”. Raza, educación y mercado entran en relaciones de mutualidad en la formación y selección de cuerpos hábiles e inhábiles. *“Al que no sabe leer y escribir, no le vas a preguntar eso...”* terminó diciendo el congresista

⁷ <http://www.indecopi.gob.pe/>

innombrable a modo de justificación. Y “los ignorantes” son también los indios —o los cholos, que para el caso sería lo mismo— que son también “los pobres”.

Que el INDECOPI no sancionara al congresista racista no debe llamar la atención ¡no estaba afectando los derechos de los consumidores! Más allá de procurar las aperturas que el mercado necesita, el Estado no tiene rol activo en la implementación del multiculturalismo inscrito en la nueva Constitución y éste ha quedado en mera declaración en el Perú y en otras partes de América Latina. Sin embargo, hay otros actores políticos que convergen en la esfera que el multiculturalismo neo-liberal legitima y van más allá. Los jóvenes que denunciaron al Presidente del Congreso son uno de ellos. Los cambios históricos rara vez son ideológicamente “puros”; las más de las veces son coyunturas excepcionales en las que ocurren convergencias inesperadas, cuando ideologías antagónicas “colaboran” en el mismo proyecto. Evelina Dagnino (2005) ha llamado a esto “coincidencias perversas”. En el caso del neo-liberalismo, la coincidencia entre el principio de libre mercado y el activismo por justicia social ocurre, por ejemplo, en el proceso de limpiar el camino del mercado de las condiciones que impiden su funcionamiento, en este caso, ciertas manifestaciones del racismo. Obviamente las coincidencias tienen también límites ideológicos claros —y allí es donde empiezan las diferencias políticas importantes—. Alejandro Toledo (ex-presidente del Perú) y Evo Morales (actual presidente de Bolivia), ambos auto-identificados como indígenas, (el primero menos que el segundo, pues ahora es obvio que la indigeneidad se puede “medir”) son un ejemplo perfecto de coincidencia con el neo-liberalismo el primero y de antagonismo el segundo. El multiculturalismo (aún en su versión más conservadora) colaboró (junto con otras ideologías, algunas menos conservadoras) en deslegitimar (quizá sólo coyunturalmente) las relaciones y creencias que impedían que individuos como Toledo y Morales (hijos de campesinos ambos) accedieran a las jerarquías políticas más altas.

Las categorías con las cuales hoy en día se legitiman las exclusiones ya no surgen sólo del campo disciplinario de la biología o la cultura, sino que también utilizan el espacio conceptual de la economía —sus herramientas legitimadoras de exclusión son nociones como eficiencia y crecimiento—. De la misma manera, el Estado tiende a abandonar su rol en instituciones jerarquizadoras, en la medida en que de la implementación de inclusiones y exclusiones supuestamente se encargaría el mercado. El multiculturalismo incluiría a todos los que puedan consumir y excluiría —aunque implícitamente— a los que no puedan hacerlo. Pero, aunque imperceptiblemente, con reticencias y hasta críticas de algunos, las creencias, relaciones y categorías raciales anteriores

al multiculturalismo, se mantienen, y en algunos casos son muy antiguas, vienen desde pasados considerados remotos. Por ejemplo, aunque él mismo lo ignore, el congresista innombrable usó imágenes que datan del siglo XVI cuando se negaba la humanidad de los habitantes que los españoles encontraron en las Américas. Imágenes semejantes, con los cambios pertinentes, son las que usa Hegel cuando habla de la “cultura puramente natural” de los peruanos y mexicanos y, por lo tanto, de su cercanía con los animales de América del Sur. Esto no quiere decir que el congresista y los pensadores de la conquista piensen de la misma manera —calificar a estos últimos de racistas sería anacrónico—. Mucho menos pretendo hacer una comparación entre las ideas hegelianas y las del congresista. Lo que quiero decir es que los elementos que componen el concepto de raza son anteriores a su emergencia, se mantienen en transformación durante mucho tiempo, cambian de significados y mantienen su sedimento en tensión con los cambios que permiten su adecuación en locales y temporalidades distintas.

Tomados en conjunto, los artículos de este volumen trazan la genealogía de la “raza” desde antes de su evento como categoría científica, y consideran la influencia de las clasificaciones coloniales en la implementación de las políticas racializadas modernas. Analizan también la creación de nuevas categorías, y la renovación de los significados de viejas categorías que sirvieron los procesos de configuración de naciones homogéneas, y más recientemente articulan la producción de la heterogeneidad que el multiculturalismo neo-liberal dice tolerar. La conversación entre ellos indica que la noción de raza es inestable: desde su conexión moderna con las normas discriminatorias que la antecedieron, las posiciones desde las que se formulan las taxonomías raciales son muchas, no sólo geográficamente, sino también en cuanto subjetividades y posiciones ideológicas. Estas posiciones —sus afirmaciones, negaciones y contradicciones— forman los “enredos” conceptuales y políticos en los cuales se fragua “raza” en América Latina, siempre en relación y diálogo) con otras formaciones raciales (la de los EE.UU. por ejemplo) y sus propios enredos conceptuales.

Implicada en el proceso histórico mundial, la definición “monológica” (o universal) de raza es una apariencia. Como herramienta de producción de diferencias y de sujetos diferentes, la raza se realiza como concepto mediante diálogos y relaciones políticas entre quienes califican y quienes son calificados —y entre los primeros también están los últimos—. Como concepto político, una característica importante es que la raza adquiere vida “en traducción”, ocurre en relaciones cuyos significados coinciden parcialmente, pero cuyos excesos (las no coincidencias) aún cuando “estorben”, continúan en circulación. El artículo de Kim Clark explica que los encuestadores de los censos en Ecuador te-

nían que ser entrenados para que pudieran distinguir “blancos” de “mestizos” y a estos de los “indios” con las pautas que les daba la oficina organizadora del cuestionario. La definición censal coincidía sólo parcialmente con la del encuestador, y la de este también parcialmente con la del encuestado. Aunque las coincidencias hacían posible el Censo, las discrepancias seguían organizando la vida cotidiana local. Las “traducciones” —sus coincidencias y discrepancias— conectan temporalidades y lugares articulados entre sí por relaciones de poder significadas por la modernidad y dan lugar a una política conceptual —una discusión— en la que se negocian definiciones locales y pretensiones de universalidad. En esa discusión (que es múltiple y cotidiana) la raza expande su radio de acción, implementando clasificaciones, jerarquías y discriminaciones susceptibles de ser cuestionadas (y quizá desafiadas) desde posturas conceptuales y políticas diferentes. Lejos de sugerir relativismo cultural (que equivaldría a decir que cada lugar tiene su definición de raza, y que cada definición vale en sí misma aisladas de las demás) lo que sugieren el conjunto de artículos aquí reunidos es que las definiciones de raza son dialógicas, y que estos diálogos están articulados por relaciones de poder. La raza responde a geo-políticas conceptuales locales, nacionales e internacionales.

Una última advertencia, quizá una *mea culpa*, antes de empezar. Los artículos que hacen este libro tratan sobre la formación racial de América Latina desde un imaginario que enfatizó la relación entre españoles e indígenas, y excluyó el componente africano, generalmente formado por esclavos, que recibían casi desde su arribo al continente, el nombre de negros. Las categorías raciales no sólo impiden la entrada de cuerpos en locales físicos —también los desalojan del imaginario, en este caso el de las naciones latinoamericanas—. No se necesita ejercer la discriminación conscientemente para colaborar en el ejercicio de la exclusión. En este sentido, este libro se confiesa producto de y colaborador de las exclusiones ejercidas por el mestizaje, el proyecto racial más popular aunque no necesariamente hegemónico en la región.

La fascinante vacuidad de la raza: genealogías y colaboraciones locales

Fascinación f. Engaño o alucinación. **2.** f. Atracción irresistible.

Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española

Raza es un concepto fascinante en los dos sentidos que le da a la palabra el Diccionario de la Real Academia. Produce atracción irresistible, sentimientos superlativos por repulsión o por agrado. También engaña,

porque aunque se exhibe como única, sus definiciones son muchas y su univocidad es una ilusión, resultado de políticas conceptuales que autorizan unas definiciones en detrimento de otras. Goldberg (1993) comenta que es una categoría relativamente vacía y Stuart Hall (1996 a y 1996b) la califica como “significante flotante”, conceptualmente parasitaria, “raza” adquiere significados y se propaga articulada a condiciones diferenciadoras locales.⁸ Lo vacuidad de *raza*, lejos de restarle posibilidades, es responsable del potencial universal del concepto —de su fuerza nómada, capaz de insertarse y adquirir vida en lugares del mundo donde la modernidad le haya abierto un espacio, por pequeño que sea—. Lejos de restarle historia, su vacuidad hace posible que raza se enraíce en genealogías específicas y adquiera múltiples pasados, muchas memorias conceptuales, que le dan textura estructural y la abren a subjetividades locales. La fuerza de la memoria conceptual en la semiótica racial, sugiere (como lo propone Kathryn Burns en su capítulo) la retrospectión como actitud analítica que abre el concepto a sentidos aparentemente desplazados, que lejos de desaparecer se infiltran en los nuevos significados otorgando a la noción de raza sentidos y valores locales. Esto complica fructíferamente la pregunta sobre “los orígenes” de raza, y permite analizarla emergiendo de múltiples pasados, de espacios separados geográficamente pero conectados textual, política y hasta afectivamente. Entonces (siguiendo la sugerencia de Sinclair Thomson en su capítulo), en lugar de proponer que raza se origina en uno u otro lugar, en uno u otro momento histórico, propongo analizar la capacidad articuladora del concepto: su potencial camaleónico, su capacidad de prenderse de instituciones, sensaciones y sentimientos anteriores, simultáneamente adquiriendo y renovando sus significados y articulando diálogos (y disputas de poder) local y trans-localmente.

Como herramienta conceptual para organizar el poder, la idea de raza articula temporalidades y espacios extensos y enraizándose en formaciones sociales, se infiltra en formas locales de organizar diferencias, renueva sus significados y al mismo tiempo adquiere semántica local, sin perder su capacidad de comunicarse extra localmente. Aunque el punto principal de la retrospectión es señalar que el concepto moderno de raza no surge sin antecedentes, quizá debo advertir, para evitar malos entendidos, que proponer la retrospectión analítica no quiere decir estudiar la raza “en el pasado” —quiere decir que para analizar sus valores presentes tenemos que tener en cuenta las tensiones semánticas que la sostienen—. Éstas no ocurren sólo en el presente; tampoco son resultado de definiciones estables (científicas o legas). Resultan de políticas conceptuales de larga duración. Las tensiones semánticas que ofrecen “raza” a las políticas públicas, a las relaciones sociales y a nuestros análisis, son resultado de

⁸ Ver también Stoler (2002), De la Cadena (2000).

discusiones y prácticas organizadas por relaciones de poder que afectan su conceptualización. Las definiciones de raza son locales y hasta momentáneas. Son ‘adecuaciones’ del concepto a un complejo de intereses, deseos, subjetividades y cuerpos que se modifican al moverse a través planos políticos locales, nacionales, e internacionales. “La definición de raza” no existe —resulta tal articulada por relaciones de poder específicas, dependiendo del plano en el cual aparezca, y siempre en negociación con aquellas definiciones que quiere subordinar—.

Desde la memoria moderna —gruesamente a partir del siglo XVII— raza es animada por los procesos epistémicos y políticos que quieren secularizar la vida y producir ‘conocimiento’ fuera de la esfera de influencia de la fe y de la Iglesia cristianas. Esto resulta en la creación de dos regímenes: el de la naturaleza y el de la cultura. En la primera están las plantas, los animales, y los minerales —también las energías físicas y químicas, y las cosas—. En la cultura están los hombres —ellos hacen la historia, la política, el conocimiento—. En el proceso de hacerlo crean conexiones entre naturaleza y cultura, pero para poder crear estas conexiones mantienen los dos espacios ontológicos diferenciados, y niegan la agencia de las conexiones que ellos mismos crean. Bruno Latour (1994) llama a esto, el proceso de constitución de la modernidad —o la instancia crítica moderna—. Este momento histórico, explica este autor, se hace evidente por la existencia de dos prácticas interdependientes y simultáneas. Una es la proliferación de mezclas nuevas de naturaleza y cultura (las llamadas “invenciones”). La otra es la separación constante de la naturaleza y cultura concebidas como espacios ontológicos diferentes. A la primera práctica, la de creación de híbridos de naturaleza-cultura Latour la llama “traducción”, a la separación de las mezclas la llama “purificación”. Esta última es, según este autor, la única práctica que los modernos admiten. Pero, continúa diciendo, la verdad es que las invenciones mismas desmienten tal separación ontológica, pues son mezclas de naturaleza-cultura. Estos dos campos nunca han estado separados, la separación es epistemológica y, por lo tanto, nunca *hemos sido* (ontológicamente) modernos.

La raza es una herramienta de la constitución de la modernidad. Sirve, entre otras cosas, para sacar a los humanos del régimen conceptual del Dios dominante —junto con otros procesos, colabora en la institucionalización de la religión, su separación de la ciencia y la secularización del conocimiento—. Quizá más que ninguna otra invención moderna, raza evidencia la mezcla de cultura y naturaleza. Coloca al hombre en la naturaleza y hace su conocimiento accesible desde la biología, desde la ciencia y fuera de Dios. Pero también lo coloca al centro de la cultura: no sólo se lo puede estudiar desde la historia, la política, la filosofía, sino que como productor de esas

disciplinas, se produce a sí mismo como sujeto de conocimiento. Esta particularidad que ubicaría “al hombre” en el centro de la instancia crítica moderna, plantea un problema conceptual central a las ciencias raciales. Si la noción de raza coadyuva a la separación de naturaleza y cultura como campos de conocimiento y ontologías diferenciados, cuando se trata de los humanos, purificar raza de cultura (o de naturaleza/biología) no es fácil y los desacuerdos científicos proliferan. La solución de Hegel (y de muchos) fue usar la división de la humanidad en razas para situar a unos grupos más cerca de la cultura (el Espíritu) y lejos de la naturaleza (dominándola) y a otros lejos de la cultura y cerca de la naturaleza, siendo dominados por ella. Pero la solución hegeliana, aunque purificaba relativamente grupos humanos, no purificaba la noción de raza, que seguía siendo naturaleza y cultura. El deseo de purificación, fundamento de la modernidad, la necesidad científica de producir un concepto de raza en que naturaleza y cultura estén claramente demarcados, junto con la imposibilidad de hacerlo (por tener la raza “al hombre” como sujeto y objeto de conocimiento), fue muy productivo: consolida la noción (inestable) de raza mediante la proliferación de diálogos académicos en conflicto (a veces antagónicos) que eran también discusiones ideológicas, en los que con constancia sorprendente por un lado se purifica raza de cultura y se la hace naturaleza/biología, y por el otro se argumenta que es también (o solamente) cultura (Barkan 1996). Gradualmente, la práctica nazi hace incontrolable la interferencia de la política nacional e internacional en las discusiones raciales, conduciendo a la comunidad científica a descartar “raza” como noción científica a partir de mediados del siglo XX. Al ser eliminada, la definición científica de raza quedó purificada de ideologías políticas, pero la ciencia no eliminó el legado histórico del concepto, ni su hibridez conceptual, ni su fuerza estructural en la distribución del poder y de la organización política.

Aunque ahora se acepta con mucha naturalidad que la raza es “una construcción social” la discusión sobre cómo ocurre esta construcción y sobre las diferencias entre construcciones locales (centrales y periféricas) continúa. Obviamente, junto con las políticas raciales (racistas y anti-racistas, cotidianas y oficiales) la discusión teórica-política sobre raza contribuye a su formación como concepto, y es parte de ella, como ideología y como práctica. En este proceso los desacuerdos son constitutivos de la categoría; articulados por la percepción de una distribución desigual del conocimiento, alimentan las políticas conceptuales que mencioné antes, construyendo interpretaciones analíticas con poder de interpretación y significación —que para cerrar el círculo entran otra vez a la discusión para ser confirmadas, rechazadas o reformuladas—

“En el principio el Mundo era América:” historia y raza en América Latina

Historia, geografía y raza son categorías cuyas trayectorias se cruzan a partir de los siglos XVIII y XIX, y colaboran en la producción de la jerarquización del mundo conocido, vinculando las ideas de evolución y distribución geográfica de la humanidad. La Humanidad coexistía en distintos niveles de desarrollo, ubicados en regiones del mundo. Europa representaba la civilización, el fin de la Historia, siempre el futuro de la Humanidad. África, en cambio, era el primitivismo, el pasado de la Humanidad, la ausencia de Historia: la antítesis histórica de Europa. La idea de que el mundo estaba habitado por grupos que vivían en el pasado de Europa no era nueva en el siglo XIX. Ya en el siglo XVII, John Locke pensaba que “En el principio el mundo era América” (1970 [1689], sección 49) con lo que quería decir que la América del Norte que tenían que gobernar los ingleses representaba estadio más incipiente de la evolución humana. Como tal no tenía gobierno propio —todo en ella era naturaleza, y las relaciones a través de las cuales los pueblos indígenas que las habitaban producían y creaban sociedad no tenían valor histórico ni político—. Lo mejor que podían hacer los ingleses era introducir sus propias instituciones y crear gobierno. Situada en Europa, la Historia viajaba por el mundo incorporando en su dominio a los grupos humanos que no podían gobernarse, o diseminando su espíritu político y su deseo de libertad, entre los pueblos que ya estaban listos para hacerlo. Coincidiendo con Locke desde otro ángulo, Hegel describía el período de las independencias de los países americanos, diciendo “todo lo que pasa en América se origina en Europa” (p.117). La posibilidad histórica de las Américas era consecuencia de la presencia Europea en el continente. Karl Marx transformó para la posteridad la dialéctica hegeliana, reemplazó su idealismo con materialismo histórico, pero no rechazó la centralidad de Europa en la construcción de Historia Universal. Desde su perspectiva India, por ejemplo, no tuvo Historia hasta que fue colonizada por Gran Bretaña —lo que ocurrió antes no era cambio histórico—.

La posibilidad de Historia desde este punto de vista (por demás generalizado) lo indicaba el grado de desarrollo de formas de gobierno organizadas por la razón. La forma de gobierno racional por excelencia es el Estado —liberal o socialista, dependiendo de la ideología del intelectual en cuestión—. Dipesh Chakrabarty (2000) llama a esta forma de pensar *historicismo*, y la define como la actitud analítica según la cual para entender algo hay que imaginarlo como una totalidad que se desarrolla con el tiempo. A su vez, “el tiempo” se usa para medir la distancia cultural (o el grado de desarrollo) que supuestamente separa Europa del resto del mundo. La consecuencia de esta manera de pensar la historia es su colonialidad (cf. Quijano 2000): se convierte en un cuarto de

espera donde las poblaciones no europeas aguardan su europeización, es decir, el momento en que puedan autogobernarse. Mientras que están en el cuarto de espera son gobernadas por la metrópoli responsable de su evolución. Sobre el peligro del auto-gobierno de las masas es elocuente Marx en *Dieciocho de Brumario*: los campesinos incapaces de representarse a sí mismos, eligen a sátrapas como Luis Bonaparte para que los gobierne. Aunque esta visión ya no tiene la vigencia absoluta que solía tener, la sigue teniendo, aun dentro de la academia. Fuera de ella, ha sido utilizada repetidas veces para explicar, entre otras cosas, lo que las clases políticas latinoamericanas tradicionales han considerado resultados electorales peligrosos para el desarrollo político de los países de la región. Sólo en el año 2006 hay muchos (¡demasiados!) ejemplos: estoy pensando, concretamente, en la avalancha de análisis periodísticos que provocó el triunfo de Ollanta Humala en la primera vuelta de las elecciones en el Perú en abril del 2006; en las críticas racializadas a Evo Morales el presidente electo de Bolivia y su gabinete, en las acusaciones, llenas de disgusto racial, en contra del movimiento de apoyo a Andrés Manuel López Obrador, el candidato presidencial oficialmente derrotado en México en las elecciones del 2006.

El historicismo era hábito analítico en los siglos XIX y XX y hasta podía significar una postura política progresista. Por ejemplo, frente a la propuesta del darwinismo social y su doctrina de la supervivencia de los más fuertes, el liberalismo o el socialismo responderían que la supervivencia no dependía sólo de cualidades innatas, sino de políticas públicas que ‘elevatoran’ las capacidades de los inferiores. América Latina empezó su vida como región geo-política en este período y desde un comienzo tuvo que defenderse de la diplomacia agresiva (y obviamente racializada) de los EE.UU. y de Gran Bretaña.⁹ Las discusiones acerca de los peligros de la degeneración producida por las mezclas raciales acechaban y cuestionaban la capacidad de la región de autogobernarse. Gustav Le Bon, por ejemplo, era de la opinión de que el destino de América Latina era “regresar a la barbarie primitiva a menos que los EE.UU. le presten el inmenso servicio de conquistarla” (citado en Gonzales 1983: 33). En el mejor de los casos, el de Hegel por ejemplo, se subordinaba la historicidad de América Latina a la presencia Europea en la región. Y cuando los imperialismos se disputan el mercado de la región, y la posibilidad de gobernarla, las elites latinoamericanas tienen la urgencia política de afirmar la identidad regional y diferenciarla de los Estados Unidos, el vecino continental más poderoso y a quien en la vida cotidiana las mismas elites, presas de la hegemonía de la modernidad, imitaban. Inspirada en este sentimiento, la producción intelectual

⁹ Incluyendo, por ejemplo, la obra de Madison Grant *The Passing of the Great Race*, que se publicó por primera vez en 1916.

tual-política latinoamericana de este período se puede interpretar como el esfuerzo por imaginar un proceso histórico singular, que incluya a la región en la Historia Universal, pero no como un momento inferior en la evolución de la Humanidad, temporalmente anterior al lugar que entonces ocupaba Europa, y por lo tanto subordinada a ella, sino como una región con personalidad propia, heredera de las civilizaciones hispánicas y pre-hispánicas. Si Raza e Historia colaboran para justificar el dominio imperial de la Europa sajona y de los Estados Unidos, las repúblicas al sur de los Estados Unidos, movilizan los mismos conceptos para afirmar la capacidad de gobierno propio. Esta perspectiva produce la Historia de América Latina, y con ello una región que imagina su proceso evolutivo integrado al proceso histórico mundial, pero con un pasado orgánicamente propio y heredera por lo tanto de un presente legítimamente independiente y soberano. Por ejemplo, para el uruguayo José Enrique Rodó, de gran influencia en el pensamiento conservador de la región a comienzos del siglo pasado, “[...] tenemos —los americanos latinos— una herencia de raza, una gran tradición étnica que mantener, un vínculo sagrado que nos une a inmortales páginas de la historia, confiando a nuestro honor su continuación en lo futuro”.¹⁰

El pasado específico a Latinoamérica justificaba su lugar en la historia de la humanidad; la amenaza estadounidense de colonizar cultural y políticamente la región equivaldría a la eliminación, intolerable, de una porción de la Historia Universal. El mexicano José Vasconcelos, conocido como creador de la idea de *mestizaje*, como proyecto racial es también elocuente con respecto a la singularidad histórica de la región: “La Civilización no se improvisa” escribía en *La raza cósmica*, “emerge de una larga preparación y purificación de elementos que se transmiten y combinan a través de la Historia. Por eso es estúpido empezar nuestro patriotismo con el grito de independencia de Hidalgo, con la conspiración de Quito, o con los triunfos de Bolívar, porque si no nos enraizamos en Cuauhtemoc y Atahualpa no tendrá soporte alguno” (1925[1979]: 12). Pero la historia no era provincianamente regional. Había que asumir la herencia que vinculaba a la región con los eventos que integraban la Historia Universal. Entonces continuaba: “Al mismo tiempo tenemos que vincular nuestro patriotismo a su fuente hispánica, y educarla en las lecciones aprendidas de la derrota de Trafalgar y la Armada Invencible que también es nuestra. Si nuestro patriotismo no se identifica con los diferentes estadios del viejo conflicto entre latinos y anglosajones, nunca será otra cosa que un regionalismo carente de posibilidad universal” (Vasconcelos, 1925[1979]:12). El mestizaje propuesto por Vasconcelos, no sólo expresa la necesidad de construir una nación racial-culturalmente híbrida, aunque esto sea lo que más se ha discutido

¹⁰ http://es.wikisource.org/wiki/Ariel:_06

en círculos políticos y académicos. Como explica Ana Alonso en su capítulo, el ‘mestizaje’ además representaba un proyecto de integración de la región en la Historia Universal, y por lo tanto, en la modernidad como proceso mundial.

El mestizaje no es el único proyecto productor del lugar de América Latina en la Historia Universal. Tampoco es hegemónico en espacios de América Latina donde las elites son presas del temor a la degeneración poblacional que supuestamente las mezclas raciales producirían. Pero a favor o en contra del mestizaje, la necesidad de modernización era un sentimiento compartido por las elites de Latinoamérica, cuyo nacionalismo además demandaba un proceso propio de inclusión en la Historia Universal. Este proceso tiene un historicismo propio, que suscribe ideas de locales de raza y muestra dos aspectos complementarios: uno es la percepción de subordinación al mundo del Norte (aun cuando “sólo materialmente”); el segundo es la creación de ‘poblaciones atrasadas’ obviamente subordinadas a las elites políticas regionales. “Gobernar es poblar”, escribe el uruguayo José Enrique Rodó (1988:60) repitiendo las palabras del argentino Juan Bautista Alberdi, pero aclara que, además de promover el incremento numérico, poblar significa asimilar al pueblo, educándolo y luego seleccionando entre los más educados para las tareas que las elites no alcanzan a ejecutar. Gobernar era crear una distinción implícita entre ‘poblaciones’ y ‘ciudadanos’ semejante a la que discute Partha Chatterjee (2004) para el caso de la India; los primeros serían aquellos en necesidad moral y material. La carencia de los segundos se limitaría a lo material, y sólo en algunos casos. El historicismo organiza conceptualmente esta distinción: mientras que los ciudadanos tenían el derecho (hasta la obligación, dependiendo del nivel de ciudadanía) de participar en la política nacional, las poblaciones debían esperar a alcanzar el nivel moral apropiado para ejercer derechos ciudadanos. Mientras tanto, en la antesala de la historia (cf. Chakrabarty, 2000) el Estado tenía la obligación de educar a sus poblaciones, mejorarlas hasta convertirlas en ciudadanos. La educación emerge como proyecto bio-político (cf. Foucault) por excelencia, la herramienta del Estado para crear una nación “fuerte y saludable”. Brooke Larson y yo escribimos en este libro acerca de este proceso, Larson para Bolivia y yo para el Perú.

La complicidad entre Raza e Historia en la producción de las jerarquías que obliga el contrato social moderno, no es peculiar a América Latina. Ocurre también en otras partes del mundo. Pero para que la colaboración interpele en los lugares donde ocurre, las dos categorías dejan la universalidad que les permite viajar y se asientan en traducción con las gramáticas que organizan las jerarquías locales. El proceso de la colonización Europea fue posible porque sus instituciones (incluidas

sus categorías) ostentan simultáneamente extrema flexibilidad para traducirse localmente, y arrogante rigidez para afirmar su universalismo. En el caso que me ocupa, la raza por universal que parezca absorbió pasados locales transformándolos para el futuro, e integrando a América Latina en una Historia Universal, en la en la que el pasado era pre-hispánico pero también cristiano, el presente era populista pero también elitista, y que predicaba el progreso como resultado de la educación, pero también del color de la piel.

Reputación y color: las peculiaridades de la raza en América Latina

[...] ese sujeto era negro de pies a cabeza, prueba clara de que lo que decía era una estupidez.

*Immanuel Kant*¹¹

Cuando Carl Linnaeus, Johann Friedrich Blumenbach y otros a mediados del siglo XVIII, utilizaron colores y la geografía para clasificar los grupos humanos, aunque América Latina todavía no existía, ya circulaba en la región la palabra raza y la idea de color negro. Como explican Kathryn Burns y Sinclair Thomson en sus capítulos en este volumen, aunque su significado no era fijo, y solo en algunos casos se referían a la piel, los colores se usaban para clasificar a las personas. Con el mismo propósito existían también otras palabras: albino/a, albarazado/a, barcino/a, cambujo/a, castizo/a, coyote, español/a, gíbaro/a, indio/a, jenízaro/a, lobo/a, mestizo/a, morisco/a, mulato/a, zambaigo/a (Katzew, 2004).¹² En las pinturas de castas (la fuente más frecuente de este vocabulario) las etiquetas y el color de la piel del tipo social que describen están obviamente relacionadas; sin embargo, aparentemente el color necesitaba de otros marcadores para actuar. Las pinturas describen oficios, ubicación geográfica, actitud moral, aptitud social, religión entre otros marcadores. Complicando la “pureza de sangre”,¹³ todos los tipos sociales mencionados podían ser resultado de mezclas, incluidos castizos

¹¹ *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime* [1764], citado en Chukwudi (1997: 97).

¹² Nótese que en esta clasificación, tomada de pinturas de castas Mexicanas del siglo dieciocho pocas palabras connotan color: albarazado, albino, y barcino indican manchas blancas; cambujo sugiere lo negro *Diccionario de la Real Academia Española*, ver <http://www.rae.es/>. La palabra blanco/a como categoría social existe en documentos de los Andes a partir de fines del siglo dieciocho (Estensoro, 2000; Chambers, 2003).

¹³ Quizá era más un principio que indicaba la norma a alcanzar en sucesivas generaciones de cristianos.

y españoles. Que las categorías deben de haber sido de una fluidez extraordinaria lo demuestran las inscripciones en las pinturas, explicando y entrenando al público en la identificación de los tipos que describen; etiquetas como “tente en el aire” y “no te entiendo” son un intento de finalizar la clasificación que al mismo tiempo expresan la imposibilidad de la tarea. Hace más de cuarenta años, Magnus Morner usó el ejemplo del chileno Alonso de Ovalle comentando sobre la dificultad de distinguir a mestizos de españoles: no se diferenciaban, cuenta Ovalle, ni por la cara, la forma del cuerpo, la forma de hablar, ¡ni siquiera por la pronunciación! (Morner, 1967, citado en Katzew, 2004:45). Hay ejemplos semejantes en muchas partes y durante mucho tiempo: en 1788, el Intendente de Arequipa (Perú) describía su dificultad de diferenciar indios de españoles (Chambers, 2003:42). Muchos de estos ejemplos indican la posibilidad y, en casos, el deseo de moverse hacia una categoría que ofrezca una mejor ubicación social, lo que no solamente era posible, sino relativamente fácil. El jesuita español José Gumilla sorprendido escribía “Y á la verdad es notable la brevedad con que se blanquea el color de los indios; tanto que la India que se casó con un Europeo, con tal que la hija, nieta, viznieta y la chosna [tataranieta] se casen con un Européo, la cuarta nieta ya sale puramente blanca y tanto que lo es la Francesa que nació y creció en París” (Gumilla, 1791 [1741]:74, en Katzew, 2004:213).

Quizá muchos en Hispano América pensaban, como el padre Gumilla, que de las ‘mezclas’ podía salir una persona “blanca pura”; lo cierto es que como no dependía solo de la piel, identificar el color de las personas no era tarea fácil, y por la misma razón, quizá, tampoco cotidiana. Ser blanco no quería decir ser español; este estatus, el más alto en Hispano América, dependía también de la reputación, y ésta podía, según los casos, tener más peso que el color de la piel (Katzew, 2004; Cope, 1994). Para los extranjeros que visitaban Hispano América, esta manera de clasificar representaba una equivocación que debía enmendarse: ser blanco era cuestión de piel, los blancos puros eran pocos, y de ninguna manera descendían de indios. Y la verdad es que, a pesar de lo que creían los europeos, ninguna de estas dos maneras de clasificar (y muchas otras más) era más o menos correcta que la otra. Ambas participaban del mismo momento histórico mundial, colaboraban en el Iluminismo, participaban de la vocación de separar el reino de Dios del de la naturaleza, e inauguraban clasificaciones científicas con las cuales las pinturas de castas estaban emparentadas. Pero, como bien describe Anne Marie Losonczy en su artículo las sensibilidades clasificatorias en Hispano América también respondían a otras historias locales —diferentes de las historias locales europeas, por supuesto conectadas con ellas,

pero marcadas, al decir de Losonczy, por ‘incertidumbre fenotípica’ como rasgo fundamental. Lo que ocurrió fue que una de las dos sensibilidades (la de la certidumbre fenotípica) y su manera de clasificar ganaron la carrera universalista, e invocando la autoridad de la filosofía, se ubicó como la manera científica de catalogar a la humanidad, y constantemente negó estatus de conocimiento a otras categorías clasificatorias.

Para Kant (en la cita con la que abro esta sección) el color de la piel era evidencia de la ubicación racial de la persona —y esto contradice las prácticas en Latino América que, como dijimos, podían subordinar el color a la reputación de la persona en cuestión—. A pesar de que la autoridad de la filosofía los cuestiona, el dominio de esta disciplina no suprime los significados locales. Aunque subordinados (y por lo tanto permitiendo la apariencia universal del color como el único marcador de raza) los hábitos clasificatorios Latino Americanos—centrales y periféricos— siguieron vigentes e incoherentemente desafiantes, desordenando los intentos por transformarlos en clasificaciones ordenadas. Por ejemplo: los colores (blanco, amarillo, cobrizo, negro) entran con fuerza en el ámbito semántico de la palabra raza para indicar tonos de la piel recién en el siglo XIX. En el Diccionario de la Real Academia aparecen estos cuatro colores sólo en 1884. Pero, en el mismo diccionario, “raza” continúa refiriéndose a la “calidad” de las personas y aún de las cosas, acepción que existe desde la edición del Diccionario de la Real Academia desde 1737. Aunque gradualmente subordinado, y en tenso diálogo con el nuevo significado de raza—el que enfatiza el color de la piel— el anterior—el que enfatiza la calidad— continúa hoy vigente en América Latina. En la actualidad la “calidad” se traduce en decencia y se mide según la educación (formal o ‘de cuna’) de la persona cuya “raza” está en discusión.

De esta genealogía resulta una de las características idiosincráticas de las clasificaciones raciales en América Latina: la relatividad de los rasgos somáticos en la definición de las personas, el ‘color’ racial que se asigna no necesariamente coincide con el de la piel porque también depende de la calidad del individuo. Consecuentemente, como analiza Poole en su artículo, se recurre a la fisonomía para evaluar la ‘moral’ de las personas a la vez que la ‘sospecha’ acerca de la verdadera identidad del individuo en cuestión (sean indios, blancos, o mestizos) es un rasgo inevitable de los procesos de clasificación social. En las taxonomías Latinoamericanas, el fenotipo entra y sale; la blancura se puede adquirir a través de procesos sociales. Obviamente, la lógica no es la misma para todos los ‘colores’; estos tienen historia y de ella depende la asociación entre color y calidad. Cuando entre los siglos

XVIII y XIX ‘blanco’ reemplaza a ‘español’, también adquiere su reputación en la escala social, y en la actualidad, ocupa la cúspide en la jerarquía.¹⁴ En el extremo opuesto de la escala racial y anclado en África, el supuesto continente sin Historia, el derrotero del color negro se enfrentó siempre a juicios dominantes adversos. De dudosa humanidad en los debates de Valladolid entre Sepúlveda y Las Casas, asociado a la esclavitud durante la colonia y a la servidumbre incapaz de libertad durante la república, el mestizaje tendió a extrañar la piel negra de América Latina purgando su presencia del imaginario de la Historia específica del continente. Resultado de esta trayectoria, cuando la piel de la persona es del color que se identifica como ‘negro’, desasociarla del fenotipo ocurre más como resultado de activismos políticos, y menos desde prácticas sociales cotidianas.

Raza, historicismo, y política: la producción de lo impensable

Los únicos habitantes de América del Sur y de México que sienten la necesidad de independencia [de España] son los Criollos, quienes descienden de una mezcla de indígena y de Español o Portugués. Sólo ellos han obtenido un grado relativamente alto de conciencia de sí mismos y sienten la urgencia de autonomía e independencia. Ellos son los que deciden en sus países. Si bien es cierto que se ha sabido de indígenas que se han identificado con los esfuerzos de los Americanos para crear estados independientes, es posible que muy pocos de entre ellos sean indígenas puros.

*Georg Wilhelm Friedrich Hegel*¹⁵

Analizando el silencio sobre la revolución haitiana en la historiografía contemporánea, Michel Rolph Trouillot opina que dicho suceso entró en la historia como un no-evento. Según él, ni siquiera los intelectuales ingleses o franceses radicales estaban preparados conceptualmente para pensar “los eventos que remecieron Saint-Domingue entre 1791 y 1804. Eran hechos *impensables* en el marco del pensamiento occidental” (Trouillot, 1995:82). Este análisis ha motivado varios comentarios. Susan Buck-Morss, filósofa política, usa el análisis de Trouillot para historiar el momento en que Hegel escribe su tratado sobre el amo y el esclavo, que gruesamente coincide con los sucesos de Haití. Según ella, fueron

¹⁴ Lockhart (1992) encuentra la palabra blanco a fines del siglo dieciocho—lo que coincide con la aparición de la palabra en las pinturas de castas. El reemplazo de uno por lo otro no es rápido. Rosana Barragán (1990) señala que aún veinticinco años después de la independencia Boliviana, la elite local continuaba identificándose como ‘española’.

¹⁵ *Lectures on the Philosophy of World History* [1822-1823], citado en Chukwudi (1997: 115).

precisamente estos sucesos los que inspiraron dicho tratado, la idea de que sólo la lucha a muerte hace posible la libertad. Hasta allí llega el desafío de Hegel al racismo de la primera mitad del siglo XIX. Luego es presa de él, y en sus siguientes escritos África aparece como el origen, peor aún, la inevitabilidad de la esclavitud, la imposibilidad de la libertad. “A medida que aprendía sobre África, más bruto se volvía” nos dice Buck-Morss explicando al autor de la *Filosofía de la Historia*, que es la obra de donde procede la cita con la que abro esta sección, en la que Hegel niega la posibilidad histórica de África, región en la que según él reina la irracionalidad de la naturaleza, y la Historia y el Estado son imposibles.¹⁶

Las condiciones en las que los europeos pensaron la revolución haitiana al momento que ocurría ilustra el poder de la colaboración entre Raza-Historia, y su consecuencia, la racialización del conocimiento. Y esta herencia se arrastra más allá del siglo XIX; los análisis históricos en los que la revolución haitiana aparece como tal son muy escasos.¹⁷ Es porque, como explica Michel Rolph Trouillot, entró en la historia como un no-evento, es decir como un evento que no existió en la imaginación política y conceptual dominante, y continuó sin existir en la historiografía dominante. Alojada en los hábitos de pensar, la raza excede largamente *el racismo* que discrimina cuerpos y se fija en colores de la piel. Invade las disciplinas (y no sólo las biológicas) y forja, junto con otras herramientas (como las políticas públicas) las condiciones de posibilidad del conocimiento moderno. También elimina posibilidades: crea espacios ‘imposibles’ de pensar. *Lo impensable*, no es resultado de ‘ausencias’ en la evolución del conocimiento: es resultado de las presencias que le dan forma, haciendo pensables algunas categorías e impensables las que desafían *la época*, entendida como los hábitos de pensamiento y las prácticas de la circunstancia histórica temporal y geográficamente dominante. *Lo impensable* es consecuencia de lo pensable de una época, y las épocas son de larga duración.

¿Y qué era lo que “raza” permitía pensar en el siglo XIX Americano? ¿Cuáles son las herencias de esas condiciones de pensamiento que todavía organizan las posibilidades del pensamiento hoy? Todo depende de quién hable, o de a quién le esté permitido hablar, y dónde. Pero

¹⁶ Comentando sobre ambos trabajos, Sybille Fischer, una crítica literaria, argumenta que más que imposible de pensar, el proceso de independencia de Haití fue des-reconocido (disavowed) por los intelectuales Europeos que vivieron en el momento (Fischer, 2004).

¹⁷ Trouillot comenta como ejemplo que Eric Hobsbawm escribe todo un libro *The Age of Revolutions 1789-1843*, “en el que la Revolución Haitiana escasamente aparece” (Trouillot, 1995: 99)

yendo por partes, los intelectuales (los oficialmente reconocidos como tales, tradicionales u orgánicos) corroborarían, con ciertos matices, la cita de Hegel con la que abro esta sección. Los criollos que el filósofo alemán menciona, no le refutarían que son ellos los únicos en capacidad de producir ideas políticas en América Latina, particularmente aquéllas relativas a la libertad e independencia política de Europa. Le refutarían que las producían con identidad propia, y no sólo imitando a los Europeos, aunque usaran sus ideas. Estarían sumamente de acuerdo en que la capacidad de pensar políticamente dependería de la posición subjetiva con respecto a la naturaleza. A más indígena, más *natural* la cultura del individuo, menos capacidad de pensamiento en general, y mayor (o total) ausencia de pensamiento político específicamente. Por eso el mestizaje les resultaba un proyecto no sólo plausible, sino deseable —y en eso Hegel también estaría de acuerdo—. Sería el proceso de alejar a las poblaciones de la naturaleza, acercarlas a la razón. Y aquí, “lo pensable” emerge claramente como una relación política de conocimiento, la posición capaz de atribuir capacidad de pensamiento político a ciertos individuos y de negarla a otros.

Para que los “indios” puedan pensar había que educarlos, y sacarlos de su estado “de postración”; como explica Brooke Larson en su capítulo, para algunos pensadores las posibilidades educativas se limitaban a convertirlos en mejores productores agrícolas. Otros eran más optimistas, se podía hacer ciudadanos de los indios, es decir, habitantes de ciudades —todo era cuestión de paciencia y políticas de desarrollo adecuadas—. Pero tanto, los pesimistas como los optimistas, los que suscribían el mestizaje y los que se oponían a él, estaban de acuerdo en que los indios pertenecían al pasado, y por lo tanto, estaban más cerca de la naturaleza. Para unos esto era un valor a preservar, para otros un estorbo a retirar. Pero en uno u otro caso, los intelectuales estaban convencidos de que la política no era un espacio que los indios podían ocupar: eso era impensable. Los movimientos políticos organizados por indígenas representaban un reto a los supuestos ontológicos, epistemológicos e ideológicos de los intelectuales en general, conservadores y progresistas. Desde estos supuestos, el activismo indígena no existía como actividad política: los indios organizaban desórdenes, simples revueltas, siempre el resultado de condiciones externas que exacerbaban la paciencia milenaria de los indios, y despertaban instintos atávicos.¹⁸ Los reclamos, cualquiera fuera su magnitud, no eran considerados manifestación de ideas políticas, aunque siempre se alertaba sobre posibles consecuencias peligrosas. La violencia indígena podía resultar en una guerra de razas. En el otro pla-

¹⁸ Al respecto ver Michel Baud (1996), Silvia Rivera (1986), Marisol de la Cadena (2000).

no de realidad —el impensable, pero existente— los indígenas participaban en política, y no sólo organizando revueltas. Como describe Brooke Larson, también el voto indígena era decisivo en algunos procesos electorales, y los reclamos de dirigentes aymaras y quechuas, sea a través de acciones directas (como asaltos a haciendas) o mediante negociaciones oficiales, influían en las políticas oficiales bolivianas. Pero esto no entraba en el análisis del imaginario de la época que situaba a los indígenas en la naturaleza, objeto de estudio de las ciencias. Así como a los intelectuales franceses e ingleses les fue imposible pensar en la revolución haitiana como tal, las categorías que utilizaban los intelectuales latinoamericanos no tenían espacio para el indígena como sujeto político.

Estas ideas no se agotaron en el momento histórico de su enunciación, sino que son parte de una época que nos incluye. No se cancelaron cuando la comunidad científica internacional denunció la inutilidad de la definición biológica de raza. La ciencia no eliminó el legado historicista del concepto, ni su fuerza estructural en la organización de los sentimientos, en la distribución del poder y en la organización política. Alojadas en la separación entre naturaleza y cultura, y en hábitos de pensar que evalúan el “progreso” según la proximidad a la “cultura”, la colaboración original entre raza-historia continúa definiendo el campo de la política, purificándolo de “naturaleza” y recomendando para los excluidos las medidas a las que deben de ser sometidos en el cuarto de espera hasta cumplir requisitos de ciudadanía. *¿Les vas a preguntar a las llamas y a las vicuñas sobre el tratado de libre comercio?* Obviamente el congresista innombrable ignora la larga genealogía de que sostiene esta frase, y que representa sentimientos profundos e institucionalizados mediante la división entre naturaleza y cultura como medida para evaluar sociedades humanas en ‘progreso’ de la una a la otra. La política pertenece exclusivamente a “la cultura” y la participación en ella debe medirse por los méritos adquiridos en ese campo. Las llamas son naturaleza, las personas a las cuales el congresista se refirió con ese sustantivo, están según él demasiado lejos de la cultura y cerca de la naturaleza para participar en decisiones políticas.

Las discriminaciones autorizadas en el siglo XIX, siguen actuando con seguridad, temeridad, y arrogancia aún en la “era del multiculturalismo” en el espacio en que ‘raza’ colabora con la Historia (historicista) para definir quién tiene derecho a la auto-representación política, a la ciudadanía, quién no, y los grados en los cuales ese derecho se puede ejercer. Uno de los legados más activos y extendidos de la modernidad es la reverberación de la raza más allá de los colores de la piel. Organiza espacios sociales, ciudades y hasta se exhibe en museos

de historia nacional, como analiza Ana Alonso en su capítulo sobre el mestizaje en México. Colorea creencias compartidas por derecha e izquierda ideológicas, y hasta es compatible con el multiculturalismo en tanto éste también puede evaluar “las culturas” de acuerdo a distancias y cercanías culturales con “la naturaleza”. La raza, en colaboración con el historicismo, al incluir y excluir sujetos de la política, señala los límites de la democracia; de ninguna manera puede ésta incluir a la naturaleza. Los “indios” (como señala Astrid Ulloa en su contribución a este volumen) son parte de ella. Como tales no son entes políticos y lo más que se puede es incorporarlos como medio ambiente, y allí ‘protegerlos’ igual que a ‘sus recursos,’ a los que también se llama recursos naturales para que puedan convenientemente dejar de ser sociales, y por lo tanto, también, dejar de ser propiedad indígena. Y es contra estos límites (incrustados conceptualmente en la división naturaleza/cultura) que “lo impensable” irrumpe, pelea por volverse pensable, por dejar de ser conceptualizado como ‘naturaleza’ para poder ser incluido en el campo de “la política”, es decir el de la ‘cultura’.¹⁹

Intelectuales y políticos indígenas han existido desde antes de que se les reconociera a nivel nacional y regional en América Latina. Este reconocimiento no estaba escrito en el guión historicista; es una alteración de la política conceptual de este guión y que resulta del enfrentamiento con lo pensable para ampliar algunos de sus límites. Como Larson y yo describimos en nuestros respectivos capítulos, el proyecto educativo no era sólo un proyecto de la elite gobernante. Los indígenas demandaban educación. Pero su proyecto no era, como en el caso de las elites, una propuesta para trasladar a los indígenas del pasado al presente y fomentar su integración a una nación homogénea. Los indígenas, ocupando el presente, proponían adquirir competencia en español, su escritura y lectura, y así acceder a derechos que ofrecía el estado letrado y ser ciudadanos. El proyecto indígena por literalidad —“alfabetización” — alteraba la política dominante pues cuestionaba la definición misma de indio como iletrado, contradecía el proyecto de homogeneidad cultural de la nación, y abría las compuertas para la participación política de los indígenas como tales. Este proceso no ocurre solamente en el nivel de lo concreto. Afecta también los conceptos, fuerza las categorías, y expande lo pensable para incluir el reconocimiento del activismo indígena como quehacer político. El proyecto indígena se abre así lugar en la arena de la política hegemónica articulando sus demandas a través “la cultura”, es decir, utilizando los

¹⁹ Esta dinámica supone también una lucha por definir otras epistemologías, es decir otras maneras de conocer—en este caso una manera de conocer que no separe (siempre o de una sola manera) naturaleza de cultura, o que haga visible dicha separación no como hecho ‘natural’ sino como hecho social e histórico (Haraway 1997). Esto es materia de mayor discusión, por el momento veamos cómo la política indígena ocupa la ‘cultura’.

términos (literalmente) aceptables por el contrato social dominante, ocupa el espacio conceptual adjudicado a lo indígena y lo convierte en arena política desde donde reclamar derechos con relativa legitimidad. Ocupando el campo abierto por la noción de cultura el activismo indígena organiza “movimientos étnicos” ganando reconocimiento como actor político. Este reconocimiento es resultado de un proceso de negociación política —y como tal no es total, ni simplemente inclusivo— el reconocimiento continúa excluyendo aquello que no cabe en lo pensable. Por ejemplo, los dirigentes de los movimientos indígenas son intelectuales, es decir aquellos que tienen las credenciales para participar en la arena social-política que continúa organizada por raza-historia en alianza epistémica y que admite sujetos localizados cerca de la cultura y lejos de la naturaleza. Sin lugar a dudas, a pesar de su elemento insurgente, los movimientos indígenas son admitidos en la política en las condiciones impuestas por la colonialidad de la política hegemónica. Aún así, alteran lo que Charles Hale llama la “ideología étnica” dominante. En el artículo que publica en este libro, y utilizando el ejemplo de Guatemala, Hale indica que a la taxonomía que distinguía “indio” de “ladino” se han añadido otras categorías que han abierto posibilidades intermedias que no sólo son producto de activismos locales, sino de conversaciones transnacionales producidas por migraciones a los EE.UU fundamentalmente y por la expansión de las redes de telecomunicaciones. Aunque aparentemente liberadora y alternativa la tercera vía —ni indio ni ladino, sino cualquier otra cosa— podría menoscabar, según Hale, la fuerza insurgente del movimiento indígena maya. Esto no debe causar sorpresa. Las formaciones raciales en Latino América responden de manera compleja a muchas fuerzas en conflicto y, por lo tanto, los procesos de resignificación racial no son necesariamente liberadores; no ofrecen garantía política alguna, como diría Stuart Hall (1996a), pueden situarse en la izquierda y en la derecha. Re-articulando las diferencias con las cuales la raza adquiere significado —clase, género, etnicidad, educación— la alteración de las ideologías étnicas puede re-instalar la opresión en las instituciones que distribuyen esas diferencias: el Estado, los partidos políticos, el mercado y hasta la democracia.

Finalmente, la política indígena pública (aquella que ocurre mediante agrupaciones reconocidas como confederaciones, gremios, o partidos) supone también una política de lo indígena en la que, como describen García y Lucero en este volumen, lo que está en disputa es la autenticidad. Pero se trata de una autenticidad que no se puede analizar usando la oposición entre ‘hibridez’ y ‘pureza’ cultural porque, volviendo a Latour, a quien cité en páginas anteriores, la autenticidad se piensa desde posiciones de sujeto que “nunca han sido modernas” (Latour 1993). A diferencia de los que se reclaman modernos que viven mezclando (por ejemplo, el poder de la Iglesia y el del Estado) pero conocen con categorías que purifican la mezcla y crean esferas separadas (por ejem-

plo, sagrado y secular), los indígenas mezclan y purifican sin negar ninguna de las dos prácticas. Desde esta perspectiva se puede ser dirigente sindical ‘moderno’ y *también* conocer el mundo de manera ‘no moderna’. El actual presidente de Bolivia, Evo Morales, ayмара y dirigente cocalero es un ejemplo bastante elocuente. Sin embargo, para quienes se reclaman modernos la indigeneidad de Morales es una farsa, un rasgo de oportunismo. Entre ellos, Mario Vargas Llosa descalifica al presidente boliviano como indígena; para él “Evo” es mestizo porque para el escritor (‘purificador’) no se puede ser ‘moderno’ y ‘tradicional’ a la vez. Lo que está en disputa en este caso es mayor que ideología política; lo que está en disputa es *la relación* que marcó la diferencia llamada indígena como fundamental e inferior a un centro ejemplar y homogeneizador. Esta relación, hegemónica hasta hace poco, marca los conceptos con los cuales se conoce el mundo, y hasta los mundos que se conocen. Esta relación es una de las ‘externalidades’ de la raza legitimada por lo que Quijano llama ‘colonialidad del poder’ (Quijano 2000) afecta la vida de las poblaciones bajo su mandato históricamente haciendo vivir ciertos modos de ser y dejando morir otros.

El mestizaje emerge de esa relación. Es un proyecto histórico de construcción de nación moderna: a cambio de hacer vivir la mezcla racial-cultural que (inevitablemente) lo antecede promete la purificación ontológica-epistémica de su población, dejando morir aquello que estorba esta homogeneidad. Los reclamos de indigeneidad son un rechazo a esta biopolítica y a las categorías conceptuales y prácticas utilizadas en su implementación. *El rechazo indígena al mestizaje no es rechazo a la mezcla*. Es rechazo a las epistemologías de la modernidad, esas que significan sólo cuando declaran su oposición a la tradición y niegan (con autoridad conceptual) formas de ser ‘no modernas’. Como se desprende del caso que analiza Rudi Colloredo-Mansfeld en su contribución a este volumen, el reclamo indígena se negocia aun entre indígenas. De ninguna manera es por ‘pureza’ cultural.²⁰ Al contrario, y esto es más obvio fuera de la esfera de la política pública, es la demanda por más ciencia, mejor economía, más carreteras, mejores escuelas, mejor ubicación urbana, y hasta más castellanización, con el propósito de vivir mejor en el presente, *mezclando* prácticas y maneras de conocer: medicina científica con curanderismo, cronología histórica nacional con memoria local, literalidad con oralidad, lo rural con lo urbano, lenguas indígenas con no indígenas, reciprocidad con mercado—todo según convenga a la vida. Las propuestas indígenas son plurales y tienen mucho de oportunista en el mejor de los sentidos: no excluyen a priori, y además de rechazar purezas ontológicas, tampoco tienen garantías ideo-

²⁰ La mayor ascendencia entre los indígenas que tiene Evo Morales sobre Felipe Quispe, El Mallku también indica esto.

lógicas de izquierda o derecha—las posiciones indígenas siempre se negocian en procesos en los que se pierde y se gana, constantemente, sin tregua y, de manera importante, sin programa pre-establecido. En este sentido las propuestas indígenas indican derroteros indeterminados, y exceden la política indígena conocida.

Bibliografía citada

- APPLEBAUM, Nancy, Anne MACPHERSON, y Karin ROSEMBLATT (eds.)
2003 *Race and Nation in Modern Latin America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- BARKAN, Elazar
1996 *The Retreat of Scientific racism. Changing Concepts of Race in Great Britain and the United States Between the World Wars*. New York: Cambridge University Press.
- BARRAGÁN, Rossana
1990 *Espacio urbano y dinámica étnica: La Paz en el siglo XIX*. La Paz: HISBOL
- BAUD, Michael
1996 “Liberales e Indígenas en el Ecuador a finales del siglo XIX”. En: Heraclio Bonilla y Amado A. Guerrero Rincón (eds.), *Pueblos campesinos de las Américas: etnicidad, cultura e historia en el siglo XIX*. Bucaramanga: Universidad de Santander.
- BUCK-MORSS, Susan
2000 “Hegel and Haiti”. *Critical Inquiry*. 26 (4): 821-865.
- COPE, R. Douglas
1994 *The Limits of Racial Domination: Plebian Society in Colonial Mexico City, 1660-1720*. Madison: University of Wisconsin Press.
- CHAKRABARTY, Dipesh
2000 *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference* New Jersey: Princeton University Press.
- CHATTERJEE, Partha
2004 *The Politics of the Governed: Popular Politics in Most of the World*. New York: Columbia University Press.
- CHAMBERS, Sarah
2003 “Little Middle Ground: The Instability of a Mestizo Identity in the Andes, Eighteenth and Nineteenth Centuries” En: Applebaum *et al.* (eds.), *Race and Nation*

in Modern Latin America. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

CHUKWUDI EZE, Emmanuel ed.

1997 *Race and the Enlightenment. A Reader*. Cambridge: Blackwell Publishers.

DAGNINO, Evelina

2005 "Meanings of Citizenship in Latin America" IDS Working Paper 258. University of Sussex. England.

DE LA CADENA, Marisol

2000 *Indigenous Mestizos: the Politics of Race and Culture in Cuzco (Peru) 1919-1991*. Durham: Duke University Press.

ESTENSORO, Juan Carlos

2000 "Los colores de la plebe: razón y mestizaje en el Perú colonial". En: *Los cuadros de mestizaje del Virrey Amat: La representación etnográfica en el Perú colonial*. Lima: Museo de Arte de Lima.

FISCHER, Sybille

2004 *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution* Durham: Duke University Press.

GRANT, Madison

1916 *The Passing of the Great race. The Racial basis of European History*. New York: Charles Scribner's Sons.

GOLDBERG, David Theo

1993 *Racist Culture: Philosophy and the Politics of Meaning*. Malden: Blackwell Publishers.

GONZALES PRADA, Manuel

1983 *Textos. Una Antología*. México: SEP-UNAM.

GUMILLA, José

[1741] 1791 *Historia Natural, civil y geográfica de alas naciones situadas en las riveras del río Orinoco y de sus caudalosas vertientes*. Barcelona: Imprenta de Carlos Gubert y Tutó.

HALL, Stuart

1996a "The Problem of Ideology: Marxism without Guarantees" En: David Morley and Kuan-Hsing Chen (eds.), *Stuart Hall. Critical Dialogues*. pp. 25-46. London: Routledge.

1996b "New Ethnicities" En: David Morley and Kuan-Hsing Chen (eds.), *Stuart Hall. Critical Dialogues*. pp. 441-449. London: Routledge.

HARAWAY, Donna

1997 *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan_Meets_OncoMouse*. New York: Routledge.

HEGEL, Georg Wilhem

1975 [1822-1828] *Lectures on the Philosophy of World History*. Cambridge: Cambridge University Press.

HOBBSAWM, Eric

1996 *The Age of Revolutions. 1789-1848*. New York: Vintage Books

KANT, Immanuel

1960 [1764] *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime*. Berkeley: University of California Press

KATZEW, Ilona

2004 *Casta Painting*. New Haven: Yale University Press

LOCKHART, James

1992 *The ANhuas after the Conquest: A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico. Sixteenth through Eighteenth Centuries*. Stanford: Stanford University Press

LATOUR, Bruno

1993 *We have Never Been Modern*. Cambridge: Harvard University Press.

LOCKE, John

1970 *Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press.

MARX, Karl

1978 [1852] "The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte". En: *The Marx-Engels Reader*. New York: Norton & Company.

MORNER, Magnus

1967 *Race Mixture in the Hitory of Latin America*. Boston: Little Brown

QUIJANO, Aníbal

2000 "Colonialidad del Poder y Clasificación Social" en *Journal of World-Systems Research* VI, 2, Summer/Fall, 342-386

RIVERA CUSICANQUI, Silvia

1986 *Oprimidos pero no vencidos: luchas del campesinado aymara y quechua 1900-1980*. La Paz: Hisbol.

RODÓ, José Enrique

1900 *Ariel* <http://es.wikisource.org/wiki/Ariel>

1988 *Ariel*. Austin: University of Texas Press

STOLER, Ann

2002 *Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate in Colonial Rule*. Berkeley: University of California Press

TROUILLOT, Michel Rolph

1995 *Silencing the Past. Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.

TULLY, James

1993 *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*. New York: Cambridge University Press.

VASCONCELOS, José

1979 [1925] *La Raza Cósmica* (Austin: University of Texas Press).

Desestabilizando la raza

Kathryn Burns

RAZA La casta de cavallos castizos, a los quales señalan con hierro para que sean conocidos. Raza en el paño, la hilaza que diferencia de los demás hilos de la trama. . . . Raza, en los linages se toma en mala parte, como tener alguna raza de moro o judío.

Sebastián de Covarrubias Horozco,¹

RAZA. Casta o calidad del origen o linage. Hablando de los hombres, se toma mui regularmente en mala parte. . . . Defin. de Cal[atrava]: ‘Ordenamos y mandamos que ninguna persona, de qualquiera calidad y condición que fuere, sea recibida a la dicha Orden . . . sino fuere Hijodalgo. . . y de legitimo matrimonio nacido, y que no le toque *raza* de Judío, Moro, Herege, ni Villano. . .’

Real Academia Española,²

Me quiero referir aquí al pasado de la palabra “raza”, un término que desde hace mucho ha organizado nociones de estabilidad, pero que en sí mismo nunca ha sido fijo. Mis presépticos de diccionarios antiguos tienen la intención de conducirnos al tema de esta inestabilidad y al racismo persistente que se vale de categorías incluso conforme éstas cambian.³ Covarrubias nos habla de caballos, de tela y, finalmente, de linaje, mencionando a moros y judíos; el *Diccionario* de la Real Academia se centra en los orígenes y el

¹ *Tesoro de la lengua castellana* (1989 [1611]): 896-897).

² *Diccionario de autoridades* (1979 [1726-39]: 500).

³ Véase Fields (2003), acerca de por qué no es suficiente declarar la “raza” como una construcción social. El trámite de estudiar la “raza” antes que el “racismo”, sostiene Fields, constituye “la gran evasión de la literatura histórica americana, así como de la misma historia americana. . . . Esa sustitución, como he escrito en alguna otra parte, ‘transforma el acto de un sujeto en el atributo de un objeto’. Enmascarado como raza, el racismo se convierte en algo que los afroamericanos son, antes que en algo que los racistas hacen” (2003: 1397-1398). Véase también Fields (2001). Tal como Nelson Manrique señala, “La ‘naturalización’ de las desigualdades sociales, atribuyéndolas a la biología, es, lo reiteramos una vez más, la esencia del discurso racista” (1993: 563).

linaje. Judíos y moros aparecen también en el *Diccionario* insertados en un fragmento de las reglas de la prestigiosa Orden de Calatrava, pero con una compañía significativamente ampliada: junto con las “razas” de los herejes y plebeyos. Ambas definiciones enfatizan las asociaciones negativas del término (“se toma en mala parte”).⁴ Y cada una de ellas difiere sorprendentemente de los usos modernos, enraizados en el racismo científico y las múltiples formas en las que ha sido empleado y enfrentado.⁵

¿Qué hacer con tales cambios de definición? Deseo emplearlos para presentar los argumentos y temas principales, de este capítulo: (1) que las políticas, categorías y prácticas del racismo son de una gran especificidad histórica, moldeadas por luchas sumamente locales, así como por rivalidades imperiales y por políticas de construcción del Estado; y (2) que vale la pena hacer más sensible nuestro trabajo, no sólo a estas complejas historias, sino a las maneras en las que se relacionan con nuestro presente.⁶ Los académicos empleamos con mucha frecuencia el término “raza” entre comillas. Este es una forma de desestabilizar la raza —de indicar que las categorías que reconocemos como “raciales” no son estables o panhistóricas—, pero es sólo el inicio de un proyecto que podemos llevar más lejos. La razón principal de la necesidad de

⁴ Compárese la definición de *casta* de Covarrubias (1989 [1611]: 316), la cual está asociada más cercanamente con pureza: “Vale linage noble y castizo, el que es de buena línea y decendencia; no embargante que dezimos es de buena casta, y mala casta. . . Castizos llamamos a los que son de buen linage y casta”.

⁵ El uso contemporáneo en los Estados Unidos, aunque en continuo cambio, todavía toma el color de la piel como marca de “raza”, y el racismo especialmente virulento apunta a quienes se percibe son de decendencia africana. Por cierto, Covarrubias y otros hablantes de la lengua de Castilla emplearon el color de la piel como criterio de diferencia —pero para el racismo castellano del siglo XVI, el color de una persona y su “raza” no eran la misma cosa (véase la definición de “negro” de Covarrubias 1989 [1611]: 826); estaban en juego otros criterios de diferencia. Una amplia y creciente literatura interdisciplinaria analiza las coordenadas modernas recientes del pensamiento acerca de la raza. Véase, por ejemplo, Floyd-Wilson (2003) acerca de los humores, clima y geografía, o lo que ella llama “geohumoralismo”. Manrique (1993) brinda un excelente y amplio recuento de los horizontes mentales de los europeos que invadieron, nombraron y colonizaron América.

⁶ Por supuesto, “nuestras” es plural; los lectores de las ediciones de Estados Unidos y del Perú de esta colección, por ejemplo, harán uso de diferentes repertorios de asociaciones sobre raza y racismo. En cualquier caso, apoyarse en conexiones con el presente, y con las historias contenidas en él, parece lo más importante dado que los eventos del 11 de septiembre del 2001 han sido usados para alimentar el temor y la animosidad racista que reinscribe la otredad religiosa y cultural como un criterio crucial de diferencia. Véase el elocuente prefacio de Edward Said ([1979] 2003) a la edición del vigésimo quinto aniversario de *Orientalism*.

entender la historia de los usos “raciales” es comprender mejor tanto los racismos modernos tempranos—es decir los racismos del pasado—como los de nuestro tiempo.⁷

Por ejemplo: uno de los insultos “raciales” más fuertes que uno podría haber lanzado en Lima a principios del siglo XVII era decirle a alguien “judío”. Los judíos eran estigmatizados como “la casta blanca mala” (cf. Gose 2002; Silverblatt 2000).⁸ Se trata de un marco de referencia históricamente específico que Albert Sicroff denomina “racismo religioso” (Sicroff 2000). Su genealogía ibérica es complicada y vincula historias que en nuestras bibliotecas habitan estantes separados: las de judíos españoles, muchos de los cuales (aunque de ninguna manera todos) se convirtieron bajo la presión del catolicismo romano luego de las matanzas anti-judías de 1391 y fueron conocidos como “conversos”, y las de musulmanes españoles que enfrentaron presiones para dejar su fe y fueron conocidos como “moriscos”. A principios del siglo XV, los “cristianos viejos” veían a las poblaciones de “cristianos nuevos” con una profunda y creciente sospecha.⁹ El converso sincero no podía ser distinguido a simple vista del converso falso o rein-

⁷ Raza está entre nuestras palabras clave, en el sentido dado por Raymond Williams, que plantean “un problema de *vocabulario* en dos sentidos: los significados disponibles y en elaboración sobre palabras conocidas. . . y las conexiones explícitas pero con frecuencia implícitas que la gente estaba haciendo, en lo que a mí me parecía, una y otra vez, formaciones particulares de significado—formas no solo de discusión pero también de ver muchas de nuestras experiencias centrales” (1976: 13). Williams reconoce que “de hecho no todos los temas pueden ser entendidos simplemente a través de un análisis de las palabras. . . Pero encuentro que muchos de ellos no pueden ser realmente considerados de manera amplia, y creo que algunos de ellos ni siquiera pueden ser enfocados, a menos que seamos conscientes de las palabras como elementos de los problemas” (1976: 13).

⁸ Tanto Gose como Silverblatt se apoyan en registros de la Inquisición de Lima, la cual tenía el encargo de eliminar de raíz a los sospechosos de prácticas de judaísmo. Sin embargo, los registros de procesos ordinarios acerca de asuntos totalmente desvinculados del judaísmo o la Inquisición, indican también que “judío” era empleado a fines del siglo XVI y principios del XVII como un insulto especialmente fuerte.

⁹ Se sospechaba especialmente de los conversos (también conocidos por el despectivo término de *marranos*); sobre esto existe amplia literatura. Véase Sicroff (1985: 51-56), acerca de la “sublevación anticonversa” de 1449 de Toledo y sus secuelas, incluyendo la promulgación en 1449 del primer estatuto de la limpieza de sangre en España. Un conflicto posterior en Toledo, en 1467, ocasionó un “doble conflicto entre conversos y cristianos viejos, y conversos contra judíos” (Sicroff 1985: 88). Véase también el excelente trabajo de Nirenberg, quien sostiene que “las conversiones de decenas de miles de judíos en la generación entre 1391 y 1418 transformó los mundos sagrados y sociales en los que esto tuvo lugar” (2003: 139).

cidente, y se acumulaba una considerable ansiedad con respecto a aquellos españoles que supuestamente aún practicaban en secreto la fe a la que habían renunciado. La Inquisición española fue creada en los años 1480 principalmente para disciplinar a supuestos “judaizantes”—gente de quien se sospechaba practicaba el judaísmo de manera clandestina—. Y la preocupación comenzó a fijarse en la supuesta limpieza de sangre de la gente. Un número cada vez mayor de instituciones y municipios españoles diseñaron e hicieron cumplir decretos que excluían a quienes no eran descendientes de “cristianos viejos”.¹⁰

Cerca de 1492, las políticas castellanas acerca de la “raza” se centran en la pureza o impureza de la cristiandad definida crecientemente como un asunto no sólo de creencia y práctica sino de herencia, de “limpieza de sangre”—algo que no podía modificarse en la pila bautismal—. La creciente persecución de quienes se creía eran de linaje cristiano impuro estaba íntimamente relacionada con la consolidación del linaje del Estado absolutista español.¹¹ Ambos procesos estaban articulados por un cristianismo militante e intolerante. Conforme la vigilancia inquisitorial de distinciones entre cristianos correctos y heréticos se puso en ejecución, los monarcas españoles, Isabel y Fernando, condujeron simultáneamente una campaña para derrotar el último baluarte ibérico del Islam, el reino de Granada. El año en que triunfaron, 1492, fue también el año en el que obligaron a los judíos que aún quedaban en España a convertirse al cristianismo o a emigrar. Diez años después, se les impuso la misma opción a los musulmanes.¹² Después de un siglo de tensiones, Felipe III tomó acciones para expulsar a los moriscos en 1609.

Así, entre 1391 y 1609, el estatus de “cristianos nuevos”—que no eran reconocibles a simple vista, pero que eran considerados por los

¹⁰ Sería un error percibir estos procesos históricos en España como lineales o uniformes; se requiere de un trabajo más cuidadoso como el estudio reciente de Martz (2003). Muchos conversos fueron aceptados como cristianos al punto de ser capaces de casarse bien entre los “cristianos viejos”. Pero, como señala Martz, la institución del estatus de limpieza de sangre “elevó la vara” para los conversos; “la aceptación del cristianismo era una meta alcanzable, pero no lo era el demostrar un linaje intocado por algún ancestro judío” (2003: 401).

¹¹ En su discusión sobre España, Perry Anderson (1979: 60-84) no nota la conexión pero ésta ha sido advertida muchas veces; véase Elliott (1963) y Manrique (1993).

¹² Según Richard Fletcher, no fue realmente una elección: “Dado que la emigración estaba permitida únicamente a través del pago de una suma bastante considerable al gobierno y sobre la base de otras condiciones ampliamente inaceptadas—por ejemplo, los emigrantes debían dejar atrás a sus hijos—, se demostró que era una opción poco realista para los musulmanes” (1992: 167).

“cristianos viejos” como de sangre manchada e imposible de limpiar—, se convirtió en tema político y cultural candente en España. Esta cristiandad militante contraria a los Otros demonizados, e internos a España, fue parte del bagaje mental que Colón y los ibéricos que lo siguieron trajeron consigo cuando invadían y subyugaban a los pueblos americanos a partir de 1492. El famoso relato de Colón sobre su primer viaje se inicia en el momento crucial de la caída del reino de Granada: “Este presente año de 1492 [...] por fuerça de armas vide poner las vanderas reales de [Vuestras Altezas] en las torres de la Alfabra” (Compilado por de las Casas 1989: 16). Cuando describe a los pueblos del Caribe que encuentra en el Atlántico oeste, Colón evoca conflictos dejados atrás que presagian otros por llegar: los locales viven en casas que “son todas a man[e]ra de alfaneques” (de las Casas 1989: 92).¹³ (Se refiere a sus propios compañeros indistintamente como “españoles” y “cristianos”). Cortés, igualmente, describió las casas yucatecas como compuestas por cuartos “pequeños y bajos al estilo morisco” (1986: 30). Como muchos historiadores han notado, el horizonte mental de estos hombres era aquel de la reconquista española y la limpieza del reino de sus soberanos de las impurezas de las “sectas” de Moisés y Mahoma.

En poco tiempo, en todos los virreinos organizados por el gobierno español en América, los sospechosos de practicar secretamente su fe judía o musulmana podían ser perseguidos por la Inquisición española—y lo fueron, como muestra Irene Silverblatt (2000) en el caso limeño de Manuel Bautista Pérez—. Pero expulsar a todos los no cristianos y a los conversos sospechosos no era una opción. Por el contrario, los monarcas ibéricos en acuerdo con el papado estaban obligados a convertir al cristianismo a los nativos de las Américas. De una forma u otra, en las Américas, los ibéricos tendrían que coexistir con una enorme población de “idólatras” y cristianos nuevos a quienes desde antes habían aprendido a despreciar.

Por otra parte, cualquier posibilidad de éxito ibérico en los nuevos territorios dependía de la ayuda de los americanos. La asimilación fue el marco inicial que la Corona española propugnó durante unos años, experimentales y breves. Un decreto real recomendó que algunos españoles se casaran con mujeres indias, y que algunos hom-

¹³ Véase también sus pasajes compilados en de las Casas (1989: 121). La cima de una montaña que vio durante la travesía le recuerda a Colón “una hermosa mezquita” (de las Casas 1989: 122). Manrique (1993: 29-35) proporciona un análisis extenso de cómo los invasores europeos recurrían a “categorías mentales [...] profundamente impregnadas por el contacto cultural con los musulmanes y, a un nivel menos evidente pero igualmente importante, con los judíos” (1993: 34).

bres indios se casaran con mujeres españolas, “[a fin de] que ellos se puedan comunicar y enseñar unos con otros [...] y los indios se conviertan en hombres y mujeres de razón” (Konetzke 1953: 12-13). La cercanía a los españoles les daría a los indios “buen ejemplo” de comportamiento cristiano—por lo menos eso se creía. Sin embargo, cuando Las Casas y otros mostraron cuán mal marchaban las cosas, los consejeros reales decidieron trazar un nuevo rumbo. El resultado fue las “dos repúblicas”, la “república de españoles” y su correspondiente “república de indios” propuestas en una serie de ordenanzas reales sorprendentemente diferentes de aquellas emitidas poco antes. Alrededor de 1570, la Corona apostaba a una estrategia de segregación física de los indios respecto de los no indios, y la reubicación forzada o “reducción” de los primeros en pueblos íntegramente habitados por indios.¹⁴ Sin embargo, la meta de asimilación también se mantenía para la nobleza indígena, aquellos a quienes los españoles denominaron *caciques* sin importar su rango ni lugar de origen.¹⁵ Se edificaron escuelas especiales para convertir al cristianismo a los hijos de los líderes nativos y proporcionarles formación castellana. Así, hacia finales del siglo XVI, los nobles indígenas eran unos de los más entusiastas cristianos nuevos.

La mezcla nos e limitó a esto; además el modelo de las “dos repúblicas” fracasó desde su inicio en lo que se refiere a la separación entre españoles e indígenas. Conforme se fueron estableciendo y construyendo pueblos, ciudades y virreinos, los inmigrantes ibéricos—abrumadoramente varones— trajeron consigo numerosos esclavos africanos y esclavos peninsulares de ascendencia africana.¹⁶ Y como parte de la violencia de la conquista y la ocupación, los invasores europeos y sus aliados tomaron a las mujeres indígenas como botín de guerra, como esclavas, sirvientas y, en ciertos casos, como esposas, apropiándose para sí del acceso a los cuerpos de las mujeres nativas y esclavizadas. Con todo esto ocurriendo, era obvio que nadie se mantenía en el lugar que la Corona le asignaba. Los informes de los nuevos virreinos se llenaron de nuevas gentes y de categorías para nombrarlas: *mestizo*, *mulato*, *zambo*, y así sucesivamente. Estos no eran términos de autoidentificación, sino etiquetas que fa-

¹⁴ Tal como señala Mörner (1970: 27-36), la Corona había llegado a temer la influencia del “mal ejemplo” de los españoles y otros no indios sobre una población indígena que consideraban débil y susceptible.

¹⁵ El énfasis excesivo en el “sistema de las dos repúblicas” puede oscurecer esta importante continuidad.

¹⁶ Antes de la mitad del siglo XVII, un gran número de esclavos africanos fueron traídos a la Nueva España y Perú (cf. Bennett 2003; Bowser 1974).

cilitaban a las autoridades españolas la ubicación lingüística de quienes no encajaban, y en cambio amenazaban a las dos repúblicas con su conducta desordenada. Se trataba de los Otros impuros del nuevo mundo español Americano.

¿Eran “raciales” estas nuevas categorías? Aunque no implicaban claras líneas de color,¹⁷ tenían que ver con la “raza” en los términos castellanos de la época, puesto que hacían referencia a asuntos de (im)pureza de sangre y conversión reciente al cristianismo. Las etiquetas nuevas—y también “indio”—se usaban para señalar a aquellos que, como los conversos y moriscos de España, eran nuevos cristianos (o sus descendientes), para definir lugares para ellos en una sociedad en la que la cristianización estaba supuestamente asegurada por amos, sacerdotes y encomenderos cristianos. Si bien estos planes nunca funcionaron como las autoridades españolas querían, estaban motivados por las consideraciones “raciales” castellanas del momento: la misión de imponer el cristianismo y extirpar religiones consideradas falsas y heréticas.¹⁸

Pero, ¿exactamente qué era lo que significaban términos nuevos como mestizo, mulato y zambo, para quienes los inventaban en lugares como el Perú o Nueva España? ¿Qué tipos de prácticas y formas de vida hacían posibles o reflejaban? Y, ¿existen en el registro escrito términos distintos de aquellos empleados por los españoles, y tal vez de uso subalterno? Tendré en cuenta estas preguntas mientras analizo la historia de los términos españoles que emergían en el Cusco del siglo XVI. Es difícil, a partir de archivos, seguir el rastro de asuntos acerca de la historia del Cusco antes de mediados de siglo, pues los documentos se han perdido o se encuentran disper-

¹⁷ Por ejemplo, algunos niños nacidos de padre español y de madre andina “crecieron con sus madres como indios”; otros recibieron mejor trato de sus padres y crecieron más como españoles (cf. Lockhart 1968: 166-67).

¹⁸ En la América española, la prueba de *limpieza de sangre* era para probar la ausencia de ascendencia judía o morisca, y de vínculos de sangre con los nuevos cristianos. Por ejemplo, en la documentación que Alonso Beltrán Lucero presentó para obtener un cargo notarial (Sevilla, Archivo General de Indias, Lima, 178, n. 12 [1573], expediente 2, f. 1v.), se les solicitó a los testigos que testificasen que Beltrán Lucero (un español de Moguer) y sus padres, abuelos, y bisabuelos “an sido y son cristianos viejos, de linpia y honrrada generazion y no son de los nuevamente convertidos a nuestra santa fe catolica judios moros ni [h]erexes hijos ni nietos de quemados ni reconciliados ni de persona que p[ublica]mente ayan traydo sanbenito y por tales cristianos viejos y descendiente dellos an sido y son abidos y tenidos y comunmente reputados [...]”

sos.¹⁹ Pero las crónicas publicadas son muy ricas y brindan mucho material para el análisis.

Tomemos la Parte I, Libro 9, capítulo 31 de los *Comentarios reales* de Garcilaso de la Vega, el Inca, quien nació en Cusco en 1539: “Nombres nuevos para nombrar diversas generaciones”. Hijo de padre español y madre inca, Garcilaso centra esta sección de su libro en la mezcla, comenzando con comentarios elogiosos acerca de los españoles y sus esclavos: “De estas dos naciones se han hecho allá [esto es, en Indias] otras, mezcladas de todas maneras” (Garcilaso de la Vega, 1991: 627).²⁰ Garcilaso comienza su inventario de categorías con los españoles, señalando la distinción entre los nacidos en España y los nacidos en ultramar. Pero con lo que uno encuentra contundentemente en este pasaje son las referencias a los africanos:

A los hijos de español y de española nacidos allá [en América] dicen criollo o criolla, por decir que son nacidos en Indias. Es nombre que lo inventaron los negros... Quiere decir, entre ellos, “negro nacido en Indias”. Inventáronlo para diferenciar los que van de acá [i.e., España], nacidos en Guinea, de los que nacen allá. Porque se tienen por más honrados y de más calidad, por haber nacido en la patria, que no sus hijos porque nacieron en la ajena, y los padres se ofenden si les llaman criollos. Los españoles, por la semejanza, han introducido este nombre en su lenguaje para nombrar los nacidos allá. De manera que al español y al guineo nacidos allá les llaman criollos y criollas (1991: 627).

En este caso, las características atribuidas a los africanos, hombres y mujeres, ocurren primero; los españoles son imitadores. Y el término criollo/a se refiere a ambos, africanos y españoles, indicando como un criterio importante de diferencia y jerarquía: la tierra natal o patria. ¿Por qué importaba el lugar de nacimiento? Garcilaso indica que tenía que ver con la honorabilidad y calidad, o lo que los contemporáneos llamaban también *condición*.²¹ Y él se refiere al honor y calidad de las personas no libres, *siervos*. Este pasaje desestabiliza nuestras ex-

¹⁹ Por ejemplo, en Cusco no existen registros notariales antes de 1560, y de esta década sólo existen unos pocos protocolos notariales.

²⁰ En la edición de 1966, Harold Livermore tradujo el título de este capítulo como “New names for various racial groups”, y usó el término “race” o “racial” donde Garcilaso escribió “generaciones” y “naciones”.

²¹ Covarrubias da varios significados, entre otros: “Condición, estado; como si es rico o pobre, noble o plebeyo” (1989 [1611]: 347).

pectativas acerca de los contemporáneos de Garcilaso y sus conceptos “raciales”. Nos lleva a entender a los “criollos” a través de las características morales de hombres y mujeres africanos, la preocupación por defender su honor.

Garcilaso también presenta los términos *mulato* y *mulata* pero no como los hijos de padres negros y blancos, como usualmente los definen nuestras historias de la Latinoamérica colonial. Según él, “Al hijo de negro y de india —o de indio y de negra— dicen *mulato* y *mulata*. A los hijos de estos llaman *cholo*. Es vocablo de las islas de Barlovento. Quiere decir ‘perro’, no de los castizos sino de los muy bellacos gozcones. Y los españoles usan de él por infamia y vituperio” (Garcilaso de la Vega 1991: 627).²² Trasladándonos al uso de la época, Garcilaso da cuenta de la manera en que las palabras viajan y conectan extensiones geográficas, transformándose en el proceso. En este caso, la impureza de fe de los africanos no sólo es estigmatizada sino también bestializada.

Luego Garcilaso se refiere a los mestizos, y los define con referencia a sí mismo: “Nos llaman mestizos, por decir que somos mezclados de ambas naciones,” españoles e indios (1991: 627). Aunque se aproxima a este término de manera más personal, las fronteras de su simpatía tienen límites:

Fue impuesto por los primeros españoles que tuvieron hijos en Indias. Y por ser nombre impuesto por nuestros padres y por su significación me lo llamo yo a boca llena y me honro con él. Aunque en Indias si a uno de ellos le dicen ‘sois un mestizo’ o ‘es un mestizo’ lo toman por menosprecio. De donde nació que hayan abrazado con grandísimo gusto el nombre montañés que, entre otras afrentas y menosprecios que de ellos hizo, un poderoso les impuso en lugar del nombre mestizo. Y no consideran que aunque en España el nombre montañés sea apellido honroso, por los privilegios que se dieron a los naturales de las montañas de Asturias y Vizcaya, llamándose a otro cualquiera que no sea natural de aquellas provincias es nombre vituperioso (1991: 627-628).

²² Las “islas de Barlovento” ubicadas en el Caribe en dirección de donde viene el viento. “Gozcones” puede ser “gozques”, que Covarrubias define como una rama corrupta de perros que alguna vez fueron nobles: “se perdió y bastardeó, demanera que ya los gozques son unos perrillos que crían gente pobre y baxa” (1989 [1611]: 652).

Entonces: ¿son insultantes estos términos? Según Garcilaso, eso depende de quién los use, con relación a quién y dónde. Le apena que sus parientes se refieran a sí mismos como “montañeses” o “gente de las montañas”, cuando según él esto es un insulto si es empleado para quienes no son vascos o asturianos. Añade que el término equivalente en la lengua de los incas es igualmente un insulto: “*sacharuna*. . . significa propiamente ‘salvaje’” (p. 628). Esto lo lleva a considerar que ‘su parentela’—los indígenas nobles quizá—ha sido seducida a engaño por alguien “poderoso” e irrespetuoso. Garcilaso prefiere reivindicar el término “mestizo”, y en este mismo pasaje urge a su parentela a que hagan lo mismo: “Y mis parientes, no entendiendo la malicia del imponentor, se precian de su afrenta, debiéndola de huir y abominar y llamarse como nuestros padres nos llamaban y no recibir nuevos nombres afrentosos” (p. 628).²³

Garcilaso concluye su capítulo sobre las “nuevas generaciones” introduciendo términos que no he visto en ningún manuscrito: *cuatralbo* para alguien que es una parte indio y tres partes español, y *tresalbo* para alguien que es tres partes indio y una parte español (p. 628).²⁴ ¿Reflejaba esto usos locales que no tuvieron mayor circulación? Quizá estos términos—como *montañés*, que sí he encontrado en los archivos del Cuzco—circulaban de manera restringida en algunos lugares durante segunda mitad del siglo XVI.²⁵

Con sus esfuerzos por reposicionar los términos en mejores acepciones, e insistiendo en su absoluta novedad y en el racismo que podrían encerrar, Garcilaso desestabiliza lo que para nosotros sería “raza”

²³ Sin embargo, Schwartz y Salomon señalan que “[e]n Paraguay, al este del Alto Perú, y Ecuador, *montañés*—que alude a una persona del campo o campesino, y que también puede haber estado asociado con una zona de España que resistió al control de los moros—, se convirtió en el término más cortés para referirse a la gente de origen mezclado. Ganó cierta aceptación en la gente a la que designaba” (1999: 483).

²⁴ Eso es bastante diferente del muy citado repertorio de *pinturas de castas* del siglo XVIII, en el cual *castizo/a* es la designación convencional para *cuatralbo*, y *coyote* para *tresalbo*.

²⁵ Archivo Regional del Cuzco, Corregimiento, Causas ordinarias, Legajo 2 (1587-1602), expediente 46 (1595), cuaderno 25: “Pareció Juan Tupia regidor de la parroquia de Belén, y dio queja de Don Gerónimo Chanca Topa y contando el caso dijo que el dicho día como regidor le mandó que acudiese a la obra de la iglesia [al cual] se resistió y le maltrató juntamente con unos montañeses sobrinos suyos y le rompieron la camiseta y así lo manifestó ante el dicho juez y pidió a su merced le mande castigar”. Una queja posterior involucró a una “india china”. Los usos locales andino-castellanos parecen surgir aquí, aunque no es posible estar seguros de que la palabras son aquellas del demandante.

y sitúa el racismo colonial en circunstancias muy particulares. Muestra el abismo histórico y cultural existente entre sus términos, los términos de sus contemporáneos ibéricos, y los nuestros. Este capítulo de sus *Comentarios* es usado con frecuencia para resaltar el orgullo de Garcilaso por su origen español-andino y para describir su empeño en defenderse a sí mismo y a sus compañeros mestizos frente al desprestigio de la palabra. En efecto, él se sentía orgulloso. Sus dos progenitores eran nobles según los estándares de sus respectivas culturas, y eran gente importante en la ciudad natal del cronista.²⁶ Pero muchos de los términos cuyo significado intentó establecer en la Parte I, Libro 9, Capítulo 31, pronto se desdoblaron, adquirieron otros significados o desaparecieron completamente. “Mestizo” sustituyó a “montañés” como quiso Garcilaso. Pero no perdió sus connotaciones de insulto y desprestigio. Y estas no tenían nada que ver con impurezas de sangre judía o musulmana.

¿O sí tenían que ver? La creación de los “mestizos” fue un proceso histórico, políticamente complicado como he explicado en otro trabajo. Garcilaso se comprometió en este proceso como resultado de batallas previas alrededor del término, y que fueron tanto figurativas como literales (Burns 1998).²⁷ Vale la pena observar que el propio “mestizo inca”, Gracilazo, fue a la guerra contra los moriscos por su rey durante la revuelta de Alpujarras de 1568.²⁸ Este no es el lugar para una investigación minuciosa de lo que el término “mestizo/a” representó a fines del siglo XVI, pero me gustaría recapitular algunas de las investigaciones realizadas, y la importancia de situarlas en el contexto específico de la expansión del imperio de Felipe II. Aunque a nosotros

²⁶ Su padre, Sebastián, era legítimo y relacionado con la noble casa del Duque de Feria, y se contaba entre las primeras autoridades españolas en la ciudad inca. Su madre, Chimpu Ocllo, era pariente del inca Huayna Capac. Sobre el petrarquismo de Garcilaso en el contexto colonial, véase Greene (1992, 1999); acerca de las resonancias de la oralidad quechua en el texto más conocido de Garcilaso, véase Mazzotti (1996).

²⁷ En el Perú el término fue forjado en tiempos de guerra, y tal como Lockhart anota: “es difícil aislar los sentimientos españoles acerca de la mezcla racial [...] de su posición acerca de la legitimidad, dado que el 95 por ciento de la primera generación de mestizos era legítimo” (1968: 167). Sin embargo, para los españoles que intentaban lograr el éxito a mediados del siglo XVI, no existía necesariamente un problema/estigma con casarse con una mestiza, en particular con las hijas de los españoles más importantes. No todo el mundo estaba tratando denodadamente de evitar cualquier impureza de los nuevos conversos.

²⁸ En su traducción de la *Florida del Inca*, John y Jeannette Varner anotan que “[Garcilaso] estuvo nuevamente en España en 1568, para cuando los moriscos de Alpujarra fueron forzados a rebelarse por la obstinación del Rey. Garcilaso tomó parte en su sometimiento” (1951: xxix).

nos parezca que los mestizos no tenían ninguna relación de sangre con los conversos o moriscos, el tema era debatible a medidos del siglo XVI, cuando había quienes pensaban que los indios eran descendientes de una tribu perdida de Israel (Stolcke 1994: 279).²⁹ En mi opinión, que desarrollo en lo que sigue, Felipe II y sus consejeros vincularon a estos dos grupos de conversos recientes en la búsqueda de la respuesta a qué hacer con ellos.

A mediados del siglo XVI los mestizas y mestizos aparecieron como categorías visibles en decretos reales que ordenaban a los españoles a *recogerlos*: a juntarlos, educarlos y cristianizarlos, a impartirles “buenas costumbres” y, en el caso de los niños varones, a darles un oficio. Cumpliendo con esto, los miembros del cabildo del Cusco decidieron fundar un “monasterio para mestizas” —un lugar donde las hijas que sus compañeros habían tenido con mujeres andinas podían ser acogidas y recibir una formación cristiana—. Resolver qué hacer con los mestizos varones parece haber sido algo mucho más complicado. A partir de 1560, en Cusco, Ciudad de México, y otros lugares, se acusó a los mestizos de conspiraciones para derrocar la autoridad real, con lo cual el término adquirió una connotación peligrosa, la de grupo armado, varones aspirantes a la autoridad de sus ancestros españoles (Burns 1998).³⁰

Luego de los disturbios las órdenes reales no se hicieron esperar. Los mestizos no podían vivir en pueblos de indios, asumir algunos cargos (el de escribano por ejemplo), portar armas, o ser ordenados sacerdotes.³¹ Al mismo tiempo, Felipe II tenía el problema de resolver cómo tratar a los moriscos en Granada, otra población de reciente conversión, también vista peligrosa e intransigente. Ya alrededor de 1500, había habido una rebelión en las montañas de Alpujarras, cuando empezaban los esfuerzos cristianos para imponer y reforzar la conversión. Hacia finales de los años 1560, Felipe —preocupado de que los moriscos constituyeran una potencial “quinta columna” otomana que apoyara a su principal enemigo, los turcos— resolvió renovar el

²⁹ Entre aquellos que creían que los indios eran judíos estaba el fraile dominico Diego Durán; véase Durán 1994. Para una refutación de tal pensamiento, véase el trabajo, publicado originalmente en 1590, de José de Acosta (2002: 69-71).

³⁰ No se conoce mucho acerca del así llamado “motín de mestizos” del Cusco de 1567, el cual parece hacer involucrado a conspiradores de varios tipos. Se encuentra documentación al respecto en el Archivo General de Indias, en Sevilla; véase López Martínez (1964). Acerca de un supuesto motín mestizo en Potosí, véase AGI, Patronato, ramo 5 (1586).

³¹ Esta decisión fue revisada posteriormente en teoría pero no en la práctica (Mörner 1970: 106).

esfuerzo para eliminar para siempre las costumbres moriscas (Fletcher 1999: 167-169; Hess 1968). De este modo, al mismo tiempo que recibía noticias sobre los amotinamientos mestizos en Nueva España y Perú, Felipe ordenaba que los moriscos se sometieran a total aculturación eliminando su vestido, lengua, danzas, ritos y otras costumbres. El resultado fue otra importante rebelión al sur de España, que se inició el 23 de diciembre de 1568, conocida como la segunda revuelta de Alpujarras. Felipe tomó medidas aún más drásticas, ordenando en un “bando de reducción” en 1570 que los moriscos fueran deportados de Granada y que el área fuera repoblada con cristianos.³²

En Cusco, en enero de 1580, el Obispo Sebastián de Lartaún escribió a su rey con este turbulento horizonte imperial en mente. Con respecto al edicto real de 1578 que le mandaba no ordenar a mestizos (“a quienes aquí llamamos montañeses”), y asegurarse que quienes ya habían sido ordenados fueran hábiles y capacitados, respondió que había hecho lo mejor que podía. Algunos varones ya habían sido ordenados por otros obispos, escribió Lartaún, pero por su parte,

habré ordenado solo cinco y para tratar la verdad que debo digo a vuestra Magestad que son los mejores clérigos que tengo en mi Ovispado dado caso que no saben mucho por no haber estudiado facultades mayores pero en lo que toca a hazer doctrina y vivir sin escandalo y saber la lengua general y vivir sin menos nota hacen lo que deben (Citado en Lisson Cháves 1944, 10:824).

Le sugirió a su rey considerar cuidadosamente si valía la pena sacar a dichos hombres del sacerdocio, dado que podrían decidir inclinarse a peores propósitos, habiendo descubierto que la vida virtuosa no les reportaba nada. Es más, relativamente estos hombres no tenían ambición — Lartaún se refería a las actividades comerciales (“tratos y grangerías”) de las que él mismo fue acusado—, y los pueblos nativos les eran especialmente leales. Finalmente, Lartaún concluye,

dellos no se debe presumir lo que de confesos [*i.e.* conversos] y moriscos por que estos tales tienen ley o secta a lo que dicen rrebelada a que estan con mucha porfia obedientes los unos a la de Moysen (sic) y los otros a la de Mahoma

³² Según Fletcher (1992: 168), “un gran número de personas, tal vez de 100,000 a 150,000 en la región, fueron reubicadas a la fuerza en otros lugares” de España. Esto acabó con la rebelión de Alpujarras, “pero solo al costo de difundir el problema morisco a través del reino de Castilla”. La expulsión de los moriscos vino detrás, entre los años 1609-1614, y “se calcula que algo así como 300.000 gentes fueron expulsadas” de España.

y los naturales desta tierra ninguna tuvieron a que puedan estar tan afectados y vendidos como ellos a la suya y asi a mi poco entender y juicio no se debe tener tanto recelo destos mestizos como de los confesos y moriscos (Citado en Lisson Cháves 1944, 10:824).

El obispo Lartaún, como modesto etnógrafo de la religión, analiza las cosas desde la perspectiva de su monarca: la de vencer a aquellos que se rebelan contra el cristianismo. La segunda sublevación de Alpujarras estaba aún fresca en la mente de Felipe II. Su deseo de reprimir las ambiciones y frustrar las carreras de los mestizos puede, por lo tanto, ser visto como parte de una medida de fuerza más amplia sobre todos los conversos recientes. Esto que puede ser “raza” en la época, es sobre todo política imperial en un momento de máxima tensión entre la monarquía cristiana española y su rival islámica otomana. Sin lugar a dudas, la construcción de los mestizos y otros grupos constituyó un proceso social que al mismo tiempo fue extremadamente local y estuvo vinculado a un horizonte histórico de rivalidades imperiales — religiosas, políticas, militares, y económicas—.

En conclusión: he sugerido un marco para comprender el racismo español-americano del siglo XVI y XVII, ubicándolo en su contexto local e imperial, y enfatizando no sólo la ascendencia española, amerindia o africana, sino también la (im)pureza de sangre y la política de evangelización cristiana de judíos y musulmanes. Tenemos mucho por aprender acerca de las formas de discriminación durante las primeras épocas del Perú y la Nueva España coloniales —particularmente en lo que respecta a la deshumanización de aquellos de ascendencia africana o afroperuana a quienes alude Garcilaso—. El temor a la negrura parece haber cobrado mayor importancia en el siglo XVIII, cuando los miedos paradigmáticos anteriores a aquéllos de sangre judía/conversa perdieron notoriedad. Esto no quiere decir que no existiera temor a la negrura anteriormente. Por ejemplo, en una petición hecha en Cusco en 1654 Juan Francisco de Morales se quejaba de que un funcionario local le había quitado sus armas y luego encarcelado por tener el cabello negro ensortijado.³³ El oficial estaba cumpliendo órdenes que venían desde arriba —“que ningun mulato ni negro truxese espada ni otras armas”—, y para él Morales tenía ascendencia africana. Este caso que suena similar a la práctica de “*racial profiling*” en los Estados Unidos contemporáneos, también es diferente. Los testigos que declararon en favor de Morales enfatizaron la legitimidad de su

³³ Archivo Regional del Cusco, Corregimiento, Causas ordinarias, legajo 14 (1651-54), expediente 283 (1654), “Autos de información que presenta Juan Francisco de Morales, natural de Los Reyes, declarando no ser mulato ni negro, y ser hijo de españoles”.

nacimiento y Morales ganó el caso porque fue categórico al señalar que era el “hijo legítimo de [...] españoles”.³⁴ Este incidente de racismo estuvo inscrito en las nociones de descendencia, apariencia e (i)legitimidad cuyas conexiones conceptuales todavía no comprendemos.³⁵

Historizar la raza no significa negar las continuidades que existen entre prácticas contemporáneas y anteriores. Por supuesto existen. Pero imponer nociones contemporáneas de raza para interpretar las formas de discriminación colonial, puede conducirnos a ignorar los procesos de creación de diferencias y separación que queremos comprender. Por ejemplo, desconocer la importancia de la conversión nos puede llevar a pensar que la diferencia entre los esclavos africanos y los tributarios andinos era mayor que entre la que existía entre judíos ibéricos y los “cristianos viejos”. Y en cambio, parece ser que africanos y andinos tenían más en común (por lo menos en ciertas circunstancias históricas) de lo que pensamos (cf. O’Toole 2001). Y los españoles (un término con frecuencia empleado en la historiografía de manera equivocada como sinónimo de “blanco”) podrían haber tenido mucho *menos* en común entre sí de lo que pensamos, llegando incluso a percibirse mutuamente como salvajes. Los vascos, por ejemplo, eran considerados por otros españoles como transhumantes, mientras que otros europeos del siglo XVI consideraban a los españoles como “los más mezclados, los más indefinidos, los más bastardos” (Jones y Stallybrass 1992: 159-160).

Es mucho más fácil, dadas las fuentes disponibles, considerar las cosas desde la perspectiva de la pequeña élite³⁶ y olvidar que las fuentes cuentan sólo una parte de historias mucho más complejas. Sin duda, aquí también estoy contando una historia sesgada, sobre todo si tomamos en cuenta los términos que quechua, aimara y puquina y los africanos y sus descendientes podrían haber empleado en el Cusco del

³⁴ Según un testigo, Morales era “hijo legítimo de [...] españoles y vecinos de la ciudad de Los Reyes, y como a tal su hijo legítimo les vio criarlo y alimentarle y reconocerle por tal llamándole de hijo y él a ellos de padres, por cuya causa sabe que... no es mulato sino español hijo de españoles”.

³⁵ Llama la atención lo inusual de la legitimidad en el Cusco de mediados de la colonia en los registros parroquiales disponibles en el Archivo Arzobispal del Cusco, tema aún no investigado. Acerca de la ilegitimidad en Lima a mediados de la colonia, véase Mannarelli (1993).

³⁶ Las llamadas *pinturas de castas* del siglo XVIII nos brindan un buen ejemplo. Los estudios recientes indican que muchos de estos cuadros fueron hechos para una élite española; véase Katzew 2004; Carrera 2003; Estensoro 2000. Tal como señala Cope, “[n]osotros no deberíamos asumir que los grupos subordinados son receptores pasivos de la ideología de la élite” (1994: 4).

siglo XVI para referirse a sí mismos y a quienes intentaban dominarlos. En ocasiones podemos vislumbrar sus términos en los archivos coloniales: por ejemplo, *puka kunka* (“cuello colorado”), que aparece en las fuentes de fines del siglo XVIII, alrededor de la época de la rebelión de Túpac Amaru, y que parece haber sido un apodo quechua para referirse a los españoles.³⁷ En su contribución a esta compilación, Sinclair Thomson analiza el uso de este y otros términos subalternos durante un período de crisis profunda para analizar las formas andinas de identidad colectiva a finales del siglo XVIII. ¿Cómo se llamaban a sí mismos los pueblos que los españoles llamaron indios, negros o castas y qué tipos de distinciones trazaban ellos? Estas nociones apenas han comenzado a ser investigadas.³⁸ Aunque los archivos ofrezcan pocas evidencias vale la pena formular las preguntas.

Bibliografía citada

- ACOSTA, José de
2002 [1590] *Natural and Moral History of the Indies*, ed. Jane E. Mangan. Durham: Duke University Press.
- ANDERSON, Perry
1979 *Lineages of the Absolutist State*. New York: Verso.
- BENNETT, Herman L.
2003 *Africans in Colonial Mexico: Absolutism, Christianity, and Afro-Creole Consciousness, 1570-1640*. Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press.
- BOWSER, Frederick P.
1974 *The African Slave in Colonial Peru, 1524-1650*. Stanford: Stanford University Press.
- BURNS, Kathryn
1998 “Gender and the Politics of Mestizaje”, *Hispanic American Historical Review* 78 (1): 5-44.

³⁷ Acerca de la complicada definición de “español” desde una perspectiva indígena, véase Szeminski (1987) y Thomson en este volumen.

³⁸ Para excelentes estudios que siguen estas líneas, véase O’Toole (2001), Lokken (2001), Graubart (2004). Graubart empieza con la figura de un “sirviente indio, mestizo joven” que aparece en el censo de Lima de 1613 y pasa a examinar el término “mestizo/a en hábitos de indio/a” y el vestido como marca de identidad.

CARRERA, Magali M.

- 2003 *Imagining Identity in New Spain: Race, Lineage, and the Colonial Body in Portraiture and Casta Paintings*. Austin: University of Texas Press.

CASAS, Bartolomé de las (Comp.)

- 1989 *El Diario del Primer Viaje de Cristóbal Colón a América 1492-1493*. Trascrito y traducido por Oliver Dunn y James E. Kelley, Jr. Norman: University of Oklahoma Press.

COPE, R. Douglas

- 1994 *The Limits of Racial Discrimination: Plebeian Society in Colonial Mexico City, 1660-1720*. Madison: University of Wisconsin Press.

CORTÉS, Hernán

- 1986 *Letters from México*. Traducido y editado por Anthony Pagden. New Haven: Yale University Press.

COVARRUBIAS HOROZCO, Sebastián de

- 1989 [1611] *Tesoro de la lengua castellana o española*, Martín de Riquer (ed.) Barcelona: Editorial Alta Fulla.

DURÁN, Diego

- 1994 *History of the Indies of New Spain*, Doris Heyden (trad.). Norman: University of Oklahoma Press.

ELLIOTT, John Huxtable

- 1963 *Imperial Spain 1469-1716*. New York: St. Martin's Press.

ESTENSORO, Juan Carlos

- 2000 "Los colores de la plebe: razón y mestizaje en el Perú colonial". En: *Los cuadros de mestizaje del Virrey Amat: La representación etnográfica en el Perú colonial*. Lima: Museo de Arte de Lima.

FIELDS, Barbara J.

- 2001 "Whiteness, Racism, and Identity". *International Labor and Working-Class History* 60: 48-56
- 2003 "Of Rogues and Geldings". *American Historical Review* 108 (5): 1397-1405.

FLETCHER, Richard

- 1992 *Moorish Spain*. Berkeley: University of California Press.

FLOYD-WILSON, Mary

- 2003 *English Ethnicity and Race in Early Modern Drama*. New York: Cambridge University Press.

GRAUBART, Karen

- 2004 "Hybrid Thinking: Bringing Postcolonial Theory to Colonial Latin American Economic History". S. Charusheela and Eiman Zein-Elabdin (ed.), *Postcolonialism Meets Economics*, pp. 215-234. New York: Routledge.

GREENE, Roland

- 1992 "'This Phrasis is Continuous': Love and Empire in 1590". *Journal of Hispanic Philology* 16 (3): 237-252
- 1999 *Unrequited Conquests: Love and Empire in the Colonial Americas*. Chicago: University of Chicago Press.

GOSE, Peter

- 2002 "Priests, Petty Disputes and Purity of Blood: Unauthorized Threats to Old Christian Status in 17th Century Lima". Ensayo no publicado.

HESS, Andrew C.

- 1968 "The Moriscos: An Ottoman Fifth Column in XVI-Century Spain". *American Historical Review* 74: 1-25.

JONES, Ann Rosalind y Peter STALLYBRASS

- 1992 "Dismantling Irena: The Sexualizing of Ireland in Early Modern England". En Andrew Parker *et al.*, *Nationalisms and Sexualities*, pp. 157-171. London: Routledge.

KATZEW, Ilona

- 2004 *Casta Painting: Images of Race in Eighteenth-Century Mexico*. New Haven: Yale University Press.

KONETZKE, Richard

- 1953 *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810*. Volumen 1. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

LISSON CHÁVES, Emilio

- 1944 *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú, que se encuentran en varios archivos*. Número 10. Sevilla: Escelicer.

LOCKHART, James

- 1968 *Spanish Peru 1532-1560: A Colonial Society*. Madison: University of Wisconsin Press.

LOKKEN, Paul

- 2001 "Transforming Mulatto Identity in Colonial Guatemala, 1670-1720". *The Americas* 58 (2): 175-200.

- LÓPEZ MARTÍNEZ, Héctor
1964 "Un motín de mestizos en el Perú (1567)". *Revista de Indias* 24: 367-281.
- MANNARELLI, María Emma
1993 *Pecados públicos: La ilegitimidad en Lima, siglo XVII*. Lima: Ediciones Flora Tristán.
- MANRIQUE, Nelson
1993 *Vinieron los Sarracenos: El universo mental de la conquista de América*. Lima: DESCO.
- MARTZ, Linda
2003 *A Network of Converso Families in Early Modern Toledo*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- MAZZOTTI, José Antonio
1996 *Coros Mestizos del Inca Garcilaso: Resonancias Andinas*. Ciudad de México y Lima: Fondo de Cultura Económica.
- MÖRNER, Magnus
1970 *La corona española y los foráneos en los pueblos de indios de América*. Estocolmo: Instituto de Estudios Ibero-Americanos.
- NIRENBERG, David
2003 "Enmity and Assimilation: Jews, Christians, and Converts in Medieval Spain". *Common Knowledge* 9 (1): 137-155.
- O'TOOLE, Rachel Sarah
2001 "Inventing Difference: Africans, Indians, and the Antecedents of 'Race' in Colonial Peru (1580s-1720s)". Tesis doctoral, Universidad de Carolina del Norte en Chapel Hill.
Real Academia Española
1979 [1726-1739] *Diccionario de autoridades*. Madrid: Gredos.
- SAID, Edward
2003 [1979] *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- SCHWARTZ, Stuart B. y Frank SALOMON
1999 "New Peoples and New Kinds of People: Adaptation, Readjustment, and Ethnogenesis in South American Indigenous Societies (Colonial Era)". *Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, volumen III, parte 2. New York: Cambridge University Press.

SICROFF, Albert A.

- 1985 *Los estatutos de limpieza de sangre: Controversias entre los siglos XVI y XVII*. Madrid: Taurus Ediciones, S.A.
- 2000 "Spanish Anti-Judaism: A Case of Religious Racism". En: Carlos Carrete Parrondo *et al.* (eds.), *Encuentros and Desencuentros: Spanish Jewish Cultural Interaction throughout History*, pp. 589-613. Tel Aviv: University Publishing Projects.

SILVERBLATT, Irene

- 2000 "New Christians and New World Fears". *Comparative Studies in Society and History* 42 (3): 524-46.

STOLCKE, Verena

- 1994 "Invaded Women: Gender, Race, and Class in the Formation of Colonial Society". En: Margo Hendricks y Patricia Parker (eds.), *Women, "Race," and Writing in the Early Modern Period*, pp. 272-286. New York: Routledge.

SZEMINSKI, Jan

- 1987 "Why Kill the Spaniard? New Perspectives on Andean Insurrectionary Ideology in the 18th Century". En: Steve J. Stern (ed.), *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*. Madison: University of Wisconsin Press.

VEGA, GARCILASO de la

- 1991 *Comentarios Reales de los Incas*, Carlos Aranibar (ed.), 2 vols. Lima: Fondo de Cultura Económica.
- 1951 *The Florida of the Inca*. John y Jeannette Varner (trad.). Austin: University of Texas Press.

WILLIAMS, Raymond

- 1976 *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. New York: Oxford University Press.

¿Hubo raza en Latinoamérica colonial?

Percepciones indígenas de la identidad colectiva en los Andes insurgentes*

Sinclair Thomson

Si algo ha demostrado la inmensa literatura sobre “raza” en las ciencias sociales del siglo XX, es que la categoría en sí es extremadamente esquiva, resistente hasta a los más enérgicos esfuerzos para contener su potencia semántica. Es más fácil desarmarla que emplearla en una interpretación estable y significativa; los esfuerzos por desplazarla completamente de los discursos académicos y populares han tenido sólo éxito parcial, e incluso a veces han incrementado su difusión. Una manera en la que los críticos han cuestionado el pensamiento racista es través del intento quitarle a la raza su aura de “naturalidad”. Esto se ha intentado, primero, señalando que “raza” es una categoría que existe en el discurso cultural más que un fenómeno natural inherente a la identidad humana y científicamente verificado. En este sentido, de-construir es desnaturalizar. Segundo, los historiadores han tratado de demostrar cómo las ideas de raza se han generado y transformado en conexión con los procesos significativos de la historia mundial (especialmente en los períodos de colonización, esclavitud e “Ilustración”). En este sentido historizar es también desnaturalizar.

En la historiografía de las Américas, los historiadores coloniales con frecuencia han recurrido abiertamente al lenguaje de raza. El supuesto es que el lector va a entender lo que se quiere decir, aceptando el lenguaje racial como inofensivo o como un medio adecuado de expresión. Por eso muchos historiadores sea que escriban en español o en inglés, narran la historia colonial con términos de identidades raciales, divisiones raciales y mezcla racial. Esto se hace sin haber cuestionado las categorías, su validez histórica y, como Kathryn Burns argumenta en su ensayo en este libro, sin preguntarse sobre la importancia de la historia colonial para entender el racismo pasado y presente.

* El autor agradece particularmente a Marisol de la Cadena, Ada Ferrer, Laura Gotkowitz y Seemin Qayum por sus comentarios sobre anteriores versiones del texto. María Cristina Soriano hizo la primera traducción al castellano.

Es importante señalar que cuando se ha historizado, han resultado posiciones diferentes, cuyas discrepancias han sido raramente abordadas. Una de las posiciones sostiene que las nociones contemporáneas o “modernas” de raza no emergieron sino hasta la última parte del siglo XVIII, con el resquebrajamiento de los estamentos feudales y la ortodoxia teológica, el desarrollo de la clasificación científica ilustrada, o la expansión de la esclavitud atlántica. Otra propuesta afirma que las nociones modernas de raza emergieron en el siglo XIX con la teoría darwinista, la reconsolidación de las jerarquías sociales dentro de los nacientes estados-naciones, y como consecuencia de la abolición de la esclavitud.

En ambos casos, la noción “moderna” es contrastada con nociones más tempranas de identidad colectiva. Frecuentemente, se supone que hay un contraste entre una versión cultural temprana (y según algunos, más fluida) y una definición de raza tardía ‘naturalizada’ (y según los mismos, más rígida). El período anterior puede ser visto como carente de discurso “racial”, con las diferencias sociales determinadas por elementos como la religión y con la jerarquía social definida por la razón, la alfabetización y otros signos de la civilización.

Otras explicaciones reconocen una pre-historia de raza o elementos que caracterizan un pensamiento proto-racial antes de la era “moderna”. En esta perspectiva, por ejemplo, la doctrina de la “limpieza de sangre” en la península ibérica del siglo XV reformuló las diferencias religiosas, desarrollando el escenario para el proceso de “racialización” en la América hispánica colonial.¹ Así, la concepción más temprana está definida genealógicamente a través metáforas de sangre y linaje y localizada en la administración de sujetos colectivos. La concepción “moderna” es formulada usando una clasificación científica enmarcada en términos de la biología física y de la fisonomía, y localizada en los cuerpos de sujetos individuales.

Percatándose de distinciones de este tipo, los historiadores del período moderno temprano (de fines del siglo XV a mediados del siglo XVIII aproximadamente), así como del período moderno (de fines del siglo XVIII en adelante) logran ponerse de acuerdo en varios aspectos. La tarea historizante está justificada debido a que

¹ Nirenberg (2000), comentando el extenso debate sobre los orígenes medievales del antisemitismo moderno, argumenta que el concepto de raza puede ser relevante para entender sociedades premodernas. En la Europa medieval, como la doctrina de “pureza de sangre” lo demuestra, hubo intentos de “naturalizar” las jerarquías sociales, legitimándolas a través de ideas de reproducción.

entre un período y el otro se pueden establecer diferencias importantes. La etapa de la difusión de la Ilustración, el desarrollo del capitalismo, la expansión imperial global y la formación de las naciones-estados que ocurre a inicios del siglo XIX puede cargar el peso histórico de la difusión de la jerarquía racial “moderna”.

Se han propuesto posiciones alternativas, pero éstas han ganado poco terreno. Los argumentos de que Occidente estuvo siempre marcado por la discriminación racial o que el racismo existía antes del período “moderno” han encontrado poca aceptación académica (ver Davis 1966; Hannaford 1996; Sweet 1997).² La visión de que el racismo científico tuvo lugar primero en la América colonial, antes que en Europa, es todavía nueva y no ha sido discutida. Cañizares-Esguerra (1999, 2001) insiste en la originalidad de esta invención intelectual, aunque admite que el discurso racial científico de los criollos Americanos emigrados fue periférico y poco considerado en Europa. Pero asumir que, en general, el pensamiento ilustrado europeo sobre raza no se alimentó de los escritos de estos Americanos sería un error. Siguiendo a Cañizares-Esguerra, podría ser que la filosofía medieval y renacentista del Nuevo Mundo fuera repudiada por la Europa del siglo XVIII. Pero, como Qayum (2002) ha demostrado en el caso de Alcides D’Orbigny, los cronistas y observadores del Nuevo Mundo bien pudieron haber ejercido influencia en la ciencia racial Europea.

La primera ola de colonialismo europeo y el contexto hispanoamericano no han sido valorados o tratados en términos simplistas dentro de gran parte de la historiografía occidental sobre raza. Desde la historiografía del mundo atlántico, este período ha sido frecuentemente denominado como premoderno, y el racismo ha sido entendido más como una patología europea o norteamericana, que como un mal latinoamericano.³ En ambos casos, se supone que los efectos del desarrollo “moderno” se expanden desde la metrópoli, antes que emerger en la periferia o como resultado de una dialéctica

² Ver, además, otras contribuciones al *William and Mary Quarterly*, vol. 54 no. 1, de 1997.

³ Dos importantes trabajos con objetivos comprensivos o sintéticos ilustran este punto. Hannaford (1996) observa las ideas raciales como generadas enteramente dentro de un Occidente en el que España y Portugal son intelectualmente periféricos, y como emergentes de un período “moderno” asociado con la ciencia ilustrada. Fredrickson (2002) le da mayor importancia a la influencia del contexto ibérico medieval y temprano moderno como fuente del racismo occidental. Sin embargo, su argumento general que el racismo moderno o está cifrado por el color (el blanco por encima del negro) o es anti-semítico no da espacio para mucha reflexión sobre el papel de la conquista colonial y la dominación de los pueblos indígenas en América.

compleja entre las dos. Sin embargo por casi tres siglos antes del advenimiento de la “modernidad” Ilustrada, la revolución industrial, y el liberalismo en el atlántico norte, los escritores ibéricos discutieron sobre la identidad colectiva y la otredad en el contexto de colonización, construcción del estado, esclavitud y pensamiento científico. Construyeron argumentos más allá de nociones de linaje, estirpe, y sangre en sentido abstracto. Entre los primeros escritos de Cristóbal Colón sobre la naturaleza de los habitantes del Nuevo Mundo, se encuentran observaciones referentes a las diferencias fenotípicas. Fray Bernabé Cobo ([1653] 1890), quien escribió de principios a mediados del siglo XVII en el Perú, mostró agudo interés en los atributos fenotípicos, incluyendo el color y su transmisión a través de las generaciones. La segunda y la tercera parte de su *Historia del Nuevo Mundo* (1653) fueron tituladas: “De los nombres con que llamaron a los naturales de las Indias, y del color que todos ellos tienen” y “De la disposición, talle y facciones de los indios”. Lo que Pagden (1982) ha denominado los orígenes de la etnología comparativa, refiriéndose al contexto colonial hispanoamericano, ha estado curiosamente ausente o disminuido en las discusiones noratlánticas sobre la emergencia del discurso racial.⁴

Estas preocupaciones no eran exclusivas de las elites intelectuales. Eran evidentes en aspectos más cotidianos de la vida colonial, en los esquemas administrativos y en los discursos públicos. En México, surgió un lenguaje elaborado para clasificar la multitud de tipos sociales producto de las uniones sexuales intergeneracionales de las gentes de origen europeo, indio y africano. Las clasificaciones dependían, en principio, en los criterios biológicos de ascendencia, y en parte se formaban de acuerdo a la apariencia personal, incluyendo aspectos corporales. De acuerdo a Douglas Cope (1994: 24), lo que se ha llamado “sistema de castas” se desarrolló durante el siglo XVII, y fue institucionalmente establecido en la ciudad de México hacia la mitad de dicho siglo. Esto, de nuevo, complica la idea de que las nociones raciales “modernas” fueron un fenómeno de los siglos XVIII y XIX.

Hay, entonces, una serie de problemas con los supuestos comunes sobre “raza” y “modernidad” en el mundo atlántico. Primero, la idea de una división temporal entre los entendimientos “culturales”

⁴ Sobre proto-antropología en América hispánica, ver Pagden (1982); Schwartz, ed. (1994); MacCormack (1999); Cañizares-Esguerra (1999, 2001); Mignolo (2003). Esta disociación clásica antropológica entre los tratamientos de “raza” en lugares con grandes poblaciones afro-americanas y “etnicidad” en lugares con grandes poblaciones indígenas ha sido criticada por Wade (1997).

y “biológicos” de raza es demasiado simplista. Con una atención más cuidadosa, podemos encontrar un campo discursivo bastante más complejo tanto en el período anterior así como en el supuesto período “moderno”. Así como las nociones de reproducción y herencia de características físicas alimentaron el pensamiento temprano, las nociones de linaje y sangre fueron empleados en especulaciones más tardías. Si bien han ocurrido cambios significativos entre los tiempos coloniales y contemporáneos, éstos se dieron a lo largo de un proceso complejo y paulatino, y no en una transición abrupta o en un quiebre epistémico. En vez de asumir *a priori* que Latinoamérica colonial se mantuvo a los márgenes de la conciencia y de la formación “moderna”, deberíamos pensar más sobre cómo la conquista y la dominación colonial en la América hispánica le dieron forma a las ideas Europeas y Americanas de raza.

Un segundo problema es que raza no depende sólo de la distinción entre linaje y biología. Aun cuando aceptemos críticas deconstructivas de la ciencia racial y reconozcamos que raza no mantiene un significado estable históricamente, esto no disminuye el poderoso sentido de identidades colectivas producidas por la historia de la conquista, la colonización y la esclavitud en América. Estas identidades – aun cuando sean percibidas como culturales o étnicas, en vez de raciales – se pueden conectar a categorías raciales conocidas, pues estas se han superpuesto por mucho tiempo con categorías, provenientes de otros imaginarios clasificatorios como “castas” o “clanes”, “gentes”, “pueblos” o “naciones”. En Latinoamérica colonial, por ejemplo, el término “nación” podía ser aplicado a grupos étnicos particulares o grupos políticos regionales (de los cuales los Inka eran sólo uno), y también, más flexiblemente, a la categoría genérica “Indios”. Esta superposición entre “raza” y “nación” supone la ascendencia y el origen territorial común de los indios, en distinción de los españoles y de los negros.⁵ Se suele pensar que las nociones de identidad “racial” en nuestro tiempo son más pronunciadas en Norte América que en el Sur. Sin embargo, la cercanía semántica entre categorías raciales y categorías étnicas es significativa en diferentes regiones de Latinoamérica donde las identida-

⁵ Cobo ([1653] 1956: 11-12) generalmente emplea un sentido más particular de “nación”. Sin embargo se desliza hacia una noción más integral de las “diferentes naciones del hombre” cuando hace referencia a los españoles blancos, los negros de Guinea y los nativos de las tierras americanas. Cf. Guaman Poma de Ayala ([1615, 915 (929)] 1980, III: 857-858): “Castilla es de los españoles y las Indias es de los indios y Guinea es de los negros... Que bien puede ser esta ley porque un español al otro español, aunque sea judío o moro, son españoles, que no se intromete a otra nación”.

des colectivas formadas a partir de la historia colonial continúan estructurando ideologías, jerarquías y conflictos.⁶

El problema con las afirmaciones simples o con las negaciones acerca de la realidad histórica y la validez analítica de “raza” es que el término carga múltiples connotaciones. Los mismos debates actuales reflejan complejidades históricas que no podemos ignorar con nociones de “modernidad” o supuestos fáciles acerca de la novedad del presente. Un examen histórico detallado muestra ambigüedades, y revela resonancias entre reflexiones tempranas y tardías, aun cuando el sujeto significado haya cambiado (por ejemplo, de judíos ibéricos o musulmanes a indios americanos o negros). Aun cuando el lenguaje pueda haber cambiado (para darle más énfasis al color, o para generar modos más sofisticados de clasificación), el cambio podría ser más bien relativo, existiendo aún un conjunto de supuestos mucho más estable y continuo sobre aquél al que el significado designa.

Mi propuesta en este ensayo es reconsiderar la noción de raza y el discurso racial en Latinoamérica colonial dentro de un marco amplio de percepciones de identidad y diferencia colectiva. No hacer esto conduce a una simplificación excesiva y sustancial de la historia colonial americana así como de la historia del discurso racial, a cambio de preservar las narrativas □frecuentemente simplistas, si no dudosas□ del dinamismo histórico Europeo. Mi objetivo no es probar que el pensamiento racial contemporáneo se consolidó y operó en Latinoamérica colonial. Más bien, deseo identificar algunos elementos de ese pensamiento, situándolos en un campo discursivo más amplio sobre el cual las identidades sociales fueron percibidas, constituidas, reproducidas y transformadas de maneras mucho más complejas de las que estamos acostumbrados a imaginar.

Quizá la contribución más valiosa del reciente trabajo cultural sobre raza e identidad es su atención a las formas y construcciones discursivas, esto es, a problemas referentes a las categorías y al lenguaje (sus causas y efectos también) que son empleados cuando se trata de raza. Mucha de la energía política del trabajo reciente ha sido destructiva y dirigida a (o en contra de) discursos e instituciones,

⁶ Sobre conceptos de raza y etnicidad en Latinoamérica, así como sus asociaciones con origen geográfico, ver Wade (1993). Sobre nociones modernas tempranas de “nación” y raza, cf. Hudson (2000) quien ve una distinción más clara entre estas dos categorías de la que establezco. El libro de Appelbaum *et al.* (2003) analiza temas de raza y nación posterior al período colonial que consideramos aquí.

pensadores y textos asociados con la dominación. Estos análisis culturales han conducido a afirmaciones sobre la construcción discursivo-institucional de las identidades subalternas; pero la investigación empírica sobre sensibilidades raciales de los sujetos subalternos mismos ha estado ausente. Para entender la formación histórica de las identidades, se necesita complementar los estudios de las elites e intelectuales con estudios sobre actores subalternos y de las maneras en que las nociones sobre identidades colectivas (de sí mismos y de los otros) se forman y reconfiguran según condiciones culturales, políticas, económicas y demográficas. Este ensayo intenta subrayar algunas de las percepciones de identidad y diferencia colectivas que tenían esas “personas llamadas indios”, en palabras del narrador anónimo del manuscrito de Huarochirí del siglo XVII.⁷

El ensayo sobre raza y religión que Kathryn Burns incluye en este volumen permite tomar considerar la constitución de un nuevo orden colonial en la América hispánica del siglo XVI. Este ensayo en cambio se ubica en el siglo XVIII cuando el orden colonial se enfrentaba con grandes retos. Este es un período importante, primero, en términos del debate sobre periodización. Para finales del siglo XVIII, ¿hasta qué punto empieza a circular un discurso racial nuevo o “moderno”? Pongo atención especial en la insurgencia anticolonial, que podría ser descrita como una situación excepcional aunque en el siglo XVIII, los Andes se vieron sacudidos una y otra vez por movilizaciones populares y conspiraciones que socavaron la estabilidad de gobierno colonial español. Mi objetivo no es afirmar que el momento insurgente fue representativo de todas las dimensiones de la sociedad colonial tardía. Fue, sin embargo, un fenómeno crítico que marcó la historia colonial tardía y expuso los aspectos más importantes de las relacio-

⁷ Dado su origen colonialista y su estigma, hay buenas razones para no emplear el término “indio”. Yo lo utilizo porque no hay alternativas que no sean igualmente problemáticas y porque fue y sigue siendo un término común en Latinoamérica. En el período colonial, el término era usado por los oficiales del Estado y de la iglesia, las elites y, en algunos contextos, por los mismos “indios”. Hacía referencia a personas quienes se suponía descendían de los habitantes originales de América en tiempos de conquista. Tales personas fueron asignadas a una jurisdicción legal separada de los españoles, debían pagar tributos especiales (en dinero, especie o trabajo), y pertenecían a comunidades rurales o a pueblos y parroquias especialmente diseñados para ellos. Para un informe sobre los dos términos “indios” y “naturales” — que un observador de mediados del período colonial denominó como “modernos y postizos, inventados desde que se descubrió esta tierra” —, ver Cobo (1983 [1653]: 8-9). También empleo el término de acuerdo a los esfuerzos contemporáneos de intelectuales indígenas por reapropiarse del lenguaje colonial y revalorizar la identidad asociada con él.

nes sociales y de la conciencia social popular en los Andes durante este tiempo. La insurgencia puede ser entendida, como Ranajit Guha lo ha sugerido, como un reflejo significativo de la conciencia subalterna; pero siguiendo la noción de “crisis como método” de René Zavaleta Mercado, también presenta una mirada sobre las relaciones sociales en una coyuntura clave, siguiendo.⁸ Si la “racialización” – en el sentido del discurso biológico y fenotípico – apareció o se consolidó en este período, se podría encontrar evidencias de esto en estos momentos de antagonismo político y social.

Identidad e insurgencia

Teniendo en cuenta el momento de la rebelión, ¿qué podemos aprender acerca de las percepciones de las identidades colectivas que tenían los indígenas de sí mismos y de los otros? El foco de mi análisis es la insurrección anti-colonial de 1780-1781, convencionalmente asociada con el líder cusqueño José Gabriel Condorcanqui que emergió como el redentor Inka Túpaj Amaru, pero también consideraré otros casos de levantamientos del XVIII. Geográficamente, el locus principal es la región de La Paz, donde Julián Apaza, quien tomó el nombre Túpaj Katari, lideró las fuerzas de las comunidades aymaras. Esta zona terminó convirtiéndose en el principal teatro militar de 1781. Completando mi análisis me referiré a otras conspiraciones regionales y movimientos insurgentes del sur de los Andes.

De ninguna manera quiero insinuar que todos los insurgentes eran indios, pues la participación de criollos y mestizos en la movilización popular durante este tiempo fue preocupación estratégica importante y, en algunos casos, un hecho. Sin embargo, durante un largo período, desde 1730 hasta las guerras de independencia en 1820, los indios representaban la gran mayoría de los participantes en conspiraciones, revueltas y guerras que se expandieron a lo largo de los Andes. Como consecuencia, las dinámicas de insurgencia política tuvieron un significado muy fuerte en la sociedad indígena.

No trataré el tema de la identificación racial de forma aislada. Analizaré un campo más amplio dentro del cual ocurría la formación de la identidad colectiva. El significado del discurso racial puede ser apreciado mejor desde este punto de vista. Mi punto de partida son las categorías discursivas de la época, pero mi objetivo final es

⁸ Partiendo de la aproximación inicial de Guha (1999 [1983]), este trabajo trata la insurgencia no sólo como una manifestación de la conciencia subalterna sino como constitutivo de ésta. Ver Zavaleta (1983).

entender éstas en el contexto de la historia social y de las prácticas político-culturales andinas.

I. Los otros

¿Quiénes son los españoles?

El término “español” evocaba una identidad social vaga e indefinida y una categoría jurídica amplia en Latinoamérica colonial. En principio, el término expresaba una identidad compartida entre los europeos nacidos en la península ibérica y los criollos americanos. En un sentido legal, dado que la ley colonial establecía una separación formal entre la “república” de indios y la de los españoles, todos los sujetos (incluyendo los mestizos y negros) que no fueran miembros de la primera, podían ser considerados como parte de la última. En la práctica, la división entre españoles e indios no era tan estricta. Aunque la legislación colonial lo prohibía, a medida que avanzaba el período colonial, muchas personas clasificadas como “españolas” se asentaban en los pueblos de indios. Sin embargo, en el altiplano surandino, estos “españoles” casi nunca eran peninsulares, y raramente criollos. Solían ser más bien mestizos y cholos (ver la discusión sobre esto en las páginas que siguen) que se diferenciaban de la mayoría de miembros de la comunidad campesina y de los pocos indígenas nobles que vivían dentro de la jurisdicción del pueblo de indios. Frecuentemente estos mestizos y cholos eran personas que apenas habían dejado su propia identidad india o la de sus familiares, pero que continuaban atados al pueblo, a tierras, o a relaciones de parentesco local. Tomando ventaja de la relativa permeabilidad y plasticidad de la identidad española, algunos indios adoptaban normas culturales españolas — siendo el vestido la primera marca de distinción — con el objetivo de ganar exención del pago de los tributos al Estado y del servicio de la mita en las minas o fábricas textiles.⁹ Como resultado, si una persona era identificada (o no) como “español” dependía de las circunstancias y de las perspectivas.¹⁰

La insurgencia indígena de 1780-1781 tenía, a final de cuentas, a los “españoles” como sus principales adversarios. Los comunarios de Oruro, por ejemplo, creían que “los naturales quedarían libres de las pensiones

⁹ De acuerdo al diccionario aymara de Bertonio: “Llama también al español por su traje”; una mujer española “también la describen de la propia manera por el traje, y modo de vestir” (Bertonio [1612] 1984: I, 226).

¹⁰ Para más sobre identidad española y criolla, ver Pagden (1987); Kuznesof (1995); Schwartz (1995); Barragán (1996).

que cargaban y que para su efecto se matase a todos los españoles”; y “se prometían ser señores de todas las haciendas que poseían los españoles y que ya era el tiempo en que se acababa el gobierno de España” (Citado en Cajías 2005: 1258, 1260). Sin embargo, dadas las fronteras ambiguas de la identidad española, ¿de quiénes se hablaba? La respuesta a esta pregunta podía variar, pero claramente no sólo se trataba de europeos; “españoles” se refería a europeos y criollos.

Es también importante notar que el antagonismo no era orgánicamente predecible. A comienzos del siglo XVIII, las conspiraciones y movilizaciones anticoloniales habían asociado el “yugo de la opresión” con los españoles, criollos y europeos. Esto es cierto en el caso del movimiento de Juan Santos Atahualpa en la sierra y las regiones bajas del Perú, por ejemplo, así como en los levantamientos de Ambaná (al final de 1740 y principios de 1750) y Chulumani (1771) en la región de La Paz. En la década de 1770, circulaban profecías en los centros urbanos y comerciales anticipando el final del gobierno español. Sin embargo en otros casos, los opresores eran claramente chapetones nacidos en Europa, españoles peninsulares. En 1739 en Oruro, Juan Vélez de Córdoba se propuso unir a indios y españoles nacidos en América para expulsar a los europeos. Los levantamientos urbanos en La Paz, Arequipa y el Cuzco en las décadas de 1770 y 1780 eran, igualmente, en contra de los europeos.

No sólo como alianza política estratégica, Túpaj Amaru aspiraba a una nueva sociedad en la cual los indios, criollos, mestizos y zambos “vivamos como hermanos, y congregados en un cuerpo”.¹¹ Parece que contemplaba tempranamente un sentido peruano de identidad nacional basado en la convivencia dentro de una patria andina. Aunque también existía una tradición más radical de sentimiento anti-español, esto no era reflejo instintivo de los miembros de la comunidad campesina. La evidencia de 1780-1781 sugiere que los comunarios campesinos hicieron esfuerzos sostenidos para seguir la agenda de Túpaj Amaru de alianza con los criollos. Pero a pesar de sus intenciones, esa alianza finalmente fracasó. Con pocas excepciones, más allá del momento inicial en el que Amaru apareció como fuerza incontenible, los criollos no siguieron la causa del Inka. La polarización que surgió, la oposición entre insurgentes atacando españoles fue parte del curso de la guerra, es decir, producto, entre otras posibilidades, de un proceso militar y político particular. Aunque las fuerzas campesinas pelearon vigorosamente contra los españoles, sus campañas también fueron consistentes con la política tupamarista. El mismo Amaru había establecido que los criollos que no tomaran su lado serían considerados traidores, y los traidores serían un

¹¹ La frase proviene del edicto para la provincia de Chichas; ver Lewin (1967: 398).

blanco legítimo de sus tropas. Tal como un productor de coca interrogado en La Paz declaró: “El objeto que tocaron era acabar con todos los blancos, por haberse los españoles naturales [criollos] incorporado con los europeos, a quienes mandaba el Rey [Tupac Amaru] expulsar”. Aunque pasó a la historia como guerra de razas, no fue inicial ni inevitablemente tal. Pensarlo así lleva a malinterpretar la naturaleza política del conflicto.¹²

La polarización encontró expresión en la imagen que tenían los indios de los españoles como demonios, fuera de la comunidad cristiana humana. La violencia ritualizada era considerada necesaria para confrontar a los seres malignos en una guerra que no era sólo de naturaleza militar o política sino que estaba saturada de motivos espirituales. Más que modalidad pre-política, la batalla espiritual fue otro aspecto de la guerra como tal. No todos los españoles eran vistos como demoníacos; pero la mayoría se había convertido en tal debido a acciones inmorales y peligrosas, opuestas a la religiosidad que sostenía al movimiento insurgente.¹³

No es necesario tomar la identidad “española” como “racial”. Sin embargo, la equivalencia que hacían los insurgentes entre los españoles europeos y españoles americanos se ha prestado a pensar en la existencia de antagonismo racial durante la guerra. Hay, además, evidencia de que los insurgentes usaron un lenguaje racial más típicamente “moderno” durante la insurrección.

Caras blancas

Aunque la negritud era un hecho establecido en la percepción cultural ibérica antes del momento de la conquista, la blancura no lo estaba.¹⁴ El término “blanco” para referirse a la gente de ascendencia

¹² Este argumento está desarrollado con mayor amplitud en Thomson (2002). Ver también O’Phelan (1995: 118-121), quien brinda el testimonio de Diego Estaca.

¹³ Szeminski (1987) ha explorado con mucha imaginación el antagonismo hacia los “españoles” y los poderosos motivos detrás de la percepción de ellos como demonios, el mandato de destruirlos, la desecración de sus cuerpos, la negación a enterrarlos, y otras formas de deshumanización y violencia ritual. Su análisis necesita ser complementado prestando atención a las coyunturales dinámicas políticas y militares en el conflicto.

¹⁴ Los portugueses, posiblemente siguiendo las costumbres árabes, empezaron a referirse a los africanos del sub-Sahara como “negros” en el siglo XV. El término en inglés fue tomado de los lenguajes ibéricos a mediados del siglo XVI, y “mulatto” medio siglo más tarde. En Jamaica, los términos “mulatto”, “sambo”, “quadroon” y “mestizo” fueron todos tomados prestados del español. Ver Russell Wood (1995), Jordan (1968:61), Davis (1984: 331; 1966: 279), y Forbes (1988).

española, parece haber tenido poca vigencia durante la mayor parte del período colonial. Sin embargo, durante las décadas finales del siglo XVIII empezó a entrar en circulación. Entre el uso temprano de dicho lenguaje, un individuo podría ser denominado como “hombre blanco” o “sujeto de cara blanca”. No es sorprendente encontrar dicho lenguaje en situaciones de conflicto social. Se usaba en luchas de poder locales, en profecías apocalípticas durante la década de 1770, en conspiraciones al inicio del siglo XIX. En 1781, surgió una nueva variante entre los líderes insurgentes. Tanto Andrés Túpaj Amaru del Cusco como Túpaj Katari de La Paz hablaron, de forma burlona, de “blanquillos” o “señores blanquillitos”.

Este es un lenguaje de color, nuevo, que estaría asociado con el discurso fenotípico de los siglos XIX y XX. Es posible que la categoría de blancura se derivara de la clasificación racial ilustrada,¹⁵ y que tuviera circulación más intensa en el mundo atlántico de finales del siglo XVIII, en el momento de mayor expansión del comercio de esclavos africanos. Pero ¿era simplemente un lenguaje adicional para referirse a referentes conocidos? o ¿indicaba a nuevas condiciones, relaciones y percepciones sociales? ¿Cómo y por qué se habría usado esta terminología en los Andes de finales del siglo XVIII? Es necesario llevar a cabo un estudio empírico más profundo en otras áreas (especialmente las de las elites e intelectuales) para responder esto con mayor precisión. Sin embargo el uso popular muestra que el término “blanco” apareció sobre todo en situaciones de conflicto, y más dramáticamente en los momentos de polarización social y crisis colonial. El neologismo “blanquillo” se encuentra precisamente en la fase tardía de la insurrección de 1781, una vez que la mayoría de los criollos habían rechazado la alianza con los insurgentes indios. En general, cuando los indios se referían al otro o al adversario colonial, hablaban más frecuentemente de “españoles” que de “blancos”. Aunque el lenguaje de blancura sea un aspecto ubicuo en el discurso racial actual, durante el período colonial tardío en los Andes se usaba sólo de manera tentativa. El término “blanco” tenía valor semántico limitado. En parte era redundante, dado que en la existencia de la identidad de “español” asociaba criollos y europeos. Sin embargo, la categoría “español” podía contener más connotaciones que las de criollo o europeo. Incluía, al menos en principios legales, a todos aquellos que no fueran indios. La sobreposición de “blanco” y “español” abre el tema

¹⁵ Linneo en *Systema Naturae* (1735) clasificaba a los seres humanos en cuatro tipos de acuerdo al color de la piel, asociando lo blanco con lo europeo (*Europaeus albus*, *Americanus rubescus*, *Asiaticus luridus*, *Afer niger*). Ver Hannaford (1996: 203-204). Tal y como Cobo notó, los científicos naturalistas hispanoamericanos se fijaron en la blancura fenotípica de los europeos desde los inicios del siglo XVII. Sin embargo, el término “blanco” fue código racial para referirse los españoles en este período.

de los mestizos, castas y negros, aquellos que no eran “blancos” o que entraban incómodamente en el perfil social del español.

Mestizos y misturas

La identidad “mestiza”, como la de los españoles, era flexible y manipulada, generalmente por quienes buscaban liberarse de las obligaciones y del estigma adherido a los indios. Dependiendo de la región, los mestizos podían ser no sólo dueños de modestas propiedades en el campo, sino también residir ilegalmente en los pueblos de indios con la tácita aceptación de las autoridades coloniales y de los miembros de la comunidad. En algunas instancias, la separación entre mestizos y campesinos indios se borraba por lazos matrimoniales y de parentesco, o por pactos a través de los cuales los mestizos cultivaban tierras de la comunidad a cambio de entregar pagos tributarios. En otros casos, la línea entre el indio y el mestizo era aún más débil, marcada sólo por el vestido español y el uso de frases en castellano. Los administradores españoles también llamaban a estos individuos “cholos”. En principio, tales individuos podían ser descritos como “españoles”, pero en la práctica, para la mayoría de las autoridades regionales tal descripción hubiese sido risible.

Los indios. Igual como los españoles, expresaban hostilidad y desprecio para con los mestizos: su naturaleza era típica de personas de sangre impura y bastarda, contraria a la de los indios; eran proclives a los disturbios, a la violencia y a la altivez. Este discurso, sin embargo, surgía en momentos de conflicto. Bajo otras circunstancias, la coexistencia era estable, compartiendo la cultura rural andina (Barstow 1979). Si las condiciones eran propicias en las comunidades, indios y mestizos podían formar alianzas. Los mestizos podían ser útiles para acceder a los centros urbanos y a los medios culturales españoles – por ejemplo, cuando una comunidad necesitaba redactar una protesta legal en contra de un adversario local. Había también casos de agitadores mestizos que merodeaban comunidades buscando su apoyo en contra de oficiales coloniales poco legítimos.¹⁶

Esta ambivalencia de las relaciones de indios y mestizos era también evidente en momentos de insurgencia. Tanto en el Cusco como en La Paz, algunos mestizos se unieron al grupo de los que apoyaban a Túpaj Amaru; especialmente al principio, algunos sir-

¹⁶ Sobre la percepción y condición social de los mestizos y cholos, ver Barragán (1990, 1992), Bouysson-Cassagne y Saignes (1992), Ares (1997, 2000), Chambers (2003). También Burns, y de la Cadena en este volumen.

vieron como escribanos y consejeros entre los altos círculos de liderazgo. Según cálculos oficiales el número de cuadros mestizos era limitado, pero en la práctica debía haber habido cierta confusión con los líderes descritos como indios. Los miembros de la familia de Túpaj Amaru eran, ellos mismos, de ascendencia mixta, entendidos en el funcionamiento de la sociedad colonial española, e íntimos y socios de criollos. Bonifacio Chuquimamani, conocido como uno de los consejeros más radicales de Túpaj Katari, tomó el nombre de Manuel Clavijo durante la guerra y fue descrito por diferentes testigos como indio, cholo y mestizo. Al mismo tiempo, en los momentos más radicales, los campesinos insurgentes indios podían asociar a los mestizos con los españoles, marcándolos así como blanco de su ira. Durante la toma de La Paz, una carta atribuida a las comunidades de cuatro provincias declaraba que el objetivo era que “no haya mestizos ni para remedio” (Ballivián y Roxas 1977 [1872]: 135-136). Es importante notar no sólo que la categoría de mestizo podía abarcar una variedad de referencias en la gama de la percepción colonial de identidad, sino que éstas eran definidas políticamente.¹⁷

Categorías nativas

Hasta ahora me he referido sólo a los términos de identidad colectiva establecidos o emergentes, pero fácilmente comprensibles dentro del marco del discurso colonial español. Pero también había otras categorías producidas dentro de discursivos indígenas y, en algunos casos, escasamente conocidas por los españoles. El análisis del momento de crisis e insurgencia revela actitudes normalmente menos visibles de la vida cultural subalterna y permite descubrir valores de otra manera, intencionalmente ocultos. El análisis de este momento permite apreciar la manera en que la conciencia insurgente daba forma a nociones de diferencia social.

El término quechua “*viracocha*” fue aplicado a los españoles desde el siglo XVI y persiste hoy en día en las regiones rurales de los Andes. En la cosmología Inka, Viracocha era aparentemente adorado como una deidad creadora principal, y era el nombre del octavo Inka. Era, por lo tanto, un término cargado de honor y respeto. También ha sido interpretado como un término que reflejaba el reconocimiento indígena de estatus semi-divino o suprahumano a los extranjeros que establecieron su preeminencia en el Perú (Bertonio [1612] 1984: I,

¹⁷ Los negros y mulatos eran comparables en términos de su estatus ambiguo dentro de la sociedad colonial y su inestable identidad política. En relación con los insurgentes indios, su limitada identidad “española” pudo haberlos hecho a ambos más susceptibles a ser atacados o más atractivos como aliados potenciales.

226; II, 276). Aunque tal reverencia y miedo a los españoles existió inicialmente, comúnmente usado el término no implicaba la aceptación de la dominación española. En los primeros años de la década de 1750, los líderes rebeldes en Ambaná (provincia de Larecaja) organizaron a las comunidades de indios con el propósito de “acabar o dominar los viracochas”, manteniendo que “a fuerza de rigor harán vencimiento a todos... porque a ellos les toca el mandar”.¹⁸

Un término quechua menos común - “*pukakunga*”- describía a los oponentes de los insurgentes en 1781. Durante las negociaciones de paz, Andrés Túpaj Amaru amonestó audazmente a soldados arequipeños, mayormente mestizos y criollos: “Vmds. tienen la culpa de no acabar con todos los *pukakungas*. Algún día les pesará.” Literalmente “cuello rojo”, el *pukakunga* es un pájaro salvaje de garganta roja, conocido actualmente por los ornitólogos como “Spix’s guan” (*Penelope jacquacu*), que vive en los bosques tropicales bajos. La razón por la cual los europeos eran así descritos no es clara. ¿Por su apariencia exótica o su tendencia a formar grupos bulliciosas? ¿o por que el *pukakunga* era un pájaro que debía ser cazado, por su carne especialmente sabrosa? ¿era referencia la color de la piel del cuello? De cualquier modo mostraba desprecio al atribuirle animalidad al enemigo.

Otra categoría indígena empleada para describir a los españoles en 1781, que no aparece en otra documentación colonial, fue la de “*q’ara*”, significando desnudo, pelado o estéril. El término pudo haberse asociado a animales, pues a las llamas a las cuales no les crecía lana en la cara eran conocidas como *q’ara* en Bolivia y en Perú (Dransart 2002: 102-103). Sin embargo el significado más importante era el de deficiencia cultural. Los españoles eran pelados como los camélidos que carecían de lana o como las montañas y llanos estériles. Esto también implicaba una relación parasitaria con aquéllos que eran fértiles y productivos, los indios que proveían trabajo y recursos de los que los españoles vivían. Había una carga moral fuerte en el término, indicando que los españoles explotaban a los indios y no entablaban relaciones sociales y económicas de reciprocidad. De acuerdo a un testimonio tomado del insurgente de Oruro, Santos Mamani:

Era llegado el tiempo en que habían de ser aliviados los indios y aniquilados los españoles y criollos a quienes llaman *q’aras* (que en su idioma significa “pelados”), porque ellos sin pensiones ni mayor trabajo eran dueños de lo que [los indios] trabajaban bajo el yugo y apensionados con muchísimos cargos, y aquéllos lograbán de las comodida-

¹⁸ ANB Minas T. 127 No. 6/Minas Cat. No. 1517, ff.5v.-6, 11v, 35v.

des y los indios estaban toda la vida oprimidos, aporreados y constituidos en total desdicha.¹⁹

Fray Matías Borda notó que los indios también utilizaron este término para los mestizos en La Paz en 1781 (Ballivián y Roxas [1872] 1977: 152).²⁰

¿Hasta qué punto estas categorías nativas se juntaron con las categorías de identidad conocidas dentro del discurso colonial español? El término *viracocha* no establecía distinción entre los sujetos europeos y criollos, y por lo tanto podía coincidir con la categoría de español, o blanco, en tanto suponía un contraste fundamental con los nativos. No era necesariamente antagónica, pero podía serlo como en el caso de Ambaná a mediados del siglo XVIII. El uso de *pukakunga* por Andrés Túpaj Amaru parece distinguir entre europeos y criollos. Sin embargo no hay nada en el término que no pudiese ser aplicado también a los criollos identificados con enemigos. El término *q'ara* era también aplicable a cualquiera que explotase a los miembros de la comunidad india, así fueran europeos o criollos (como lo explicó Santos Mamani), mestizos o, incluso, indios. Más que cualquier otra categoría de ese tiempo, *q'ara* indicaba relaciones de explotación de clase en la sociedad andina y colonial.²¹ Ninguno de estos términos establecía un discurso racial en el sentido de enfatizar aspectos físicos hereditarios. Sin embargo todos se referían y reforzaban el sentido de otredad social cuyo significado se definía por la práctica social y política en el contexto de la dominación.

II. Concepciones de sí

Cuando se trataba de conceptos que de sí mismos tenían los indios insurgentes era común que la identidad colectiva se asumiera en oposi-

¹⁹ El sentido del carácter desnudo y explotativo del *q'arues* similar a la descripción de guampos que hizo Vélez de Córdoba cuando organizaba la conspiración anticolonial de Oruro: "Pasando a nuestras tierras los guampos sin más que sus cuerpos, nos usurpan de tal modo que nos chupan la sangre, dejándonos tan desustanciados que sólo nos queda la boca para quejarnos" (citado en Lewin [1943] 1967: 119). El término *guampo* fue otra etiqueta indígena para el enemigo español en el siglo XVIII. Aparentemente era derivado de la palabra para canoa, o el árbol con el que el pequeño bote era fabricado, y aludía a la llegada de los españoles por el mar al momento de la conquista.

²⁰ Ver también Bertonio ([1612] 1984, I: 356-357; II: 47).

²¹ Uso "clase" deliberadamente, en un contexto en que el capitalismo industrial no se había desarrollado como categoría de análisis general para relaciones de explotación económica (la producción de excedentes económicos por un grupo subordinado y la apropiación de esos excedentes por la élite). Ver Ste. Croix (1981).

ción al adversario o de los potenciales aliados. En otras palabras, la identidad y solidaridad insurgente no necesariamente se expresaba en términos positivos. Habían varias formas explícitas para referirse a sí mismos. La categoría colonial convencional de “indios” o “naturales” era utilizada en contextos hispánicos formales. Por ejemplo, en las cartas de Túpaj Amaru a los potenciales aliados criollos, o en el testimonio de detenidos bajo interrogación judicial. Los campesinos también hablaban indicando su pertenencia a alguna forma de comunidad india: “ayllu” o “ayllu grande”, “comunidad”, “común”, o “gran común”.

Cuando se trataba comunicarse con criollos, los insurgentes usaban un lenguaje de identidad compartida basado en la residencia geográfica. Ser “americano” no era un elemento central en el discurso de los indios insurgentes; ser “peruano” sí era un concepto significativo en las cartas de Amaru. En la correspondencia de los líderes insurgentes a los criollos, los primeros se referían a los segundos como “paisanos” y “compatriotas”. Estas categorías continuaron siendo invocadas retóricamente por los insurgentes — tanto por los indios como por sus aliados criollos — hasta la fase final de la guerra, aunque para este momento ya todas las partes se habían percatado que no había espacio real para prácticas solidarias. La ambigüedad para usar la identidad insurgente para referirse únicamente a los indios o si debía extenderse a los aliados criollos se hacía evidente cuando los líderes indios afirmaban que, de acuerdo a la profecía, era el momento para que “este reino volviese a los suyos” (Ballivián y Roxas [1872] 1977: 154). ¿Quería decir volver a aquellos que poseían el reino antes que los españoles llegasen, o simplemente a todos aquellos nacidos en territorio andino?

En el contexto mismo de la insurrección surgió una forma de auto-identificación nueva. Después de que las fuerzas quechuas y aymaras derrotara la última resistencia española en Sorata, al norte de La Paz, Andrés Túpaj Amaru y su corte aplicaron la justicia y el castigo prometidos. A quienes fueron perdonados, incluidos niños, mujeres y pobres, el líder Inka los hizo vestir en trajes indios, masticar coca, ir descalzos, y llamarse a sí mismos “*Qollas*”. Esta referencia, única en su género, es una evidencia de que el futuro orden social andino fue explícitamente concebido como memoria Inka de largo alcance. Se sabe que la memoria Inka se podía asociar con la restitución de la monarquía legítima en el Perú. Sin embargo también suponía una visión integral del espacio político inspirado en el Tawantinsuyu.²² ¿Era esto

²² Además del importante trabajo de Flores Galindo (1987) y Burga (1988) sobre la utopía andina, estoy pensando en la concepción de Rivera (1984) de múltiples coyunturas de memoria política. Ver también Abercrombie (1998) sobre las luchas en torno a la colonización de la memoria social andina.

el “cuerpo político” único formado por la hermandad de indios, criollos, mestizos y negros al que se refería José Gabriel Condorcanqui?

El nuevo orden social andino significaría no sólo que el autogobierno de los indios bajo el mandato del Inka, sino también una nueva subjetividad social y política, consciente y asumida. Es interesante que este estatus se ofrecía no sólo a los indios, sino también a criollos o mestizos. La noción de identidad no era estática y exclusiva; el nuevo orden ofrecía la posibilidad transgredir y transformar identidades. Esta transformación era posible utilizando marcadores culturales como la vestimenta y el consumo, pero también estaba políticamente articulada. Si los españoles criollos y los mestizos podían formar parte del cuerpo casi nacional Qolla, ¿desecharían su identidad anterior, tal como quitarse sus vestidos españoles sugeriría? Si éste era el caso, no estaríamos frente a la asociación con los no indios, sino frente a su eliminación.

Otros ejemplos de travestismo étnico pueden ayudar a entender este tema. En Oruro, los criollos que apoyaban a Túpaj Amaru vestían túnicas Inkas (*unkus*) cuando saludaban a los indios, y eran saludados por ellos como hermanos, siguiendo la metáfora de Amaru de un parentesco político que atravesaba las fronteras étnicas. En 1781 esta conducta reflejaba la acumulación de experiencia insurgente en el altiplano sur. Especialmente revelador fue el levantamiento de las comunidades campesinas de Caquiaviri (provincia Pacajes) la década anterior. En este caso, los vecinos del pueblo fueron forzados bajo pena de muerte a vestirse como indios y jurar su identificación política y residencial con la comunidad.²³ Este acto de incorporación y asimilación cultural, no fue visto como la eliminación de los españoles. Los indios concibieron un pacto de “amistad” y de “mancomunidad” con los nuevos miembros comunidad que formaban un ayllu propio dentro del organismo mayor. Mediante ceremonias políticas, se nombró un “machaqa común,” que quiere decir nuevo común de españoles” Este arreglo, un híbrido sin precedentes, podía representar una lectura andina de la ideología municipal hispánica, así como la incorporación de ‘forasteros’ usando la lógica del ayllu.²⁴

²³ “Mandaron que todos los vecinos jurasen el domicilio y sujeción a ellos, vistiendo mantas, camisetas y monteras, y sus mujeres de axsu a semejanza de ellos, y que así saldrían libres con vida” (Archivo General de la Nación, Argentina, IX 5-5-2, “Al Señor Diez de Medina en la Paz...”, 1774, fs. 19-21v). Ver Thomson (2002) para este caso.

²⁴ Sobre los paralelismos con las tradiciones de la cultura política española, ver Penry (1996).

Del análisis de la práctica y conciencia política entre los insurgentes andinos emerge un audaz sentido de experimentación y creatividad productor de nuevas formas institucionales y de identidad. En 1771 en Caquiaviri, los protagonistas, miembros de la comunidad campesina operaban mediante asambleas y deliberaciones colectivas. Usando la tradición e imaginación comunal, desarrollaron una política indígena que no requería de una eliminación categórica de los españoles. Una década más tarde en Sorata, una surgió una solución aparentemente similar, pero en un nuevo lenguaje nuevo y a escala diferente. Esta vez los protagonistas eran parte de una nueva fuerza insurgente bajo el liderazgo del Inka. Utilizando la tradición de la nobleza andina, la identidad Qolla se formuló no sólo para los indios sino para los mestizos y españoles a lo largo del territorio del sur andino.

Conclusiones

En el contexto insurgente de la colonia tardía, las percepciones indígenas implícitas y explícitas encontraron expresión en una variedad de términos de identidad y diferencia colectiva. El conjunto de las expresiones demuestra los esfuerzos de parte de los insurgentes para identificarse a sí mismos, a sus aliados y sus adversarios. El lenguaje era borroso, fragmentario y cambiante, pero también reflejaba las maneras erráticas e insistentes que los insurgentes usaban para definirse a sí mismos a través prácticas discursivas, sociales y políticas.

En la variedad del lenguaje – el proveniente de España, el de la invención nativa, o el de las novedades atlánticas – los insurgentes buscaban definirse a sí mismos en formas que evocaban e imaginaban solidaridades pasadas, presentes y futuras. Estaban en juego nociones importantes de subjetividad política y soberanía tanto a un nivel local comunal como en un plano nacional más amplio. Dichas nociones tenían un sentido de pertenencia a una colectividad integrada, poseedora de una misma memoria histórica y obligaciones morales ante los demás. Para José Gabriel Túpaj Amaru, esto significaba la posibilidad de que indios, criollos, mestizos y negros vivieran juntos en un mismo cuerpo político con mandato Inka. En su variante radical, ser “Qolla” evidentemente indicaba una identidad andina indígena. Sin embargo ésta era lo suficientemente fluida como para absorber individuos que no hubieran sido previamente definidos como indígenas. No era por lo tanto una identidad “racial” en términos fenotípicos ni de linaje. Su capacidad para la incorporación cultural y la rearticulación política de sujetos de diverso origen sugiere que la identidad “Qolla” proponía un nuevo tipo de comunidad nacional en los Andes. El imaginario insurgente no sería com-

partido por los ideólogos liberales del estado nación del siglo XIX. La utopía liberal estaba basada en la idea de que las antiguas diferencias corporativas entre indios, criollos, mestizos y negros darían lugar a una identidad nacional homogénea. Sin embargo, en los últimos años de la colonia, las visiones indígenas inspiraron a miembros de comunidades campesinas, a indios nobles educados, y a criollos y mestizos radicales.²⁵

Estos temas son importantes durante este período clave en la historia latinoamericana y atlántica. En la introducción de este ensayo propuse que más que una transición abrupta o quiebre epistémico, a finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX las ideas nuevas se desarrollaron paulatinamente. Muchos aspectos de la composición racial “moderna” estaban ya presentes o anticipadas en Latinoamérica colonial. Examiné la documentación para el período de la insurgencia indígena pues se trata de un contexto político en el que podría ocurrir un discurso diferenciador rígido, de oposición social pronunciada, y también porque las grandes insurrección andinas de los primeros años de la década de 1780 ha sido imaginada como “guerra racial”. La evidencia de lenguaje racial fenotípico o marcado por el color era relativamente escasa dentro del discurso insurgente. Al mismo tiempo, en la metáfora de blancura hay alguna evidencia de novedades quizás vinculadas a la ciencia ilustrada. Esto sería consistente con un cambio gradual en el lenguaje.

Pero ¿hasta qué punto este nuevo lenguaje indicaba cambios en las relaciones sociales entre los indios y los otros? La evidencia sugiere que el lenguaje de blancura continuaba siendo empleado para significar relaciones sociales coloniales y jerarquías que se derivaban de esa fase inicial extraordinariamente compleja, violenta, y de convergencia creativa entre grupos de proveniencia territorial europea, africana, y americana. Las connotaciones simultáneas de estatus y nacionalidad que ser “español” trasmitían en la Latinoamérica colonial, no derivaban original o estrictamente de criterios raciales de color (aunque la preocupación por el color sí existió en 1492). Sin embargo, a los ojos de los insurgentes indios la connotación racial de ser “blanco” era consistente con ser español—por lo menos durante la polarización del conflicto. Estos dos términos no empezaron como sinónimos, ni terminaron perfectamente alineados. Sin embargo en algunos momentos de la guerra, como resultado de procesos políticos complejos, “españoles” y “blancos” podían llegar a significar lo mismo para la insurgencia anticolonial.

²⁵ Mi razonamiento aquí ha sido estimulado por el análisis de Walker (1999) sobre el movimiento de Túpac Amaru como proyecto protonacionalista subalterno en los Andes.

Así como la experiencia colonial era más compleja que lo que tiende a reconocer la narrativa histórica convencional, los siglos XIX y XX no se resuelven con facilidad en la “modernidad”. El discurso racial en este período, como explica Marisol de la Cadena, (2005 y también en este volumen) no discurría sólo a través de ciencia y biología, sino también bajo formas de distinción cultural y moral. Reconsiderando la historia colonial desde preocupaciones contemporáneas sobre identidad colectiva, podemos, por un lado, apreciar mejor las texturas y tonalidades en el pasado. Por ejemplo, las preocupaciones sobre la limpieza de sangre y la estirpe en la reconquista y la post-conquista no fueron sólo nociones metafísicas. Como ha indicado Nirenberg, tenían raíz en concepciones naturalistas de reproducción animal (humanos incluidos) que anticipaban el pensamiento posterior. Por otro lado, el análisis de las dinámicas coloniales puede ayudar a entender la complejidad del presente. La preocupación por el honor y el estatus que descubrimos en la historia colonial o las viejas conexiones entre conceptos de raza y nación (ambos derivados de ideas de linaje) cambiaron con el desarrollo de la biología como ciencia, pero no desaparecieron. (de la Cadena 2000; Nirenberg 2000; Hudson 1996).

Obviamente no se trata simplemente de valorizar la complejidad. Si separamos el presente del pasado para establecer analogías dicotómicas en las que lo pre-moderno es a lo moderno, como la cultura es a la biología, y la limpieza de sangre es a fenotipo, ignoramos elementos históricos cruciales necesarios para entender lo que aparece como la confusión contemporánea

Si la raza sigue vigente a principios del siglo XXI resistiendo ataques científicos y políticos, no es por confusión intelectual ni por errores lingüísticos. Cuando en 1780-1781, la insurgencia andina desafiaba a los europeos, españoles, blancos, mestizos, pukakungas o q´aras, o cuando afirmaba identidades como miembros de ayllus desposeídos, o cuando se declaraba Qollas, se estaba en realidad demandando la justicia y los derechos políticos que el estado colonial debía a los indígenas como comunidad o nación. Los debates académicos contemporáneos generalmente ignoran este significado de raza como comunidad, pueblo, o nación y en su lugar enfatizan significados de color y genética. Sin embargo, este sentido mantiene vigencia y esta presente tanto en los debates sobre políticas de identidad y racismo en Norte América, como en las luchas indígenas y movimientos culturales afro-americanos en Latinoamérica. Las identidades colectivas— indígena, mestiza, criolla, negra o blanca—mantienen la fuerza política de su origen en historias de conquista, colonización y esclavitud. Aunque la importancia de los análisis de-constructivos e his-

tóricos para entender el pensamiento racista contemporáneo es obvia, es importante indagar en la complejidad de la historia misma y recordar la materialidad que el pasado de dominación y exclusión tiene en la configuración del presente.

Bibliografía citada

- ABERCROMBIE, Thomas
 1998 *Pathways of Memory and Power: Ethnography and History Among an Andean People*. Madison: University of Wisconsin Press.
- APPLEBAUM, Nancy, Anne MACPHERSON, y Karin ROSEMBLATT (eds.)
 2003 *Race and Nation in Modern Latin America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- ARES QUEIJA, Berta
 1997 “El papel de mediadores y la construcción de un discurso sobre la identidad de los mestizos peruanos (siglo XVI)” En: Berta Ares Queija y Serge Gruzinski (coords.), *Entre dos mundos. Fronteras culturales y agentes mediadores*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-americanos.
 2000 “Mestizos, mulatos y zambaigos (Virreinato del Perú, siglo XVI)” En: Ares Queija, Berta y Alessandro Stella (coords.), *Negros, mulatos, zambaigos. Derroteros africanos en los mundos ibéricos*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos.
- BALLIVIÁN Y ROXAS, Manuel Vicente de
 1977 *Archivo boliviano. Colección de documentos relativos a la historia de Bolivia durante la época colonial [1872]*. La Paz: Casa de la Cultura Franz Tamayo.
- BARRAGÁN, Rossana
 1990 *Espacio urbano y dinámica étnica: La Paz en el siglo XIX*. La Paz: HISBOL.
 1992 “Entre polleras, ñañacas y lliqllas. Los mestizos y chollos en la conformación de la ‘tercera república’” En: Enrique Urbano (ed.), *Tradición y modernidad en los Andes*. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas.
 1996 “Españoles patricios y españoles europeos: Conflictos intra-elites e identidades en la ciudad de La Paz en vísperas de la independencia, 1770-1809” En: Charles Walter (ed.), *Entre la retórica y la insurgencia: Las ideas y los movimientos sociales en los Andes, Siglo XVIII*. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas.

- BARSTOW, Jean
1979 "An Aymara Class Structure: Town and Community in Carabuco." Ph.D. thesis, University of Chicago,
- BERTONIO, Ludovico
1984 *Vocabulario de la lengua aimara* [1612]. La Paz: CERES y MUSEF.
- BOUYSSÉ-CASSAGNE, Thérèse y Thierry SAIGNES
1992 "El cholo: Actor olvidado de la historia." En Silvia Arze, Rossana Barragán, Laura Escobari, y Ximena Medinaceli (comps.), *Etnicidad, economía y simbolismo en los Andes*. La Paz: HISBOL/IFEA/SBH-ASUR.
- CAJÍAS DE LA VEGA, Fernando.
2005 *Oruro 1781: Sublevación de indios y rebelión criolla*. 2 tomos. La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos.
- CAÑIZARES ESGUERRA, Jorge
1999 "New World, New Stars: Patriotic Astrology and the Invention of Indian and Creole Bodies in Colonial Spanish America, 1600-1650" *American Historical Review* 104 (1): 33-68.
2001 *How to Write the History of the New World: Histories, Epistemologies, and Identities in the Eighteenth-Century Atlantic World*. Stanford: Stanford University Press,.
- CHAMBERS, Sarah
2003 "Little Middle Ground: The Instability of a Mestizo Identity in the Andes, Eighteenth and Nineteenth Centuries" En: Applebaum *et al.* (eds.), *Race and Nation in Modern Latin America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- COBO, Father Bernabé
1983 [1653] *History of the Inca Empire* Roland Hamilton, trans. Austin: University of Texas Press.
1956 [1653] *Obras del P. Bernabé Cobo* (2 vols.). Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Ed. Atlas.
- COPE, R. Douglas
1994 *The Limits of Racial Domination: Plebian Society in Colonial Mexico City, 1660-1720*. Madison: University of Wisconsin Press.
- DAVIS, David Brion
1966 *The Problem of Slavery in Western Culture*. New York: Oxford University Press.

- 1984 *Slavery and Human Progress*. New York: Oxford University Press.
- DE LA CADENA, Marisol
2000 *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*. Durham: Duke University Press.
- DRANSART, Penelope
2002 *Earth, Water, Fleece and Fabric: An Ethnography and Archaeology of Andean Camelid Herding*. London: Routledge.
- FLORES GALINDO, Alberto
1987 *Buscando un inca: Identidad y utopía en los Andes*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- FORBES, Jack
1988 *Black Africans and Native Americans: Color, Race and Caste in the Evolution of Red-Black Peoples*. Oxford: Basil Blackwell.
- FREDRICKSON, George
2002 *Racism: A Short History*. Princeton: Princeton University Press.
- GILROY, Paul
2000 *Against Race: Imagining Political Culture Beyond the Color Line*. Cambridge, Mass: Belknap.
- GUHA, Ranajit
1999 *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India* [1983]. Durham: Duke University Press.
- HANNAFORD, Ivan
1996 *Race: The History of an Idea in the West*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- HODES, Martha
2003 "The Mercurial Nature and Abiding Power of Race: A Transnational Family Story". *American Historical Review* 108 (1): 84-118.
- HUDSON, Nicholas
1996 "From 'Nation' to 'Race': The Origin of Racial Classification in Eighteenth-Century Thought" *Eighteenth-Century Studies* 29 (3): 247-264.
- JORDAN, Winthrop
1968 *White over Black: American Attitudes toward the Negro, 1550-1812*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

KUZNESOF, Elizabeth Anne

- 1995 "Ethnic and Gender Influences on 'Spanish' Creole Society in Colonial Spanish America" *Colonial Latin American Review* 4 (1): 153-176.

LEWIN, Boleslao

- 1967 *La rebelión de Túpac Amaru y los orígenes de la Independencia de Hispanoamérica*. Tercera edición ampliada. Buenos Aires: Hachette.

MACCORMACK, Sabine

- 1999 "Ethnography in South America: The First Two Hundred Years." In Frank Salomon y Stuart Schwartz (eds). *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*. Vol. III. South America. Part 1. Cambridge: Cambridge University Press.

MIGNOLO, Walter

- 2003 *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*. 2nd ed. Ann Arbor: University of Michigan Press.

NIRENBERG, David

- 2000 "El concepto de raza en el estudio del antijudaísmo ibérico medieval." *Edad Media* 3: 39-60.

O'PHELAN GODOY, Scarlett

- 1995 *La gran rebelión en los Andes: De Túpac Amaru a Túpac Catari*. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas.

PAGDEN, Anthony

- 1982 *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1987 "Identity Formation in Spanish America" En: Nicholas Canny and Anthony Pagden, eds. *Colonial Identity in the Atlantic World, 1500-1800*. Princeton: Princeton University Press.

PENRY, Elizabeth

- 1996 "Transformations in indigenous authority and identity in resettlement towns of colonial Charcas (Alto Perú)." Ph.D. dissertation, University of Miami.

QAYUM, Seemin

- 2002 "Creole Imaginings: Race, Space, and Gender in the Making of Republican Bolivia." Ph.D. thesis, Goldsmiths College, University of London.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia

- 1984 "Oprimidos pero no vencidos": *Luchas del campesinado aymara y qhechwa, 1900-1980*. La Paz: UNRISD, HISBOL, CSUTCB.

ROSS, Kathleen

- 1999 "Native Americans and Early Modern Concepts of Race" En: Martin Daunton y Rick Halpern (eds.), *Empire and Others: British Encounters with Indigenous Peoples, 1600-1850*. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press.

RUSSELL-WOOD, A.J.R.

- 1995 "Before Columbus: Portugal's African Prelude to the Middle Passage and Contribution to Discourse on Race and Slavery" En: Vera Lawrence Hyatt and Rex Nettleford (eds.), *Race, Discourse, and the Origin of the Americas: A New World View*. Washington: Smithsonian Institution Press.

STE. CROIX, G.E.M. de

- 1981 *The Class Struggle in the Ancient Greek World: From the Archaic Age to the Arab Conquests*. Ithaca: Cornell University Press.

SCHWARTZ, Stuart

- 1995 "Colonial Identities and the *Sociedad de Castas*." *Colonial Latin American Review* 4 (1): 185-201.

SCHWARTZ, Stuart (ed.)

- 1994 *Implicit Understandings: Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters Between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Period*. Cambridge: Cambridge University Press.

STERN, Steve

- 1987a "The Age of Andean Insurrection, 1742-1782: A Reappraisal" En: Steve Stern (ed.), *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*. Madison: University of Wisconsin Press.

SWEET, James

- 1997 "The Iberian Roots of American Racist Thought." *William and Mary Quarterly* 54 (1): 143-166.

SZEMINSKI, Jan

- 1987 "Why Kill the Spaniard? New Perspectives on Andean Insurrectionary Ideology in the 18th Century" En: Steve Stern (ed.), *Resistance, Rebellion, and Consciousness*

in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries.
Madison: University of Wisconsin Press.

THOMSON, Sinclair

2002 *We Alone Will Rule: Aymara Politics in the Age of Insurgency.* Madison: University of Wisconsin Press.

WADE, Peter

1993 "Race, Nature and Culture" *Man* 28 (1): 1-18.

1997 *Race and Ethnicity in Latin America.* London: Pluto Press.

WALKER, Charles

1999 *Smoldering Ashes: Cuzco and the Creation of Republican Peru, 1780-1840.* Durham: Duke University Press.

ZAVALETA MERCADO, René

1983 "Las masas en noviembre" En: René Zavaleta Mercado (comp.), *Bolivia hoy.* México: Siglo XXI.

¿Son los mestizos híbridos?

Las políticas conceptuales de las identidades andinas*

Marisol de la Cadena

Una genealogía de valores, moralidad, ascetismo y conocimiento nunca se confundirá a sí misma con la búsqueda de sus “orígenes”, nunca pensará que las vicisitudes de la historia son irrelevantes. Por el contrario, el pensamiento genealógico cultivará los detalles y accidentes que acompañan cada comienzo, estará escrupulosamente atenta a subterfugios insignificantes esperando a que emerjan, para desmascarar en ellas la cara de la historia anterior

Michel Foucault (1977: 144).

...frecuentemente sucede que incluso una y la misma palabra pertenecen simultáneamente a dos lenguas, dos sistemas de creencias que se intersectan en una construcción híbrida—consecuentemente la palabra tiene dos significados contradictorios, dos acentos—.

Mikhail Bakhtin (1981: 305).

En el año de 1938, Johann Jakob Von Tschudi, un naturalista, nacido en lo que es actualmente Suiza, arribó al Perú en una visita que duraría seis años. Siendo un intelectual versado en distintas disciplinas, Von Tschudi viajó a través del país donde recolectó, con la misma avidez, información zoológica, geológica y social, utilizando tanto el idioma quechua como el castellano. Leyendo el *Testimonio del Perú* (que Von Tschudi publicó en 1846 en Alemania y que la Embajada de Suiza en el Perú tradujo al castellano ciento veinte años después), se tiene la sensación de que él estaba fascinado e impactado por lo que vio en el país: la naciente República en sus tempranos años poscoloniales. Equipado con espíritu de aventura, y con las teorías científicas del siglo XIX, Von Tschudi comenzó a clasificar geografías naturales y sociales. Al describir a los mestizos decía:

* La autora agradece a Ana Alonso, Catherine Burns, Judy Farquar, Charlie Hale, Penny Harvey, Devorah Poole, Suzana Sawyer, Orin Stara, Peter Wade y Margaret Wiener, cuyos comentarios y sugerencias ayudaron a mejorar este texto.

Andan de preferencia con los blancos y no quieren saber nada de los indios a los cuales tratan en general con desprecio. El número de mestizos en Lima es menor que en el interior del país, donde existen poblaciones enteras habitadas únicamente por mestizos. Allí se autotitulan “blancos” y se enfrentan con aires de superioridad a los indios. No se les puede decir cumplido que sea más de su agrado que preguntarles si son españoles, a lo cual contestan por lo general afirmativamente, aunque todas sus facciones revelan los inconfundibles rasgos típicos del indígena. El color de los mestizos es castaño claro, a veces tirando a oscuro. (von Tschudi 1966: 117).

Más allá de la información que nos ofrece, la cita se encuentra llena de significados implícitos y demuestra la habilidad de Von Tschudi para recoger las sensibilidades jerárquicas que estaban a la base de las definiciones de identidad en el Perú. La cita también revela las discrepancias entre las definiciones raciales de Tschudi y las de los pobladores locales. Lo más interesante para mí es que, sin hacerse problema alguno, Tschudi subordina las etiquetas identitarias locales a sus propias interpretaciones de las mismas. Según el científico, demasiados peruanos se auto-identificaban como blancos y estaban equivocados. Él sabía más que ellos. Desde su punto de vista, las características fenotípicas indígenas de muchos peruanos los denunciaban como mestizos, a quienes este autor definía como la mezcla racial —en el sentido biológico— entre indios y españoles.¹

En el siglo XIX, este tipo de discrepancias eran cotidianas en los encuentros entre peruanos y los viajeros europeos (o norteamericanos), y no eran simplemente diferencias de opinión sin importancia. En la medida en que la geopolítica continental favorecía al Norte —europeo y americano— también autorizaba las formas de conocer que allí se generaban en detrimento de las del Sur. Sustentadas por la naciente pero altamente influyente ciencia racial, las interpretaciones nor-atlánticas dominaron las imágenes con las cuales se representaban las ciudades, regiones y naciones latinoamericanas. Obviamente subordinar las definiciones locales no fue fácil, y los dictámenes de la ciencia de la raza requirieron negociación y, en algunos casos, inclusive entrenamiento. Por ejemplo, en 1912 el economista estadounidense a cargo de la dirección de uno de los censos de la ciudad del Cusco, entrenó a los entrevi-

¹ Tschudi elaboró un cuadro que registraba las veintitrés posibles mezclas que había identificado en Perú. Encontré este cuadro en un libro de Robert Young (1995: 176).

tadores para que aprendieran a mirar el color de piel e identificaran a los encuestados según ello. Este señor consideraba que dicho entrenamiento era necesario porque “el mestizo tratará por todos los medios de ser incluido como blanco y muchos indios [escogerán] ser [considerados] como mestizos” (Giesecke 1913: 6-11).

Lejos de ser simples equivocaciones, estos ejemplos ilustran los múltiples significados de las etiquetas de identidad, así como los esfuerzos por separar y clasificar —es decir “purificar” identidades— a través de la supresión (o deslegitimación) de la heteroglosia, en este caso específico, mediante la autoridad de la ciencia europea de la raza. A pesar de estos esfuerzos, la heteroglosia persiste y los “errores” continúan. En 1994, poco después de que migré del Perú a los Estados Unidos, conocí a un artista en Santa Fe (Nuevo Méjico). Tenía cabello largo, atado en una cola de caballo, y hablaba lo que en ese momento me pareció como un “inglés fluido”. Entrenada en las percepciones culturales de raza propias de mi país (de las que todavía no era consciente), no tenía ninguna duda de que ese hombre era un “mestizo”. Semanas más tarde descubrí que había cometido una equivocación: “Yo soy un indio americano” me dijo y añadió: “¿Y tú... no eres una india peruana?” Yo le respondí que no era india; pero mi explicación lo dejó confundido. Aunque mi piel es oscura y tengo “apariencia indígena” la mayoría de peruanos me considera “como si fuera” blanca —y quizá, en algunos casos, blanca—. Tal vez algunos de ellos podrían aceptar que me auto-identifique como “mestiza”, pero todos se reirían de mí si les digo que soy “india”.² Las taxonomías y las etiquetas pertenecen a historias interconectadas que vinculan lo personal a lo colectivo y las prácticas cotidianas a las artísticas y académicas, las cuales, a su vez, conectan Europa y los Andes. Al emerger de esta compleja formación discursivas, una multiplicidad de significados pueden ser expresados con la misma palabra y *al mismo tiempo*, aunque sólo una parte de ellos llegue a ser escuchado. De la misma manera, dos personas físicamente parecidas pueden reclamar identidades diferentes —y también al mismo tiempo—. Inherentemente heteroglósica, en el sentido de Bahktin, mi experiencia como sujeto y objeto de este tipo de errores ha reforzado mi opinión de que las identificaciones (así como los “malos entendidos” que éstas pueden provocar) pertenecen a la esfera de la política conceptual —y en ella el diálogo, y la negociación de poder en que este se enmarca, son interminables—.

² En lo que viene del artículo voy a explicar la genealogía y la definición cultural de estas categorías y el lector comprenderá como el color oscuro de mi piel puede ser considerado blanco o mestizo, pero no indio.

Mi intención, por lo tanto, no es la de corregir “errores de extranjeros” desde el “punto de vista peruano” o “Latinoamericano”. Esto sólo implicaría un vano intento por frenar el diálogo. Peor aún, esto reproduciría —aunque desde una posición subjetiva diferente— la historia de los dos primeros caballeros (el viajero alemán Von Tschudi y el economista norteamericano director del censo del Cusco) que creían tener la autoridad (tal vez incluso la misión) de aclarar “malos entendidos”. Más bien, en lugar de adoptar su manera unitaria de conocer e intentar abrir un espacio conceptual para que emerjan significados suprimidos, recorro al dialogismo como estrategia epistemológica para explorar los múltiples significados inscritos en la genealogía de la etiqueta de identidad “mestizo” y su correspondiente ideología política, el *mestizaje*. El hecho que en el Perú y Latinoamérica algunos de estos significados se hayan vuelto “evidentes” mientras que otros suenen “raros” es el resultado de políticas conceptuales en las que la “definición” de etiquetas raciales y étnicas forma parte de un grupo mayor de herramientas utilizadas para clasificar, separar, y a través de ello subordinar el diálogo que tercamente continua, aunque inadvertido y silencioso. Un análisis de las políticas conceptuales puede revelar significados suprimidos y mostrar lo que es auto-evidente (es decir la “definición”) desde un ángulo distinto. A medida que se develan las relaciones sociales que establecieron la “definición”, se la desnaturaliza y, de esta forma, se hace posible una legítima re-significación.

El objetivo del presente texto no es volver a repetir que la voz mestizo tiene varios significados (e.g. Hale 1996). Lo que pretendo es explorar las circunstancias históricas que han permitido que algunos de los significados de “mestizo” se conviertan en obvios y han marginalizado otros que circulan “escondidos” en significados dominantes. Por último, como se hará evidente a medida que vaya desarrollando el argumento, quiero rescatar a los mestizos del *mestizaje* —y así desafiar la política conceptual (y el activismo político) que, de manera muy simplista, siguiendo una teleología transicional, purifica a los mestizos fuera de la indigenidad (ver de la Cadena 2000) —.

La idea fundamental de este artículo es que los mestizos no pueden ser contenidos por la noción de híbridos *empíricos*. Es decir, no son sólo el resultado de la “mezcla” biológica o cultural de dos entidades previamente separadas; ellos evocan una *hibridez conceptual* epistemológicamente inscrita en la misma noción de mestizo. Esto no es tan difícil como suena. La voz mestizo tiene una larga genealogía que se inicia aproximadamente en el siglo XVI y emerge en el presente. “Mestizo” es un híbrido conceptual que, conectado a dicha genealogía, alberga taxonomías sociales derivadas de diferentes formas de

consciencia y regímenes de conocimiento. Entre los regímenes de conocimiento occidentales, los más obvios son la “Fe” —conocida más adelante como religión— y la “razón científica”. La “Fe” (como manera de conocer) llegó al “Nuevo Mundo” con los conquistadores y se encontró con la razón ilustrada en las últimas décadas del dominio español en las Américas. Desde entonces, estos dos regímenes se combinaron organizando un orden clasificatorio que se expresa a través de ideas de civilización y progreso articuladas mediante nociones como raza, clase, cultura, sexualidad, etnicidad, geografía y educación (entre otras). *Las mismas clasificaciones* continúan albergando —hasta en nuestra era global y neo-liberal— la moral y los sentimientos taxonómicos dictados por la Fe colonial. Desde este punto de vista, “mestizo” articula una complejidad que excede la definición como “racial/culturalmente mezclado” que se encuentran en los diccionarios —y que son las que primero vienen a nuestra mente—. Herederas de un linaje conceptualmente híbrido, “mestizo” (y su posterior extensión *mestizaje*) responde a órdenes clasificatorios pre-ilustrados y, al mismo tiempo, alberga nociones científicas de “hibridez” que describen la mezcla de dos entidades separadas, y que fueron acuñadas en el siglo XIX. Como en una genealogía, las características que desde el régimen de la fe se atribuían a los “mestizos,” no fueron simplemente desplazadas por las nociones de “mezcla racial” dictadas por la razón científica. A través de una dinámica de “ruptura” y “reinscripción” (Stoler 1996: 61), emergiendo de previas taxonomías basadas en la fe, el “mestizo” moderno adquirió significados científico-raciales sin necesariamente despojarse de los anteriores. De ahí que mestizos y *mestizaje* albergan varias hibrideces. Nosotros estamos acostumbrados a su versión empírica: la observación científica de la “mezcla” en los cuerpos, cultura, o raza de los mestizos. Menos notoria es la hibridez inscrita en la formación discursiva de *mestizaje* y en la manera en que los latinoamericanos *piensan* sobre los mestizos y el *mestizaje* y, por la misma razón, sobre la raza. Darnos cuenta de la hibridez conceptual, genealógicamente inscrita en el pensamiento racial, puede anular —o por lo menos desestabilizar— la latente pureza que, como Robert Young (1995: 52) ha advertido, la hibridez empíricamente definida continúa repitiendo.

Una advertencia teórico-metodológica es indispensable. La organización de este artículo no es cronológica. Aunque mi objetivo es investigar históricamente los significados (múltiples y estratificados) insertos en las identidades “mestizo” y el *mestizaje* como proceso, no estoy buscando la presencia del pasado en el presente, ni tampoco intentando demostrar la vigencia de continuidades inmaculadas. Tampoco intento presentar una periodización histórica. Lo que hago es usar una *perspectiva genealógica* para alterar historias unidireccionales

y para buscar continuidades a través de las interrupciones. Las nuevas ideas desarticulan las anteriores y se vuelven parte de ellas, y al hacer esto se transforman en algo diferente, a la vez que reclaman el mismo nombre. Para decirlo prosaicamente: me gustaría describir los “numerosos comienzos” de los mestizos, su constante emergencia de situaciones conceptuales y políticas presuntamente “raras”: la fe mezclada con la razón, las ideologías de progreso con ideas de autenticidad, igualdad con diferencia, el desorden con el orden. Con la intención de alcanzar profundidad histórica y etnográfica, las nociones y personajes en torno a los que gira esta discusión emergen, tal vez de manera ecléctica, de textos (que datan de eras coloniales, post-coloniales y neo-liberales) y de experiencias de trabajo de campo.

El linaje conceptual de los mestizos

Garcilaso de la Vega: A los hijos de español y de india o de indio y española nos llaman mestizos por decir que somos *mezclados* de ambas naciones, fue impuesto por los primeros españoles que tuvieron hijos en indias y por ser nombre impuesto por nuestros padres y por su significación me lo llamo yo a boca llena, y me honro con él. *Cuzco, 1609*. (de la Vega 1991: 627).

Guaman Poma de Ayala: Los caciques principales que cazaren a sus hijas con yndios *mitayos* pierden las honrras y primenencia del cacique principal en este rreyno. [...] El hombre, casándose con una mitaya India es mestizo sus hijos y sus descendientes. *Ayacucho, 1615*. (Poma de Ayala 1980: 734).

“Mestizo” es una etiqueta que aparece muy temprano en la colonia. En la cita anterior, Garcilaso de la Vega proporciona uno de sus significados: los mestizos resultan de la mezcla de indios y españoles. Algunos años después, Guamán Poma, sostuvo que los caciques indios (no tributarios) que desposaban a una india tributaria eran ellos mismos mestizos y no sólo su descendencia (así fueran racialmente puros en los términos del siglo XIX). Mi intención al iniciar la presente sección con estas dos definiciones es llamar la atención sobre la variedad de connotaciones y dialogismos de la categoría colonial “mestizo”, destacando su inestabilidad semántica. Su significado no solamente cambió a través del período colonial, sino de una persona a la otra dentro de la propia administración colonial, así como entre los intelectuales indígenas y las personas comunes.

Generalmente, y sobre todo de manera implícita, existe una tendencia entre los académicos occidentales a identificar la noción “mes-

tizo” con la noción de “hibridez” del siglo XIX y traducirla como la mezcla de dos (a veces más) identidades raciales previamente “puras”.³ Del mismo modo, nosotros tendemos a identificar nuestra definición de mestizo con la de Garcilaso de la Vega, y ampliándola con la idea de hibridez del siglo XIX, le atribuimos a la versión de Garcilaso las ideas de mezcla cultural o biológica —que el cronista no imaginaba pues ni “cultura” ni “biología” eran lo que son para nosotros. La hibridez —categoría del siglo XIX— no agota el campo semántico de la etiqueta mestizo, aunque sea sólo porque (obviamente) la hibridez biológica no fue lo que los escritores —indígenas o españoles— de los primeros años coloniales tuvieron en mente cuando identificaron a los mestizos. Estas nociones tenían todavía que convertirse en los campos conceptuales que posibilitarían (y serían posibilitados por) las ideas modernas de hibridez, miscegenación o *mestizaje*. Entonces, la “mezcla” implicada en la etiqueta mestizo debió haber significado algo diferente.

Como numerosos autores indican (Stolcke 1995; Burns 1999; Gose 1996; Cope 1994; Schwartz y Salomón 1999b, del Busto 1965), los ordenes clasificatorios de los primeros años de la colonia tuvieron como principal sustento la *limpieza de sangre*, un principio social basado en la fe que sitúa a los linajes cristianos puros encima de los linajes manchados por los *conversos* (judíos bautizados, musulmanes o indios). Aunque es necesaria una investigación exhaustiva sobre la formación social de la *limpieza de sangre* en las colonias españolas, aparentemente las políticas coloniales relativas a la pureza no fueron completamente intolerantes a la “mezcla”, como nosotros suponemos hoy en día. Estas permitieron (e incluso estimularon) ciertas combinaciones (como, por ejemplo, matrimonios entre mujeres de la nobleza inca y conquistadores), y también penalizaron otras. Del mismo modo, no todos los individuos que *nosotros* (retrospectiva-

³ Y esto nos ocurre estando aún prevenidos de la compleja historicidad de las etiquetas de identidad de la colonia. Así, por ejemplo, en un reciente artículo, de un rigor analítico y erudición insuperables, Stuart B. Schwatz y Frank Salomon citan la descripción que el cronista Bernabé Cobo hiciera en 1653 de “El Cercado” un barrio de indios en Lima: “sus moradores (...) están tan aespañolados que todos generalmente, hombres y mujeres, entienden y hablan nuestra lengua y en el tratamiento de sus personas y adrezo de sus casas parecen españoles”. Las evidencias del comportamiento “culturalmente mixto” de estos pobladores sedujeron a estos escritores contemporáneos que etiquetaron a dichos indios de “intra-indígenas mestizos”. Sin embargo, Bernabé Cobo en el siglo XVII no llamó a estos individuos mestizos, a pesar de destacar sus maneras españolas. Ellos eran indios porque, entre otras cosas, vivían en el lugar donde debían vivir; es decir en una zona de indios (Schwartz y Salomon 1999a). Los autores citan a Bernabé Cobo ([1653] 1964: 352-355).

mente) llamamos “mezclados” fueron etiquetados como mestizos. Ellos pudieron ser considerados españoles, criollos e incluso, hasta el siglo XVIII, incas. La “pureza” no fue siempre símbolo de superioridad, probablemente porque “linaje” no era algo que todas las personas poseían. Los individuos “mezclados” como Garcilaso, pertenecientes a linajes incas, ocupaban una posición superior a la de los indios más puros, y no estoy convencida de que alguno de estos últimos hubiera llamado a Garcilaso mestizo. Más que una norma, la “pureza” parece haber sido una práctica moral articulada a través de los lenguajes clasificatorios de la *calidad*, *clase* y *honor*. Dichos lenguajes categorizaban a los individuos según su ocupación ancestral y actual, su lugar de residencia, sus relaciones sociales y, de acuerdo a un autor del siglo XVII, incluso según el tipo de leche materna que hubieran lactado durante su infancia: “Él que lacta leche de embustera, miente y se emborracha con la leche que bebe” (Citado en Schwartz y Salomón 1999b: 478).⁴ En este contexto, las prácticas clasificatorias se basaban en información sobre las relaciones ancestrales y personales de un individuo. Si estas últimas cambiaban —cuando un individuo se mudaba o cambiaba de trabajo, por ejemplo— las etiquetas identitarias también cambiaban. El resultado obvio de esto era que los individuos podían ostentar varias “identidades” simultáneamente o a lo largo de sus vidas (Graubart 2000).⁵ Ni las etiquetas, ni las identidades dependían *solamente de los cuerpos*. Sin información adicional (como antepasados de la persona, “origen” de sus padres, es decir, su lugar de nacimiento y ocupación) la visión era insuficiente para clasificar a los individuos y el “color de la piel” clasificaba la fe religiosa (en vez del fenotipo biológicamente definido) y no era necesariamente un factor dominante en dicha clasificación (Poole 1997).

Contrariamente al vocablo *castizo* —que significaba originalmente limpio, propiamente situado y moralmente apto— los mestizos connotaban “mezcla” e “impureza”. Pero lo que los mestizos “mezclaron” y que atrajo tales connotaciones no dependió de sus cuerpos individuales. La animosidad colonial para con los mestizos tenía que ver más con ideas de desorden y malestar político asociadas a estos individuos como grupo social que con el rechazo a la mezcla de cuer-

⁴ “*Tener mala leche*” (tener mala voluntad o actuar con maldad) o “*que buena leche*” (tener buena suerte), expresiones actuales en América Latina que pertenecen a esta genealogía.

⁵ Del mismo modo, la apariencia física apropiada dependía del vestido y peinado, limpieza y postura, en lugar de marcadores físicos. La piel negra parece haber tenido un campo más complicado de significación en tanto diferenciaba a los esclavos africanos (y sus descendientes) del resto de la población.

pos o culturas previamente separadas. Etimológicamente, ‘mestizo’ se deriva del latín *mecere*, mover, inquietar, mezclar por agitación. El vocablo, pues, alude a la perturbación del orden social por mezcla o combinación con individuos fuera de la categoría a la que uno pertenece (Corominas 1980: 315). Como ya se ha señalado los mestizos denotaban “ausencia de ubicación dentro de un escenario legítimo” y representaron “un desafío a la categorización” (Schwartz y Salomón 1999b: 478).⁶ Lo que quisiera es enfatizar que el nacimiento de un individuo de sangre mezclada (como Gracilaso) no era el único o el más perturbador origen de los mestizos. Estas etiquetas podían reflejar también un cambio de estatus, el cual a su vez podía resultar de la decisión política de un individuo (o grupo) de transgredir el orden colonial y sus clasificaciones. En la cita de Guamán Poma, el indio trasgresor de las fronteras de la casta (a través del matrimonio) merecía ser identificado como mestizo, él mismo y no solamente su descendencia. Del mismo modo, Carmen Bernard ha señalado que en la España medieval los cristianos que preferían aliarse con los musulmanes en contra del rey Rodrigo (rechazando así la limpieza de sangre garantizada por la lealtad al rey) fueron etiquetados de *mistos* (Bernard 1997, citado en Gruzinski 2002: 211). No resulta forzado sugerir que la clasificación de un individuo como mestizo repetía la idea de trasgresión deliberada del orden político.

Desde este ángulo, el estigma adscrito a los mestizos se vuelve más complejo. Vistos como “mezcladores” promiscuos, agitadores de las jerarquías sociales autorizadas por el rey cristiano, los mestizos eran “almas perdidas de Dios”, “*perros mestizos*” (Schwartz y Salomón 1999b: 481) más cerca del reino animal que del de los humanos; ellos estaban manchados por la inmoralidad de su inadecuación política. Sin embargo, contradiciendo las políticas dominantes, los mestizos parecen haberle dado a esta etiqueta connotaciones políticas reivindicativas, que implicaban el activo rechazo al honor de la pureza de la sangre a cambio de prerrogativas administrativas de las que los indios no disfrutaban (por ejemplo, la libertad de moverse por el territorio del Virreinato, el diferente estatus tributario). Así, mientras que el deshonor de los mestizos se expresaba como “impureza de sangre”, este término no se refirió originalmente a un sistema capilar, portador de características biológicas degenerativas, sino a la posición *política* ingobernable que este grupo representaba para la administración colonial. Mientras que desde una perspectiva subordinada ser mestizo pudo haber sido una condición social de-

⁶ Como algunas historiadoras feministas han señalado, en los primeros años del periodo colonial el vocablo mestizo connotó ilegitimidad y origen desconocido (Manarelli 1991; Burns 1999).

seable, ésta no era necesariamente *superior* a la de indio en este punto de la historia. La idea de la primacía de los mestizos sobre los indios surgió solamente a través de las nociones de evolución y civilización de la Ilustración, combinadas con el emergente concepto de raza, y su énfasis crucial en la herencia y descendencia.

Pero la ilustración “vino después”, como Mignolo (2000) sarcásticamente ha sugerido, para enfatizar la necesidad de tomar en cuenta los órdenes cognitivos que existían en América Latina antes de la Ilustración para entender procesos coloniales y post-coloniales. La nueva política de la raza albergó y modificó órdenes preexistentes y regionalmente idiosincrásicos *pero no los erradicó*; cuando los funcionarios coloniales y la gente común aprendieron los lenguajes de clasificación científica, los tradujeron a los vocablos anteriores basados en la fe. A lo largo de los siglos XVIII y XIX —el período de la colonia tardía y comienzos del período nacional y del liberalismo—, el orden organizado por la “limpieza de la sangre” y sus afines (así como las etiquetas adscritas a ese orden) asimiló nuevos significados a medida que la gente y los nuevos estados (a través de su propia gente) interactuaban en sistemas nacionales e internacionales, los cuales estaban siendo reorganizados de acuerdo al nuevo orden de la ciencia racial y el racismo. Extendiéndose para organizar el mundo, este orden incluyó (lo que luego se conocería como) cultura, biología, lenguaje, geografía, nacionalidad, así como el continuo esfuerzo por separar estos elementos y así purificar la “raza” —cuerpos humanos ahora concebidos como naturaleza y comprensibles científicamente a través de la biología— de lo que no debía continuar siendo: gente definida ontológicamente por la fe. Pero la purificación del concepto de “raza” no detendría ni la difusión de razas híbridas, ni la proliferación de *nociones* híbridas de raza; las nuevas taxonomías científicas continuaron —aunque a veces silenciosamente— evocando el lenguaje, fe y moralidad.⁷

⁷ Bruno Latour ha sugerido que la constitución de la modernidad implicó dos prácticas políticas y epistemológicas. La primera de ellas, la cual denomina purificación, es la separación de los humanos y los no humanos (los no-humanos son identificados con la naturaleza y los humanos son jerárquicamente clasificados de acuerdo su cercanía —o distancia— de la misma). La segunda de estas prácticas, la cual llama traducción, es la proliferación de híbridos *constituidos por elementos humanos y no humanos*. El truco es que la traducción (mezcla o hibridez) hace posible la purificación, no hay nada que separar si las cosas no están mezcladas. En contraste, la constitución de lo no-moderno mezcla humanos y no humanos y desconoce la purificación. Lo que resulta más útil de esta propuesta para los estudios de raza es la manera en que ella altera la relación temporal entre mezcla y pureza. A diferencia del punto de vista habitual (y mayormente implícito) según el cual la mezcla sucede a la pureza, desde la perspectiva de Latour las

Esto no es algo nuevo—la hibridez de la raza no es exclusiva a Latinoamérica. David Goldberg enfatiza que “[la raza] asume su significación (en ambos sentidos) a través de las condiciones sociales y epistemológicas predominantes en el momento, pero portando simultáneamente las huellas sedimentarias del pasado” (1993: 81). Del mismo modo, varios autores han observado que los primeros esfuerzos por definir raza estuvieron marcados por la tensión entre “biología” y “cultura” (Stocking 1994). Sin embargo, las políticas conceptuales de la raza no fueron idénticas en todas partes. Esto quiere decir que las dinámicas entre la hibridez de la raza (su emergencia desde diferentes regímenes de conocimiento) y el impulso para purificar esta noción —es decir negociar sus significados a través de la fe o la razón— variaron de acuerdo a cada *formación* político-nacional. Lo más importante es que la hibridez de la raza en América Latina no sólo incluyó la mezcla de dos conceptos del siglo XIX —biología y cultura— pertenecientes al mismo régimen de conocimiento. De manera “rara” para algunos, la raza fue y es un híbrido epistemológico: éste albergó dos regímenes de conocimiento, la fe y la ciencia, ambos políticamente dominantes y promovidos por el estado. Esta genealogía híbrida moldeó estructuras de sentimientos que posibilitaron políticas conceptuales en las que la definición de la raza se hermanó con la cultura y fue coloreada por una activa e influyente tendencia a rechazar la idea de que la biología determinaba por sí sola las razas.⁸

La hibridez epistemológica se materializó cotidianamente, de la vida de las calles a la privacidad de los hogares y a las políticas esta-

ideas de pureza no preceden a la mezcla; expresada a través de los movimientos de purificación y traducción, la pureza es simultánea a la hibridez. Así, nosotros nunca hemos sido modernos, ya que los esfuerzos de purificación requieren de la proliferación de híbridos. Al historizar las sugerencias de Latour y trasladar la constitución de la modernidad de regreso al siglo XVI, veo la formación racial latinoamericana genealógicamente sustentada en dos movimientos purificatorios. Uno de ellos fluyó a través de la fe y requirió de la separación entre cristianos y paganos. El otro movimiento fluyó a través de la razón e implicó la separación entre naturaleza/biología e historia/cultura. Ambos momentos de purificación requirieron de todo tipo de híbridos —incluyendo la mezcla de formas purificadas de conocimiento y las categorías creadas por las mismas—. La hibridez genealógica de la que estoy hablando es estratificada y se extiende tanto vertical (mezclando formas de conocimiento del “pasado” y “presente”) como horizontalmente (mezclando las categorías que estas formas de conocimiento separan) (Latour 1993).

⁸ El concepto de “estructura de sentimientos” proviene de Raymond Williams (1977). Quiero dejar en claro que no estoy oponiendo “cultura” a “raza” y así identificando “raza” con “biología” o simplemente identificando “fe” con “cultura”.

tales. Si la población podía ser purificada moralmente, ¿cómo se podía purgar la raza de la cultura para que se convirtiera en solamente biología? Sobre todo, ¿por qué hacer algo así? Sustentada genealógicamente por los conocimientos basados en la fe, la definición científica de raza en el Perú (y tal vez en Latinoamérica en su totalidad) se volvió evidente a través del derecho, la historia y la arqueología, y fue promovida a través del estudio de las civilizaciones. Además, cuando Estados Unidos desarrolló su experiencia quasi-colonialista en las Filipinas, el Caribe y América Central, las definiciones culturalistas de raza representaron una posición conceptual geopolíticamente estratégica, permitiendo refutar las nociones biologizantes que subordinaron a los regímenes latinoamericanos. Así mismo, estas definiciones posibilitaron la continuación de las taxonomías coloniales moralmente concebidas, las purezas que éstas habían sustentado y las mezclas que habían tolerado.

La limpieza de sangre, tamizada por las nuevas clasificaciones raciales, esquivó estratégicamente el color de la piel para devenir en *decencia*. Ésta era una práctica clasificatoria que Douglas Cope (1994: 22-24) encuentra ya en funcionamiento en la ciudad de Méjico en el siglo XVII y que se convierte bajo la luz de las nuevas ciencias en una práctica de clase, según la cual la posición social-moral de un individuo era evaluada a través de su supuesto comportamiento sexual y no de la religión de sus ancestros.⁹ Los mestizos comenzaban donde terminaban los límites morales-sexuales de la decencia; por su impureza e inmoralidad sexual, la amenaza de la degeneración se cernía sobre ellos —pero no sobre las elites, sin que importara cuán oscuros y biológicamente mezclados fueran sus miembros—. Von Tschudi discrepaba con las interpretaciones locales porque ignoraba que a los mestizos no se les identificaba según el fenotipo sino por sus defectos morales. Estos eran la causa de las oscuridades de los mestizos, las cuales podían compartir con las elites pero sin que ello implicara compartir su inmoralidad. La hibridez biológica no fue el único componente de la definición latinoamericana de mestizos; los peligros que ellos encarnaban estaban impresos en sus almas. Formuladas a través de las ciencias históricas (arqueología, geografía y derecho), las nociones genealógicamente híbridas de raza emergieron en el lenguaje conceptual proporcionado por la “cultura”, en tensión con la “biología”, para reinscribir anteriores ordenes morales de diferencia en la naciente moral —sexualizada y racial— de la decencia. Del mismo modo, la fe y la razón se fusionaron para promover una solución: la educación, la más depurada tecnología del alma, capaz de curar la decrepitud moral de los mestizos e incluso transformar a los indios en peruanos evolucionados, en nuevos mestizos.

⁹ Para un detallado análisis de la decencia ver de la Cadena (2000).

Mestizaje(s) y educación: un diálogo sobre “hacer vivir y dejar morir”

La ciencia racial fue instrumental para que los estados modernos pudieran controlar masas de seres humanos jerárquicamente organizados, tanto en Europa como en el resto del mundo. Michel Foucault (1978, 1992) ha conceptualizado esta posibilidad administrativa como bio-poder y la ha descrito como la autoridad del Estado para “hacer vivir y dejar morir”. El ejercicio de esta forma racializada de poder tenía por objetivo optimizar la vida —definida según estándares europeos, por supuesto—. El bio-poder necesitó la invención de vocabularios, herramientas, e instituciones (estadísticas, salud, higiene, población, morbilidad, mortalidad, registros de nacimientos y muertes, hospitales y clínicas) auxiliares a la ciencia de la medicina, la disciplina bio-política por excelencia, pero no la única.

En el mundo entero, la idea que la educación podía “mejorar” a la gente influyó en los proyectos para optimizar la vida de las “poblaciones” (otra palabra entonces nueva y relacionada con el bio-poder) de las nuevas naciones. Sin embargo, en el Perú la “educación” adquirió un relieve particular como contraparte de la medicina en el arte científico de “hacer vivir”. La educación de las “poblaciones retrasadas” fue percibida como tarea de vida como lo expresó, literalmente, un Ministro de Educación en los primeros años del siglo XX: “Cuando un país tiene, como el Perú, una cantidad tan enorme de analfabetos y tan retardada, entonces la necesidad de educarla no es sólo cuestión de democracia y de justicia, sino que es cuestión de vida” (Citado en Contreras 1996: 13). El analfabetismo era una carga demasiado pesada para una nación saludable, su erradicación era necesaria; como los indios supuestamente constituían la mayoría de la población iletrada, se convirtieron en el blanco principal de la educación. Si la misión explícita del bio-poder en América Latina fue “crear culturas nacionales” —hacerlas vivir— implícitamente, el otro lado de la misma moneda consistió en dejar morir a las culturas indígenas.

En el Perú (y en América Latina) el hermanamiento conceptual entre “raza” y “cultura”, produjo bio-políticas con vocación culturalista que no se orientaban hacia la modificación biológica de los cuerpos, sino al *mejoramiento de almas* racialmente concebidas. La siguiente declaración es un buen ejemplo: “las disciplinas educativas pueden combatir y modificar las disposiciones heredadas porque la educación es la verdadera higiene que purifica el alma” (Luna s.f. 25). La facultad, atribuida a la educación, de purificar o mejorar “almas” y así regenerar la salud de la nación es parte de una genealogía

racial que incluye los principios coloniales de limpieza de sangre, los discursos de modernos de sexualidad y la descendencia. La articulación de estas ideas —en tensión conceptual con la biología— abre el espacio semántico donde se da la imagen de que la educación se vuelve inteligible, además de ser instrumental para la re-codificación de “raza” como “cultura” y de hibridez biológica como moral. Esta re-conceptualización no era simplemente idiosincrásica, sino que fue parte de una discusión política. La viabilidad de la nación y la legitimidad de sus líderes (quienes, permítanme recordar, enfrentaban cargos de degeneración biológica emitidos por poderes internacionales centrales) lo exigían. Pero, además, la definición culturalista de raza permitió que la educación legitimara el derecho del Estado a ejercer su propio racismo, su control normalizante, su llamado patriótico a elevar al pueblo a estándares modernos. El derecho a la *educación gratuita* gradualmente emergió en el siglo XX como el derecho a la vida (civilizada) que el gobierno concedía a todos sus habitantes. Este “derecho” sin embargo, no era sólo liberador, tenía aspectos represivos que, sin embargo, se presentaban seductoramente: la educación (entendida como aprender a leer y escribir, y el significado de los “símbolos patrios”) era *requisito* para adquirir ciudadanía. Como herramienta de políticas públicas habilitadas por la versión culturalista del bio-poder, la misión del Estado era (supuestamente) construir escuelas por doquier —la educación, y particularmente la “erradicación del analfabetismo” serviría también para *dejar morir* las “costumbres atrasadas de las poblaciones indígenas”—. Vigorizado por el bio-poder culturalista, el estado estableció su misión civilizadora y construyó escuelas en las áreas más remotas, equipándolas con los materiales necesarios.

[En] el año de 1907 llegó a la remota provincia ayacuchana de Cangallo un voluminoso cargamento ultra-marino que, como en la novela *Cien años de soledad* de García Márquez, pro-metía revolucionar el futuro. Una enorme recua de mulas depositó en esa apartada comarca de los Andes: 750 pizarrines, 60 cajas de lápices de pizarra, 130 cajas de plumas, 6000 cuadernos en blanco, 45 cajas de lapiceros, 300 libros de primer año y otros 175 de segundo año, 41 cajas de tiza y 4 silbatos para maestros, traído todo ello de la casa Hachette de París (Contreras 1996).

El presupuesto del *Ministerio de Justicia, Culto, Instrucción y Beneficencia*, entonces a cargo de la “educación nacional”, se aumentó 16.5 veces entre 1900 y 1929. En 1936 se creó el *Ministerio de Educación y Salud*—elocuentemente híbrido— y recibió el 10% del presupues-

to nacional; en 1966 el 30% del mismo. Indios y mestizos, identificados como peruanos, pero también como pobladores rurales atrasados, fueron el blanco de proyectos de educación para civilizar el campo y mejorar las vidas de sus habitantes mediante su incorporación a la comunidad nacional.

En 1950, el Ministerio de Educación publicó “Pedro” un libro para alfabetizar adultos. Aunque los rasgos fenotípicos del dibujo que representa a “Pedro” son borrosos, el lector entrenado en la hibridez de la genealogía racial puede identificar a este personaje como *indio* por su ropa (usa chullo, poncho y ojotas, reconocidos como “típicamente indígenas”), porque vive en el campo (los urbanos son los mestizos, los indios son campesinos), y porque está rodeado de cerros, los Andes, supuestamente el lugar original de la raza-cultura indígena en el Perú. La pareja de Pedro es una mujer indígena (no tiene nombre), también identificada por su ropa, ocupación, lugar de residencia y sus largas trenzas. La pareja tiene dos hijos: un niño llamado Pancho y una niña, Julia cuyo nombre sólo se conoce al final del libro. El libro empieza con un mapa del Perú y, dentro de él, la explicación de la peruanidad de Pedro: “Pedro tú eres peruano porque has nacido en esta tierra hermosa [...] En el Perú vives tú con tu familia. Tus tierras y tus ganados están en el Perú. Tu patria es el Perú.” (Ministerio de Educación Pública del Perú 1950: 2).

En las primeras páginas, se explica a los lectores —supuestamente Pedro y otros indios como él— la condición de atraso, de pobreza y de incomodidad sus condiciones de vida tradicionales-naturales. Ustedes son gente buena y trabajadora, al igual que los miembros de sus familias, pero viven todavía en la miseria, se les dice en el libro, y se les explica que ello se debe a su falta de educación. A medida que la lectura avanza, Pedro aprende y, gradualmente, su situación mejora. ¿Pero... qué es lo que Pedro aprende? “Todo es posible” se le dice. Esto incluye agua en abundancia, grandes cosechas, ganado robusto y una familia sana y feliz: todo gracias a la educación. Para educarse, “los indios” como Pedro tenían que hacer un pacto con el Estado: ellos construirían escuelas y el Estado les haría llegar desarrollo y progreso, que se expandirá desde los salones de clases hacia toda la región. Como resultado, surgirá un pueblo renovado, habitado por gente impecablemente limpia, bien alimentada, trabajando en talleres y grandes granjas, yendo a misa y entrenando sus cuerpos en el deporte. El pueblo también será un hogar para técnicos (les sigue diciendo el Ministerio de Educación a “los indios”) quienes enseñarán todo lo necesario para mejorar su producción. Con la ayuda técnica —enviada por el Estado— los indios se convertirán gradualmente en miembros de cooperativas, y así mejorarán su conocimiento tecnológico agropecuario.

El final —supuestamente feliz— presenta el resultado del bio-poder culturalista del Estado. Gracias a la educación y la tecnología agropecuaria, los hijos de Pedro y su pareja ya no son como sus padres; han experimentado cambios culturales que se expresan en transformaciones corporales. Cuidadosamente peinados —la niña se ha deshecho de sus trenzas y el niño va sin *chullo*— y vistiendo ropas industriales de algodón, Julia y Pancho, los hijos de Pedro, ya no son indios. Van camino de la escuela convertidos en peruanos. Siguiendo el guión foucaultiano, en este libro (para alfabetizar adultos) el bio-poder cultural del Estado deja morir al indio tradicional, para hacer vivir pobladores rurales modernos. Y lo más interesante de todo: esta promesa no requiere medidas eugenésicas reproductivas, sino un “*programa de desarrollo integral*”, con la educación como componente crucial.¹⁰ En esta narrativa evolucionista Pancho y su hermana Julia se convierten en mestizos, la identidad que esperaba a los indios renovados. Obviamente, “Pedro” no era un simple texto de alfabetización como su título anunciaba. El libro era, más bien, una convocatoria del Estado a los indios, en la que se les proponía peruanidad —y ciudadanía, por lo tanto— a través de la educación. Esto no es exclusivo del Perú. En todo el mundo, los proyectos de políticas públicas —de izquierda y derecha— han vinculado la educación al progreso. En los países latinoamericanos donde los indios eran la preocupación principal de los gobernantes —Méjico, Guatemala y los países andinos— las ideas de superación a través de educación coincidieron con el llamado *indigenismo*. Como formación intelectual-política regional, el *indigenismo* contribuyó a la constitución de América Latina como espacio inter-nacional autónomo: moderno en términos geo-políticos y económicos y con fisonomía histórico y cultural propias. En buena medida, la creación de esta región ocurrió a través de ese intenso debate que conocemos como *mestizaje*. Los *indigenistas* latino-americanos coincidían en la necesidad de “mejorar a los indios”, y en que esto podía ser alcanzado a través de la educación. Pero ¿los convertía esto en mestizos? Las respuestas a esta pregunta —y lo que significaba ser mestizo— nunca fueron establecidas; esta incertidumbre fue (y, en cierto sentido, continúa siendo) el meollo de los proyectos de *mestizaje*, los cuales fueron impulsados por las elites nacionalistas latinoamericanas a través de la implementación de políticas estatales culturalistas de bio-poder. Manuel Gamio, antropólogo mejicano, prominente *indigenista* y uno de los más influyentes constructores de México como nación, se situó a la vanguardia de los abanderados del *mestizaje*. En su proyecto —que quizá influyó también en los autores de “Pedro”— los progra-

¹⁰ “*Integral*” se refirió a la idea que, porque éste había fluido a través de la cultura, el “desarrollo indígena” debería considerar la interrelación de aspectos de la vida, de otro modo desconectados entre ellos en las culturas modernas. Para mayor información sobre la visión de la reforma educativa de los años 70 ver Augusto Salazar Bondy (1980).

mas nacionales de educación indígena erradicarían los vicios y deficiencias culturales de los indios (alcoholismo ritual, falta de higiene, “supersticiones”, entre otros) (de la Peña 2000), y transformarían a los indios en mestizos. Esto facilitarían el progreso, que Gamio consideraba un derecho al que todos los indios debían tener acceso. Compartiendo las mismas creencias, el nicaragüense César Augusto Sandino, en una entrevista que concedió a un periodista español (en medio de su lucha contra los marines estadounidenses), reveló su deseo de “hacer verdaderos hombres a los indios” —también a través de la escolarización— (Gould 1998). Luis E. Valcárcel (probablemente el indigenista peruano más conocido) compartía el deseo redentor y paternalista de Sandino. Creía, como el general nicaragüense, que la educación transformaría indios miserables en “hombres libres con la vista alta, la cabeza erguida, las manos prontas al apretón amistoso de igual a igual” (Valcárcel 1978 [1927]: 30). Sin embargo, a diferencia de Sandino, Valcárcel se oponía recalcitrantemente al *mestizaje* y su *indigenismo* purista sazonó los inconclusos debates sobre este tópico en el Perú.

Como una formación discursiva que contiene la afirmación y la negación de su potencial regenerativo para la construcción de la nación, el mestizaje es mejor definido como un dialogo político —estratificado y abierto— articulado por una densa red intertextual que incluía escritos literarios y científicos, eventos artísticos y políticos, murales y pinturas, museos y políticas estatales, entre otros. Las citas que siguen ilustran la incesante controversia que caracterizó al mestizaje como diálogo político. Ambas citas se publicaron en el mismo libro, *Tempestad en los Andes*, el manifiesto anti-mestizo que escribió Valcárcel, y que apareció con comentarios del escritor y político Luis Alberto Sánchez, uno de los defensores del mestizaje. El primero de ellos dice:

*Luis Eduardo Valcárcel: La raza del Cid y don Pelayo mezcla su sangre a la sangre Americana. A la violencia del asalto de los lúbricos invasores sucede la tranquila posesión de la mujer India. Se han mezclado las culturas. Nace del vientre de América un nuevo ser híbrido: no hereda las virtudes ancestrales sino los vicios y las taras. **El mestizaje de las culturas no produce sino deformidades.** (Cuzco, 1927). (Valcárcel 1978: 10).*

Y el segundo responde:

Luis Alberto Sánchez: ‘[E]l mestizaje de las culturas no produce sino deformidades’, frase de combate, acalorada improvisación que se le escapa a Valcárcel en

su noble deseo de reivindicar al indio y devolverle la situación que reclama. Bien se ve que es un decir vehementemente. Los mismos “nuevos Indios” que nos pinta revelan argucias de mestizos aparte de la cazurrería India [...] no hay mejor fruto humano que el mestizo. Ricardo Rojas (Eurindia) y José Vasconcelos en México (Indología) puntualizan la necesidad del mestizaje en América. (*Lima, 1927*). (Sánchez 1978: 98).

Este debate nunca se resolvió. El mestizaje continuó siendo objeto de interminables discusiones, dialógicamente producido a través de su afirmación y su negación. Por un lado, las ideas de evolución cultural-racial, resultaron en la imagen de los mestizos como indios mejorados; por otro lado, el discurso de la degeneración por hibridez, modernizó (y legitimó científicamente) las imágenes de mestizos “peligrosos” de la época colonial. Ambas descripciones (los mestizos como indios evolucionados y como degenerados) tenían defensores y detractores y el debate reflejaba esta tensión. Como en la primera cita, los que se oponían al mestizaje lo describían como una condición patológica o una opción racial-cultural deformante, mientras que sus defensores declaraban a los mestizos “el mejor producto de la humanidad”. Como en la segunda cita cuyo autor, Luis A. Sánchez, compartía las opiniones con el mejicano José Vasconcelos y el argentino Ricardo Rojas. Mirando con ojos genealógicos, la hibridez conceptual de la discusión se hace evidente. Tanto defensores como detractores del *mestizaje* articulan sus proyectos mezclando ideas científicas y basadas en la fe. Para ambos, el mestizo es el híbrido de dos culturas-razas y el personaje transgresivo de la colonia que rechaza purificación y cuya ubicuidad social altera el orden y resiste la precisión clasificatoria que tanto el orden colonial, como la ciencia racial moderna demandaban. Para los defensores del mestizo estas cualidades son positivas; para los detractores, negativas.

“Pedro”, la alternativa del Estado para la peruanidad indígena fue también una oferta para hacer mestizos a los indios. Sin embargo, como fue promovida en los años cincuenta (después de la segunda guerra mundial, y cuando se suponía que la validez científica del concepto de raza había sido eliminada), la propuesta que articulaba el libro “Pedro” se escribió en otro lenguaje, que continuó el evolucionismo de la gramática racial, pero hizo más evidentes sus tonos culturalistas. Así, la propuesta de modernidad contenida en “Pedro” era considerada como “proyecto de *desarrollo* integral”, donde la palabra integral se refería a la necesidad de considerar la “cultura” para lograr la (supuesta —siempre supuesta—) incorporación del indio a la vida peruana y a los aspectos físicos y económicos del

“desarrollo”. Los proyectos de educación dirigidos por el Estado podían y debían hacer esto; “Pedro” era parte de dicho esfuerzo. Paradójicamente, el proyecto expresado en “Pedro” fue inspirado por la propuesta de escuelas rurales producida por el paladín del anti-mestizaje, Luis E. Valcárcel, el autor de la primera cita.

El año de 1945 fue importante en todo el mundo: marcó el fin de la segunda guerra mundial, el inicio oficial de los levantamientos anti-coloniales en Asia y África, y la instauración de la era del desarrollo bajo el liderazgo de los Estados Unidos y el presidente Truman. Aquel mismo año, los estados de Perú y Bolivia firmaron un acuerdo oficial dirigido a coordinar esfuerzos para mejorar la educación indígena. El representante peruano fue Luis E. Valcárcel, nombrado recientemente Ministro de Educación. Rechazando abiertamente lo que Valcárcel veía como los esfuerzos del proyecto mejicano para la “asimilación” de las poblaciones indígenas dentro de una identidad nacional mestiza homogeneizadora, el acuerdo peruano-boliviano imaginó a cada una de estas naciones como “la vital concordancia, la activa coordinación entre grupos disímiles [...] no la suma de unidades homogéneas”. Los estados de Perú y Bolivia tratarían de alcanzar dicha coordinación a través de programas de educación indígena. Un objetivo importante del programa era preservar la cultura andina, derecho fundamental de los campesinos indígenas y, según Valcárcel, precondition para su inserción exitosa en la “vida nacional”. Algunas declaraciones contenidas en este acuerdo entre Perú y Bolivia, aparecen ante los ojos actuales como precursoras de algunas tendencias de lo que ahora definimos como multiculturalismo —por ejemplo, la siguiente afirmación: “la conservación de la personalidad cultural de las agrupaciones indígenas no deben de significar su fatal apartamiento y segregación de la vida nacional sino, por el contrario su ingreso en ésta sin renunciar a tal personalidad” (Valcárcel 1954: 10). Sin embargo, preservar la cultura andina no significaba no modernizarla. Había que mejorar (esto implicaba modernizar) los estándares de vida del campo para así contener la migración indígena a las ciudades, y así prevenir la modificación de la esencia andina, según la cual “El hombre peruano, es, ante todo, un agricultor; lo es desde su más lejana historia y deberá continuar siéndolo en gran medida” (Valcárcel 1954: 11).

Usando el lema “unidad dentro de la diversidad” para promover su multiculturalismo pionero, el objetivo político de Valcárcel fue prevenir la formación de mestizos. Los definió como campesinos indígenas desmoralizados, desplazados —y desempleados— en la ciudad, deformados por el resentimiento provocado por su incapacidad de participar en la cultura occidental. Valcárcel (1954: 7) creía que el

“[h]ombre incorporado” (a la ciudad) se convertía en esclavo de formas de vida urbanas, incompatibles con lo andino. Los mestizos eran tales siervos: eran ex-indios desnaturalizados por el comercio, y el desarraigo que representaba la vida urbana. Para prevenir la degeneración indígena en las ciudades, los programas de educación debían de llevar la civilización a las zonas rurales; allí los campesinos serían capaces de elegir lo que fuera más conveniente para su progreso. Con el fin de implementar un desarrollo rural respetuoso de la cultura andina, el Ministerio de Educación (bajo el liderazgo de su ministro, Luis E. Valcárcel) promovería el entrenamiento de profesores indígenas, considerados rehabilitadores espirituales del alma india. En su manifiesto indigenista *Tempestad en los Andes*, Valcárcel escribió: “El maestro indiano sabe enseñar a los hijos de su raza y cuando enseña lo hace con amor, con el ideal de rehabilitación [...] Como un barreno penetra a lo hondo de esas conciencias la voz del maestro, y hay algo que se agita en el subsuelo espiritual de estos hombres olvidados de sí mismo [...]. La escuela es el almacigo de la Raza resurgida” (Valcárcel 1978: 89). Cuando veinte años más tarde, como ministro de educación, Valcárcel tuvo la oportunidad de transformar sus creencias en políticas de Estado, él declaró en el Congreso de la República: “El maestro es un amigo que demostrará en el seno de la comunidad indígena, las ventajas de ciertos conocimientos y prácticas mejores que los suyos. Ciencia y técnica son la llave de la gran puerta que va a poner en comunicación el mundo moderno con el mundo andino” (1946: 1304).

Entrenados en el conocimiento andino e innatos poseedores de la esencia agrícola de su cultura, los profesores indígenas podían distinguir (¡naturalmente!) lo correcto de lo errado para con sus semejantes indios, y así modernizar las comunidades indígenas sin alterar su espíritu bucólico.¹¹

Inaugurando la era del desarrollo en el Perú, la propuesta de Valcárcel para la implementación de un sistema escolar rural —conformado por lo que denominó *núcleos escolares rurales*— fue unánimemente aceptada, hasta por los defensores de los mestizos y no obstante que la aversión al mestizo del entonces ministro de educación era conocida. En su propuesta, inspirada en el sistema solar, las escuelas rurales irradiaban progreso al igual que el sol energía. El sistema de núcleos escolares consistía en escuelas primarias uni-docentes (los planetas ubicados en las comunidades indígenas) alrededor de una escuela agrícola multi-docente

¹¹ Los maestros no-indígenas fracasarían en este propósito—ellos eran mestizos abusivos, cuyo desprecio por los indios les impedía ser reales educadores; Valcárcel y su equipo habían presenciado esto (Encinas 1932).

(como el sol, esta escuela ocuparía el centro del sistema, es decir, un “centro poblado” rural demográficamente mayor que las comunidades). En las palabras del ministro:

Una Escuela Central o Núcleo alrededor de la cual girarán, quince o veinte escuelas seccionales dependientes de aquella [...], que recibirán su luz, su vigilancia y cuidado. En ésta habrá además de un maestro, un experto sanitario, un capataz agrícola y un visitador social.

Conectada por una red de caminos a los “planetas-escuelas” y albergando una granja educativa comunitaria, la escuela central proveería a las comunidades indígenas de asistencia técnica y educación en salud —en suma de modernización y de un dinámico circuito comercial. Las escuelas uni-docentes, articuladas a este sistema, representarían “la micra de energía atómica necesaria para la transformación del Perú” (Valcárcel 1946: 1306).

A través de las escuelas rurales —y utilizando a los alumnos como su punto de entrada— el Estado llegaría hasta el corazón rural, el hogar indígena, y lo transformaría de manera efectiva y al mismo tiempo respetando sus raíces (raciales-culturales) agrícolas. La enseñanza de la lectura, la escritura y aritmética se ofrecería en quechua, pero este entrenamiento seguiría (y no precedería) al conocimiento agrícola. “La escuela y el Estado deben tener especial cuidado [con la población indígena]. Nada debe de dañar su espíritu estrangulándolo compulsivamente. La educación debe de empezar en la lengua del indio” (Valcárcel 1946: 1304). Algunas de estas ideas están incluidas en “Pedro”, aunque el libro representa la derrota al *indigenismo* purista.

A pesar de su desprecio por el *mestizaje*, el *indigenismo* purista ofreció un sistema educativo que los abanderados del *mestizaje* gustosamente aceptaron. Ambos grupos tenían el objetivo de contener a la “población andina” en el campo y los *núcleos escolares comunales*, prometían esa posibilidad, así como la modernización de las áreas rurales. Aquellas escuelas fueron un proyecto oficial de creación de población que (además de ingeniería, medicina, y las ciencias agropecuarias) emplearon herramientas culturales —como la alfabetización, el lenguaje y la vestimenta— para moldear la vida indígena a través de la agricultura, y en la sierra, supuestamente el lugar natural de “indios” racialmente concebidos. El modelo de núcleos escola-

res finalmente se debilitó en los años sesenta (Devine 2001).¹² Sin embargo, la creencia que los guió (es decir, que la modernización rural solo se lograría si se tomaba en cuenta la cultura indígena) sobrevivió sucesivos planes gubernamentales de desarrollo, aunque a menudo se trataba de meras palabras sin un sustento real (Valcárcel 1981: 349). Estos proyectos repitieron obstinadamente la noción de que la educación mejoraría a los indios, pues la principal diferencia con los no-indios era cultural y no física (Valcárcel 1954: 11). A través de esta retórica, el *indigenismo* purista continuó coloreando la implementación de “proyectos de desarrollo”, incluso cuando ellos implicaban la transformación de indios en mestizos. Igual que a principios del siglo XX, la educación siguió siendo una herramienta para la construcción de la nación, capaz de “cambiar la mentalidad peruana” como se aprecia en la reforma implementada por el Gobierno Militar izquierdista que dirigió el Perú entre 1968 y 1976.¹³

Esta reforma educativa hizo del quechua, junto con el español, la lengua oficial de la nación e implementó programas de educación bilingüe dirigidos a indígenas, reviviendo así la propuesta de Valcárcel, aunque en una versión algo distinta.

“Raras” híbrides indígenas: la respuesta al bio-poder culturalista

Las citas a continuación ilustran algunos de los resultados de los esfuerzos estatales para “educar indios”. El autor es un periodista estadounidense —Norman Gall— quien viajó a través de los Andes en los años setenta con la intención de reportar la Reforma Educativa.

La escuela de Mallma se encuentra en el extremo oriental de la Hacienda Lauramarca, junto a un camino de tierra que cruza las desoladas montañas del Cuzco y lentamente desciende a Puerto Maldonado a dos días de

¹² Jorge Basadre, el autor de la historia oficial del Perú más ampliamente conocida, que fue Ministro de Educación antes y después de Valcárcel informó que mientras que el proyecto se había iniciado en 1946 con 16 núcleos y 176 escuelas, en 1956 abarcaba 45 núcleos y 490 escuelas (Basadre 1964–1966). Según Luis E. Valcárcel (1981) habían más de 1.500 de estas escuelas en los años 60.

¹³ *Diario Expreso*, 28 de febrero de 1971. La *Reforma Educativa* fue concebida como un complemento de la Reforma Agraria, que implementó el mismo grupo militar y fue la más radical dentro de las medidas similares en América Latina.

viaje. La escuela, una tambaleante estructura de adobe blanqueada con cal, con dos pequeñas ventanas y un tejado de paja, yace al fondo del angosto valle del río T'inqui; el río desciende para un paisaje verde-gris de pasto y piedra glacial que se inicia en las blancas laderas de el monte Ausancate de casi 7,000 metros, amo y señor espiritual y ecológico de Lauramarca. De acuerdo a los habitantes del lugar, la montaña blanca es un dios que ha abandonado a su pueblo. Este sentimiento de abandono recorre a la población de Lauramarca, que se encuentra en pleno proceso de transición entre usos tradicionales y una incipiente, quizá pasmada, modernización.

El fundador de la escuela de Mallma es Constantino Condori Mandora, un indio de 86 años de edad, que usa un sombrero de cuero de cabra y un raído poncho marrón para sus excursiones por el territorio que rodea su choza de adobe y la escuela, dos hitos en torno de los cuales los campesinos de Mallma han tenido que apiñar sus hogares en los últimos años. El viejo camina con gran dificultad y tiene los ojos encostrados por el tracoma que lo ha dejado casi ciego. Cuando le pregunté a don Constantino por qué la gente de Mallma hacía tamaños sacrificios para enviar a sus hijos a la escuela, explicó: “Queremos que aprendan unas cuantas palabras [de castellano]. No queremos que nuestros hijos sean analfabetos como nosotros, ni que su ignorancia les cause los sufrimientos que nos ha causado la nuestra. No podemos hacer negocios o penetrar las oficinas del gobierno por nuestra cuenta, porque no sabemos nada. Para cualquier carta o documento tenemos que pagarle a un tinterillo para que la escriba o la firme por nosotros. Decidí organizar la escuela hace cuarenta años cuando el administrador de la hacienda me ordenó que fuera a Cuzco a servir de pongo en su casa. Cuando dije que deseaba enviar a un sustituto, el administrador me envió al Cuzco con una carta para el jefe de policía en la que decía que yo era enemigo de la hacienda, que no quería trabajar, que debía ser encarcelado. Como no sabía leer, no tenía forma de saber que decía la carta. Afortunadamente enseñé la carta primero a un amigo, que la mostró a un abogado, que dijo que no había motivo legal para que yo fuera a la comisaría, y que mejor era que regresara a mi comunidad. Fue entonces que decidí organizar la escuela para poner fin a nuestra igno-

rancia. Primero pagamos a los maestros nosotros mismos, y después se encargaron los adventistas. El Ministerio de Educación la tomó a su cargo en 1961. Podemos decir que la existencia de la escuela nos ha beneficiado, porque nuestros niños han aprendido por lo menos a decir Buenos Días, Buenas Tardes y Buenas Noches” (Gall 1974: 15-18).

Este reporte revela que los “indios” no eran las víctimas inertes que el Estado describía en “Pedro”. Tampoco eran reacios a proyectos de alfabetización ni de educación. Por el contrario, en tanto consideraban la educación como instrumento contra la exclusión y explotación, los líderes indígenas muchas veces eran quienes demandaban del Estado la construcción de las llamadas escuelas rurales; también las construían con su propio dinero, y también con su propio dinero contrataban profesores. En muchos lugares la “educación rural” comenzó como educación privada, no con la iniciativa del Estado. Los objetivos indígenas coincidían con la promesa educativa del Estado, aunque desde una posición diferente.

Hace algunos años conocí a Don Mariano Turpo, coincidentemente en Tinki, el preciso lugar que Norman Gall visitó en los sesentas. Tinki se encuentra en un valle altoandino, en el departamento de Cusco, y allí la gente posee pequeñas parcelas de papa, así como rebaños de alpacas y ovejas, cuya lana representa su principal fuente de ingresos monetarios. La distancia entre Tinki y la ciudad del Cusco (donde vivía el administrador de la hacienda arriba mencionado, sitio principal de las oficinas estatales, y lugar visitado por miles de turistas todos los años) es relativa: cinco horas en vehículo particular, un día en transporte público y dos días a pie. Hasta los setenta, la totalidad del valle pertenecía a Lauramarca, una de las más grandes haciendas del sur de los Andes. Cuando Gall visitó el área, esta hacienda debió haber estado en pleno proceso de transformación en Cooperativa Agrícola. A lo largo de generaciones, la hacienda fue conocida en la región por la violencia con la que los patrones trataban a los *colonos*, pastores de alpacas como Don Mariano y Don Constantino, quienes también a lo largo de generaciones lucharon contra los sucesivos terratenientes. Esta lucha incluyó campañas en favor de la educación. Analfabeto y monolingüe quechua, Don Mariano tiene ahora cerca de 93 años. Testigo de las continuas luchas desde que era niño, su comunidad lo escogió como dirigente local en los años cincuenta y desde entonces él inició sus peregrinaciones a Lima para llevar comunicaciones oficiales, acompañado por su compañero de batalla, Mariano Chillihuani. Este segundo Mariano era excepcional entre sus pares, y crucial en la relación con el Estado porque sabía leer y escribir.

Caminábamos dos días a Cusco [la ciudad] y después tomábamos un bus a Lima. Siempre íbamos juntos, como yo no tengo miedo de hablar, podía decir las cosas tal como eran, pero no las podía escribir. Chillihuani podía y los dos éramos valientes. El hacendado nos perseguía; no quería que construyéramos la escuela. Nosotros la construimos con nuestra propia plata. El hacendado mandó a sus peones para que la quemaran. Tenía miedo de que abriéramos nuestros ojos y que pudiéramos mandar cartas al gobierno.

Mariano recordaba mientras que yo le leía los documentos de los que él y Chilihuaní eran coautores. También tuvieron abogados que, según Mariano Turpo, actuaron como escribas (“escribían lo que nosotros les decíamos” me dijo) y como intermediarios entre los “indios iletrados” y la esfera, legal y letrada, del Estado. Uno de los comunicados dice:

Luchando contra muchos obstáculos el cuerpo legislativo de nuestra comunidad logró construir una escuela en 1926, la cual fue destruida por orden de Don Ernesto Saldívar, quien en ese tiempo representaba a nuestra provincia (Quispicanchis) en el Congreso Nacional. Como tal, desplegó su poder para controlar a las autoridades locales—y por lo tanto el Dr. Saldívar destruyó la escuela que habíamos construido y además usó a sus empleados para desplegar extrema violencia contra los profesores que habíamos contratado; él mandó a perseguirlos, encarcelarlos e incluso aterrorizarlos, al punto de expulsarlos de nuestras comunidades. Después de hacer esto, quemó el local de nuestra escuela— presentamos este reclamo a su oficina como peruanos con el derecho a educación de acuerdo a la Constitución (1932).¹⁴

Y en otra comunicación, escrita diez años antes de que Norman Gall publique su reporte, se lee:

De acuerdo a la Ley Orgánica de Educación, nosotros tenemos el derecho de tener por lo menos una Escuela Primaria y el estado, no la hacienda, está obligado a construirla. Nosotros demandamos la creación de dicha escuela y nos comprometemos a donar el lote en el que esta debería ser construida. Nosotros también nos

¹⁴ Mariano Turpo, Archivo personal

obligamos a edificar el local, donar el material de construcción necesario y el trabajo—incluyendo las herramientas que los profesores necesitan y lo que sea necesario para poner en funcionamiento industrias agrícolas de pequeña escala, de acuerdo a la Ley Orgánica de Núcleos Escolares (1960).¹⁵

Pero Mariano Turpo y los comuneros que él representaba interpretaban los Núcleos Escolares Rurales a su manera. No reclamaban escuelas para ascender en la escala evolutiva (aquello que el Estado ofrece a “la población” indígena en el libro “Pedro”). El reclamo indígena por educación era una demanda por derechos civiles, una lucha descolonizadora por ciudadanía. La ciudadanía requería alfabetización porque la relación con el Estado estaba mediada por documentos escritos. El analfabetismo traducido en la incapacidad de representarse a sí mismos disminuía a los indios frente al Estado, cuyos representantes les “leían” las órdenes que venían del mundo letrado, como hizo el administrador que acusó a Don Constantino de ser enemigo de la hacienda. Alcanzar la ciudadanía a través de la alfabetización y el castellano, no implicaba necesariamente convertirse en mestizo y despojarse de “la cultura indígena” como los proyectos educativos estatales planteaban. Don Mariano fue muy claro a este respecto:

aquellos que quieren convertirse en mistis, se convertirán en mistis.¹⁶ Leer y escribir por sí sólo no hace eso, si tú no quieres que eso pase, no pasa. Leer nos permite ser menos indios, nos permite defendernos por nosotros mismo, tener un papel delante tuyo y saber qué es lo que dice—y nosotros necesitamos aprender castellano. Nosotros les enseñamos quechua a nuestros hijos, nosotros hablamos quechua. ¿Por qué aprender quechua en la escuela y no castellano? El hacendado no quería que aprendiéramos castellano porque quería que fuésemos indios—ignorantes, abusados, aislados en este rincón del mundo. Yo fui a Lima; yo hablé en Lima y alguien me traducía. Hubiera sido más fácil si yo hubiera podido hablar por mi mismo.

En 1960 —quince años después de que Valcárcel hubiera lanzado los núcleos escolares—, Mariano Turpo y Mariano Chillihuani continuaban con las gestiones para la escuela local que sus predecesores

¹⁵ Mariano Turpo, Archivo personal

¹⁶ Misti es la palabra local para identificar a los foráneos, tanto a los individuos no indígenas del lugar como a los individuos indígenas del lugar que rechazan las formas de ser indígenas

iniciaron a comienzos del siglo XX. Sus demandas por alfabetización en castellano derivaban de la necesidad de pedir al Estado su intervención para que frenara los atentados de los terratenientes contra sus vidas, no sólo contra su “cultura” o “identidad”. La búsqueda de Don Mariano no coincidía con los objetivos de los proyectos de alfabetización del Estado; ésta no era la propuesta de “preservación de la cultura indígena” ofrecida por el *indigenismo* purista o un intento de asimilación como la invitación al mestizaje brindada por “Pedro”. Esta búsqueda articulaba un proyecto alternativo en el cual individuos indígenas podían apropiarse selectivamente de prácticas no indígenas, sin dejar de ser quienes eran. Ésta era una propuesta política basada en una conceptualización de la indigenidad que permitía la “mezcla de ordenes” y rechazaba el posicionamiento social basado en la purificación de identidades.

En un trabajo anterior he explicado un proyecto similar propuesto por individuos a quienes denominé “indígenas mestizos” porque implementan un proyecto de identidad que no se resolvía en convertirse ya sea en el uno (indígenas) o en el otro (mestizos) (de la Cadena 2000). Este proyecto no es una oferta de *mestizaje* ya que ignora la pureza que las mezclas empíricas inscriben en las demandas de *mestizaje* e incluye maneras de ser indígena que no encajan en las demandas modernistas por una “autenticidad quechua”, dejada atrás por los “mestizos” modernos cuando se convierten en tales. “Mezclar ordenes” ha sido desde hace siglos una estrategia indígena y la búsqueda de alfabetización de Don Mariano es análoga a la opción de los mestizos de la colonia por una posición social híbrida, que “no encajaba” dentro de un orden social con vocación por categorías purificadas. Una alternativa similar está siendo actualmente implementada por las mujeres del mercado en Cusco, conocidas como mestizas y vistas por las elites locales como la encarnación del desorden político y categórico de la ciudad. Para todos ellos apropiarse de la alfabetización y otras tecnologías (computadoras, camiones, aprender a conducir, etc.) posibilita la ciudadanía, contribuye a socavar la colonialidad de la indianidad y previene la negación cultural-ontológica inscrita en la invitación forzosa a evolucionar en una tercera categoría, ni indios ni blancos sino mestizos. Esta estrategia indígena implica la implacable mezcla de cosas “externas” y “locales”, de tal forma que en vez de producir un tercer conjunto de cosas —un híbrido en el sentido dominante de la palabra— lo “externo” se vuelve indistinguible de lo “local”. La lucha por escuelas de Don Mariano fue una búsqueda por poder mezclar la alfabetización en castellano con formas locales de ser y así reivindicarlas sin tener que crear una tercera categoría, por ejemplo un híbrido de “castellano” y “quechua” (Harvey s.f.).

Dicha hibridez emerge de (y por lo tanto requiere) categorías purificadas. En contraste, las hibrideces indígenas ignoran las categorías purificadas y en algunos casos —como los mestizos de la colonia y las mujeres mestizas del mercado— incluso las rechazan. Don Mariano sonrió cuando le pregunté si una mezcla de castellano y quechua sería una tercera manera de hablar; él gentilmente dijo: ¿Por qué? Por supuesto que estas categorías híbridas —“raras” a los sentidos dominantes— portan la materialidad de la historia y las políticas. Así, ellas están repletas de tensiones, incluyendo el esfuerzo purificador que habla de “mejora” alcanzada cuando las cosas indígenas son relegadas. Sin embargo, lo que intento sugerir es que el desafío a estas creencias es mejor alcanzado a través del rechazo a purificaciones de todo tipo, incluyendo aquellas demandadas por el activismo político, implementadas con categorías intolerantes a las rupturas conceptuales y a las mezclas de ordenes.

A manera de conclusión: rescatando a los mestizos de las políticas de mestizaje

He usado la noción de hibridez para investigar la mezcla de la fe y la razón, dos maneras distintas de conocer y clasificar a la naturaleza y los humanos que se entretaje genealógicamente para moldear ideas y prácticas actuales de raza. Esto va más allá de la mezcla de los discursos de “cultura” y “biología” del siglo XIX que numerosos autores han identificado como las nociones que moldean la raza (Goldberg 1993; Stocking 1994; Stoler 1996; de la Cadena 2000). Iluminar la hibridez epistemológica de la raza proporciona un mejor acercamiento a las conexiones entre el concepto de raza y las maneras de conocer, permitiendo así una mejor comprensión de la idea de que ni la raza ni el racismo solo reclaman los cuerpos. Ambos saturan las instituciones modernas, coloreando una amplia gama de prácticas que van desde el Estado y sus más “inocuos” mandatos (como la “educación” en el ejemplo que acabo de presentar) hasta los mercados neo-liberales y la investigación farmacéutica en laboratorios (a través de ideas de “medicina racial”). La conexión entre la raza y (lo que califica como) el conocimiento también moldea subjetividades íntimas. Como concepto, la raza excede el empirismo clasificatorio que ésta expresa a través de la “biología” o la “cultura”, al igual que la raza excede los cuerpos que declara poseer. Su poder de descalificar se encuentra genealógicamente inscrito en la estructura de sentimientos que combina creencias en jerarquías del color de piel y creencias en la superioridad natural de las formas “occidentales” de conocimiento, de gobierno y de ser.

Comprender esta estructura de sentimientos demanda retroceder nuestro marcador temporal al siglo XVI, al momento fundacional en

que (la fuerza articuladora que ahora conceptualizamos como) el poder adquiere lo que Aníbal Quijano (1992) denomina su *colonialidad*. Esta característica tiene sus orígenes en los regímenes coloniales ibéricos de las Américas pero perdura hasta nuestros días, articulando regímenes nacionales e incluso democracias. Legitimada por creencias en la (auto) declarada superioridad, la colonialidad consiste en el derecho y el poder (auto) asignado por un grupo social privilegiado de imponer su imagen sobre aquellos que considera inferiores. En América Latina la colonialidad del poder fue posibilitada por las creencias ibéricas en la superioridad absoluta de la cristiandad frente a las formas indígenas de ser. Si la corona atribuyó a los ibéricos el derecho a poseer los territorios americanos bajo sus pies, la fe cristiana les asignó la obligación de transformar a la gente de dichas tierras a su propia imagen y semejanza, y por consiguiente eliminar las creencias locales. Cargada con la certificada “limpieza de sangre” y la ortodoxia religiosa, la inquisición española fue la institución del Estado colonial que, usando diversos medios (incluso violentos), persiguió formas de conocimiento y de ser —indígenas, occidentales, musulmanas y judías— supuestamente amenazantes de la fe cristiana. Al ser etiquetadas de “herejía” e “idolatría”, fue reconocido su estatus como formas de conocimiento y su poder de desestabilizar el régimen dominante (Silverblatt 2004; Cañizares 2004).

La emergencia de la razón científica desafió a la fe cristiana como última forma de conocimiento, pero reafirmó la colonialidad de las instituciones europeas. Revestidas con la ciencia y la política moderna, las instituciones y las formas de vida europeas continuaron descalificando otras formas de conocimiento y sus maneras de ser. La colonialidad, inscrita en nociones científicas de evolución, posibilitó, por ejemplo, campañas liberales a favor de la reproducción efectiva de la semejanza europea. En los países latinoamericanos donde los gobiernos estaban preocupados por el destino de las poblaciones indígenas, esta política visiblemente fluyó a través de la educación. Escuelas primarias y técnicas lideraron la modernización de las áreas rurales, incluyendo la erradicación de los conocimientos indígenas —ellos obstruían el progreso—. El liberalismo rechazó las prácticas de poder de la inquisición; en vez de hacer morir a los herejes y dejar vivir a los conversos, las campañas de educación estuvieron dirigidas a hacer vivir a los conversos mientras que implícitamente dejaban morir a los herejes. Pedro, la invitación que el estado extendió a los indios para que se convirtieran en mestizos (o morir como indios carentes de desarrollo) es un ejemplo colorido de cómo funcionaron las nuevas formas de conversión.

Obviamente, la educación liderada por el Estado no logró deshacerse de la herejía. Como demuestran los esfuerzos de Mariano Turpo, mientras que la alfabetización y la educación escolarizada se convertían en

herramientas necesarias, desafiar su mandato normalizante constituía una clara posibilidad. En consecuencia, los herejes nunca fueron eliminados. Algunos de ellos se encuentran actualmente liderando movimientos sociales indígenas. Auto-identificados como intelectuales indígenas, ellos son abogados, doctores o artistas versados en conocimientos indígenas —supuestamente descalificados— y competentes en el manejo de lenguas europeas. En tanto herejes, ellos son expertos en lo “raro”; la etiqueta “intelectuales indígenas” es elocuente a este respecto. Dicha etiqueta es tensada por las creencias en la razón científica como medio para acceder a maneras de ser superiores, mientras que al mismo tiempo esta desfigura la idea de que la educación se deshace de la indigenidad. Al igual que los mestizos de la colonia, los intelectuales indígenas no encajan en las clasificaciones dominantes y rechazan la purificación. Como W. E. B. Dubois (1989) explicó para el caso de la conciencia doble de los afro-americanos en los Estados Unidos, los intelectuales indígenas piensan desde adentro y afuera de formas de conocimiento europeas e indígenas.

La “doble conciencia” no es un accidente histórico o el resultado del actual multiculturalismo; ésta tiene una larga genealogía que ha sido enmascarada por las políticas de la semejanza, características de la colonialidad de las instituciones europeas desde el siglo XVI. Revelar esta genealogía puede deshacer la división entre “indios” y “mestizos” y rescatar a estos últimos de la teleología del mestizaje, la cual requiere de la noción de pureza incluso cuando la niega. Los mestizos de la colonia representaron el activo rechazo a la purificación, ellos encarnaron una política que les permitió mantenerse diferentes, inclasificables, escurridizos y pertenecientes a más de un orden a la vez. La heteroglosia de los mestizos andinos continua albergando esta alternativa, el rechazo a la simple semejanza y la activa apropiación de las herramientas que conectan la indigenidad con la no indigenidad, vuelve su separación inútil o un mero ejercicio de la retórica dominante y la creación de políticas. Esta separación, que continúa organizando las políticas del estado y condicionando la ciudadanía, es la que los movimientos sociales indígenas desafían y finalmente tienen el potencial de borrar.

Bibliografía citada

BAKHTIN, Mikhail

1981 *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Austin: University of Texas.

BASADRE, Jorge

1964-1966 *Historia de la República del Perú*. Lima: Editorial Universitaria.

- BURNS, Kathryn
1999 *Colonial Habits: Convents and the Spiritual Economy of Cuzco, Perú*. Durham: Duke University Press.
- BERNAND, Carmen
1977 "Mestizos, mulatos y ladinos en Hispanoamérica: un enfoque antropológico y un proceso histórico", sin publicar, citado en Serge Gruzinski, 2002. *The Mestizo Mind. The Intellectual Dynamics of Colonization and Globalization*. New York: Routledge.
- CAÑIZARES, Jorge
2004 "Demons, Knights and Gardens in the New World: Toward a Atlantic Global Perspective" (sin publicar). Durham.
- COBO, Bernabé
1964 [1653] *Historia del Nuevo Mundo*. vol. 2. Madrid: Biblioteca de autores españoles.
- CONTRERAS, Carlos
1996 "Maestros, mistis y campesinos en el Perú rural del siglo XX". En: *Documento de Trabajo* No. 80. Lima: IEP ediciones.
- COROMINAS, Joan
1980 *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Gredos
- COPE, Douglas
1994 *The Limits of Racial Domination. Plebeian Society in Colonial Mexico City, 1660-1720*. Madison: University of Wisconsin Press.
- DEL BUSTO, José Antonio
1965 "La primera generación mestiza del Perú y una causa de su mal renombre" *Revista Histórica*, Tomo XXVIII, pp. 15-32.
- DE LA CADENA, Marisol
2000 *Indigenous Mestizos. The Politics of Race and Culture in Cuzco Perú, 1919-1991*. Durham, NC: Duke University Press.
- DE LA PEÑA, Guillermo
2000 "Mexican Anthropology and the Debate on Indigenous Rights" Artículo presentado en reunión de la American Anthropology Association, San Francisco.
- DE LA VEGA, Inca Gracilazo
1991 *Comentarios Reales de los Incas*. vol. 2. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

- DEVINE, Tracy
 2001 "Legacies of the Indianist Imagination and the Failure of Indigenist politics: 'Indians', 'Intelectuals,' and Education in Peru and Brazil, 1910-2000". Tesis doctoral no publicada, Duke University.
- DUBOIS, W. E. B.
 1989 *The Souls of Black Folk*. New York: Fawcett Publications.
- ENCINAS, José Antonio
 1932 *Un ensayo de escuela nueva en el Perú*. Lima.
- FOUCAULT, Michel
 1977 "Nietzche, Genealogy and History". En: Donald F. Bouchard (ed.), *Language, Counter-memory, Practice. Selected Essays and Interviews by Michel Foucault*. 139-64. Ithaca, NY.
 1978 *History of Sexuality*, vol. I, New York: Vintage.
 1992 *Genealogía del Racismo: de las guerras de las razas al racismo de Estado*. Madrid: Ediciones de la Piqueta.
- GALL, Norman
 1974 *La Reforma Educativa Peruana*. Lima: Mosca azul editores.
- GOLDBERG, David
 1993 *Racist Culture. Philosophy and the Politics of Making*. Oxford: Oxford University Press.
- GOSE, Peter
 1996 "The Inquisitional Construction of Race: *Limpieza de Sangre* and Racial Slurs in 17th-Century Lima" Artículo presentado en reunión de la American Anthropology Association: San Francisco.
- GOULD, Jeffrey
 1998 *To Die in this Way: Nicaraguan Indians and the Myth of Mestizaje, 1880-1965*. Durham, NC: Duke University Press.
- GRUZINSKI, Serge
 2002 *The Mestizo Mind. The Intellectual Dynamics of Colonization and Globalization*. New York and London: Routledge.
- GRAUBART, Karen
 2000 "Con nuestro trabajo y sudor: Indigenous women and the construction of colonial society in 16th and 17th century Peru". Tesis de disertación doctoral, University of Massachusetts-Amherst.

- GIESECKE, Alberto
1913 "Informe sobre el Censo del Cuzco" *Revista Universitaria*.
2 (14): 6-11.
- HALE, Charles
1996 "*Mestizaje*, Hibridity, and the Cultural Politics of
Difference in Postrevolutionary Latin America" *Journal*
of Latin American Anthropology, 2, (1): 34-61.
- HARVEY, Penny
s.f. "Speaking Otherwise: The Politics of Language in the
Andes". Manuscrito sin publicar.
- LATOUR, Bruno
1993 *We Have Never Been Modern*. Cambridge: Harvard
University Press.
- LUNA, Humberto
s.f. "Observaciones criminológicas". Tesis no publicada, Ar-
chivo Departamental del Cuzco, Libro 12.
- MANARELLI, María Emma
1991 "Las relaciones de género en la sociedad colonial peruana.
Ilegitimidad en las jerarquías sociales" En: María del Car-
men Feijoo (ed.) *Mujer y sociedad en*
América Latina. pp. 63-107. Buenos Aires: Clacso.
- MIGNOLO, Walter
2000 *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern*
Knowledges and Border Thinking. New Jersey: Princeton
University Press.
- Ministerio de Educación Pública del Perú
1950 *Pedro*. Lima.
- POMA DE AYALA, Don Felipe Guamal
1980 *El Primer Nueva Crónica y Buen Gobierno*. México.
- POOLE, Deborah
1997 *Vision, Race and Modernity. A Visual Economy of the Andean*
Image World. New Jersey: Princeton University Press.
- QUIJANO, Aníbal
1992 "Colonialidad y modernidad-racionalidad" En Heraclio
Bonilla (ed.), *Los conquistados, 1492 y la población indígena de*
las Ameritas. pp. 437-47. Bogotá: Tercer Mundo Editores.
- SALAZAR BONDY, Augusto
1980 "El problema del indio: estudio de Luis E. Valcarcel. El
proceso de la inscripción pública". En *Presencia y pro-*
yección de los siete ensayos. 38-50. Lima.

SÁNCHEZ, Luis Alberto

- 1978 *Epílogo*. En Luis E. Valcárcel, *Tempestad en los Andes*. Lima.

SCHWARTZ, Stuart y Frank SALOMON

- 1999a "South American Indigenous Societies (Colonial Era)"
En Stuart Schwartz y Frank Salomon (ed.). *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*. Vol. III, part 2. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1999b *New People*. New York: Cambridge University Press.

SILVERBLATT, Irene

- 2004 *Modern Inquisitions. Peru and the Colonial Origins of the Civilized World*. Durham: Duke University Press.

STOCKING, Georges

- 1994 "The Turn-of-the-Century Concept of Race"
Modernism/Modernity 1(1):44-16.

STOLCKE, Verena

- 1995 "Talking Culture. New Boundaries, New Rethoric of Exclusion in Europe" *Current Anthropology*. 36 (1):1-24.

STOLER, Ann

- 1996 *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. Durham: Duke University Press.

VALCÁRCEL, Luis E.

- 1981 *Memorias*. Lima: Instituto de estudios peruanos.
- 1978 [1927] *Tempestad en los Andes*. Lima: Editorial universo.
1954. *La educación del campesino*. Lima.
1946. *Historia del Perú antiguo*. Lima.

VON TSCHUDI, Johann Jacob

- 1966 *Testimonio del Perú 1838-1842*. Lima.

YOUNG, Robert

- 1995 *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*. New York: Routledge.

WILLIAMS, Raymond

- 1977 *Marxism and Literature*. London: Oxford University Press.

La invención del indio iletrado: la pedagogía de la raza en los Andes bolivianos

Brooke Larson

Desde que el crítico literario Ángel Rama fundió por primera vez las ideas de escritura, poder imperial y urbanismo en una metáfora —“ciudad letrada”—, los intelectuales han estado fascinados con el papel que jugó lo letrado en la colonización cultural y espacial de las Américas (Rama 1996).¹ La ciudad letrada comenzó como un modelo de polis clásica, impuesto por los gobernantes ibéricos para domesticar los paisajes indómitos del Nuevo Mundo. Cada una de tales ciudades serviría como fortaleza protectora de la civilización ibérica, así como de *locus* para la escritura, la ley y la burocracia ultramarina del monarca. A medida que el imperio español fue forjando su maquinaria de administración imperial, sus espacios urbanos pronto devinieron en “ciudades de protocolos”, productoras de leyes, regulaciones, proclamas, certificados, propaganda —para no mencionar las ideologías seculares y religiosas destinadas a justificar la empresa colonial—. “Así empezaron”, escribe John Chasteen en su reciente introducción a la reedición del libro de Rama, “los vínculos estrechos, perdurables, de importancia para la vida y literatura latinoamericana, un nexo con la cultura letrada, el poder estatal y el emplazamiento urbano que Ángel Rama denomina *la ciudad letrada...*” (1996: vii).

En el centro de tan intrincada relación entre escritura, poder y urbanidad se hallaba un pequeño grupo de administradores, abogados y otros hombres de letras (a quienes Rama identifica como “letrados”); dueños y señores de la palabra escrita, agentes del gobierno imperial y

¹ Véase también González Echevarría (1990), Mignolo (1996) y Adorno (1986).

² Según Mignolo, el término “*letrado*”, de empleo regular en la Castilla del siglo XVI, portaba dos significados: alguien que poseía conocimientos científicos dado que este conocimiento estaba asociado con la palabra escrita, y también se aplicaba a los expertos en leyes (incluidos abogados, notarios y escribanos). Rama emplea el término para identificar a los funcionarios especializados de alto rango que realizaban el trabajo ideológico y administrativo del régimen colonial español.

demiurgos de la civilización, estos letrados se convirtieron en fuerza tradicional de la vida pública latinoamericana. No sólo monopolizaron los símbolos e instrumentos del conocimiento y el poder imperial en sociedades colonizadas radicalmente heterogéneas, sino que también condujeron los asuntos cotidianos de la administración, la justicia y la extracción. Los letrados fueron los agentes de carne y hueso encargados de poner en práctica la famosa sentencia de Antonio de Nebrija (1492) de que la lengua de Castilla era “la acompañante del imperio”.

El vínculo entre escritura, espacio urbano y legitimación de la dominación aumentó con el tiempo, a medida que los pueblos indígenas se fueron apropiando de la escritura en castellano —particularmente la escritura legal y notarial— en sus sucesivas protestas y negociaciones ante sus patrones españoles. Conforme los súbditos indígenas fueron arrastrados a la órbita de la justicia imperial española, la ciudad letrada fortaleció su función espacial y burocrática como metrópoli interna comprometida con el doble proyecto monárquico: la colonización y la evangelización de los pueblos indígenas en áreas rurales remotas. En las serranías amerindias en particular, donde millones de campesinos superaban ampliamente en número los enclaves urbanos de las poblaciones hispanas e hispanizantes, la ciudad letrada se convirtió en un punto nodal permanente de la colonización en curso, y sobrevivió largamente su función original de puesto de avanzada del imperio ibérico.

A mediados del siglo XIX, el ideal urbano español era todavía el coto de una minúscula elite hispánica que monopolizaba la lengua dominante y sus signos: la ciudad letrada postcolonial siguió definiéndose en contraposición a los vastos espacios, bárbaros e iletrados, del interior. Como en el siglo XVI, su agenda siguió siendo la de administrar la incorporación de las masas indómitas al ámbito de la economía y la cultura nacionales y modernizadoras. Rama reconstruye la rica vitalidad de las ciudades latinoamericanas de finales del siglo XIX, cuando fueron sacudidas y transformadas por las fuerzas sociales de la modernización —migración, urbanización, la proliferación de culturas populares y laborales, el surgimiento de las movilizaciones campesinas y de trabajadores, la irrupción de una nueva generación de letrados, quienes, en tanto periodistas, escritores nacionalistas, maestros, abogados, docentes universitarios, empezaron a “ampliar el ejercicio de las letras” (Rama 1996: 56)—. A principios del siglo XX, y utilizando los circuitos ideológicos del nacionalismo, la ciudad letrada se extendió al campo para redescubrir paisajes interiores y costumbres prestas a desaparecer. Gracias a la pluma de letrados idealistas abundaron novelas de “descubrimiento”, versos y ensayos, elaborados dentro de los parámetros culturales de la literatura oficial nacionalista. Al mismo tiempo, la ciudad

letrada empezó a producir esquemas educacionales para brindar a las masas “instrucción pública”, “educación universal” o “pedagogía nacional”. Los nuevos letrados actuaban como adalides de un nacionalismo universalizador, si no de un idealismo revolucionario, que finalmente rompería la barrera colonial mediante la extensión de la alfabetización más allá de la esfera privilegiada.

A pesar de su potencial democratizador e igualitario, la ciudad letrada y diferenciadora que Rama encuentra en la colonia no desaparece. Aún en México, donde las fuerzas democratizadoras de la Revolución organizaron programas masivos de reforma educativa y agraria, no se alcanzó democratización cultural señala Rama, “dejando el viejo elitismo del país intacto y vigoroso” (Rama 1996: 122). En otras regiones, como en los Andes, la ciudad letrada de escritores y gobernantes, abogados y “doctorcitos”, se perpetuó aún con mayor éxito. La vida urbana, por muy transformada que estuviese bajo el impacto de la modernización económica y política, “continuó viéndose a sí misma como aristocracia cultural, [a pesar de que] incorporó poderosas corrientes democratizadoras” (Rama 1996: 112). Jeremy Adelman recientemente ha llamado la atención sobre esta sutil paradoja en la obra de Rama, donde los “letrados proclaman ser los abanderados del cambio, pero terminan reproduciendo una condición fundamental de la historia latinoamericana: el poder de la ciudad... a pesar de su gran variedad los letrados de Latinoamérica..., gobernantes y escritores todos se caracterizaron por tener una relación especial entre ellos mismos, con frecuencia simbiótica, que ha contribuido a perpetuar las prácticas autoritarias en un continente de bastas desigualdades e injusticias” (2004: 230).

Una forma de analizar esta paradoja es explorar las batallas ideológicas que tuvieron lugar en la ciudad letrada con respecto a la cuestión de la alfabetización popular. Si la escritura, y específicamente sus formas oficiales y legales (las que Roberto González Echevarría denomina “las artes notariales”), proporcionó un poderoso símbolo cultural y una herramienta de legitimidad en una sociedad racialmente dividida, radicalmente desigual, la causa de la escolaridad pública o universal produjo inevitablemente una gran controversia entre aquellos que tenían más que perder. Ni siquiera adelantándose a Benedict Anderson (en el sentido de que la difusión de una lengua vernácula unificadora, de la alfabetización y la cultura impresa son herramientas que hacen posible que sectores amplios y diversos de la población se imaginen como comunidad política)³, las élites nacionales habrían

³ En muchos sentidos, el arrollador ensayo de Ángel Rama sobre la longevidad de la ciudad letrada puede ser leído en contraste con el famoso texto de Anderson (1983).

conducido sus asuntos políticos e intelectuales de manera diferente. Inclusive los intelectuales disidentes, que lideraron la era del nacionalismo cultural a principios del siglo XX, eran tradicionalistas que por un lado celebraban el languidecimiento de las “tradiciones populares” de la nación y por el otro, temían la democratización de lo que consideraban culturas atrasadas y feudales. A muchos les preocupaba, por ejemplo, la difusión de la alfabetización, la movilidad cultural y la posibilidad de ciudadanía plena para los campesinos, clases trabajadoras o nuevos emigrantes que empezaban a irse a las ciudades. Desde su perspectiva, el apego ciego a normas republicanas o universales era equivalente a renunciar a los términos de su privilegio cultural y autoridad, y los debates sobre la educación dieron lugar a variantes conservadoras que desafiaban los ideales europeos de universalidad, positivismo y democracia. Pero también se trataba de defender sus intereses materiales reales. Ninguna generación de letrados renunciaría con facilidad a sus privilegios de acceso al poder y al conocimiento especialmente cuando la participación en la plutocracia cultural siguió confiriendo estatus, prestigio y riqueza.

Y, sin embargo, hacia los años 1870, el ideal de educación pública empezaba a difundirse desde la vanguardia Uruguaya y Argentina, hacia el corazón de las naciones andinas, donde los reformadores liberales buscaron en Europa y los Estados Unidos modelos pedagógicos que importar y adaptar a sus sociedades. Siguiendo las huellas de Domingo Sarmiento, una corriente de criollos viajó a las capitales de Europa o Estados Unidos para estudiar pedagogías de vanguardia que los guiarían en el establecimiento de sistemas nacionales de educación y en la inculcación de valores cívicos a las masas.⁴ Así aún antes del establecimiento de la escolaridad pública, la pregunta de cómo ofrecer “educa-

⁴ La historia sociológica de la educación latinoamericana está más allá del alcance de este artículo. No está demás señalar que los investigadores se han percatado desde hace mucho de la relación irritante entre valores educacionales, intereses ideológicos y partidarios, y las presiones sociales y populares por el cambio. Pero una narrativa global, generalmente aceptada por los investigadores, traza el declive del ideal de un público letrado universal de cara a un creciente escepticismo. Después de 1900, un abanico de reformadores de la educación, de la derecha e izquierda del espectro político, empezaron a cuestionar la función de la escolaridad en las sociedades subdesarrolladas divididas radicalmente por región, raza y clase. Ver Britton (1994) y Carnoy y Samoff (1990). Avanzado el siglo México, Perú, Bolivia, Brasil, e inclusive más tarde las post revolucionarias Cuba y Nicaragua, se convirtieron en puntos focales de programas innovadores en alfabetización popular y educación informal entre los pobres privados de derechos. El movimiento de bases por las “pedagogías del oprimido” se hizo famoso en el trabajo y escritos del educador y activista brasileño Paulo Freire.

ción e instrucción” a las masas se convirtió en fuente de encarnizados enfrentamientos entre facciones de la elite letrada, cada cual buscando afirmar su autoridad intelectual e institucional sobre esta nueva herramienta de construcción de la nación, para emplearla con el fin de promover sus diferentes intereses ideológicos, partidarios y de clase. Hacia 1910, las disputas intra-elite sobre la educación y otras reformas sociales, fueron estimuladas por teorías acerca de la identidad nacional, la raza y el género (cf. Stepan 1991). De manera creciente, la propia idea de educar a las masas para incorporarlas en la nación (como ¿ciudadanos con plenos derechos?, ¿trabajadores asalariados?, ¿soldados patriotas) generó preguntas ideológicas y científicas sobre la posibilidad de “mejoramiento racial”, el progreso económico y la homogeneización cultural. Los letrados nacionalistas tomaron prestados elementos del idealismo alemán para examinar el carácter moral de la nación, su esencia racial-cultural o su pasado mítico en busca de estrategias de conocimiento que los guiasen como “apóstoles de la educación” en el proceso de elevar a las masas y redimir la nación⁵—.

A principios del siglo XX, luego de que la ciudad de La Paz fuese transformada en la sede nacional del poder económico, político e intelectual había mucho en juego. La ciudad era también morada de escritores y hombres de Estado que estaban diseñando nuevas políticas liberales de reforma agraria y proyectos civilizadores para la población aimara del altiplano. Las provincias periféricas de La Paz, pobladas por cerca de medio millón de campesinos aimaras, eran cada vez más atractivas como zona agrícola para los especuladores de tierras y los latifundistas, ansiosos por beneficiarse de las leyes liberales de reforma agraria, el arribo de los ferrocarriles, los crecientes mercados urbanos de alimentos y la fuerza laboral de reserva de los desposeídos ex-comunarios. A medida que se endurecía la lucha por las tierras indígenas, la ciudad de La Paz experimentó un flujo de refugiados aimaras que escapaban de las amenazas de la violencia rural y el despojo de tierras. La ciudad letrada, en otras palabras, estaba siendo asaltada por las fuerzas reales y tangibles de la modernización. La aimarización de La Paz se intensificó durante

⁵ Los teóricos críticos de la escuela, y de otros regímenes disciplinarios del Estado modernizador, se apoyan fuertemente en la ideas de Michel Foucault. Se aproximan a la escuela no sólo desde un punto de vista restringido institucional o pedagógico, sino también como un nuevo lugar social y simbólico donde se formaron nuevas relaciones de poder, representaciones y conocimientos en sociedades en tránsito hacia sociedades industriales modernas. La teoría social crítica acerca de la política de la educación es particularmente útil para comprender las relaciones existentes entre la escuela, las tradiciones culturales y las identidades de los grupos constituyentes, y la economía política más amplia. Véase, por ejemplo, Levinson *et al.* (1996) y Giroux (1992).

los años del auge liberal de inicios del siglo XX, llegando a servir como lugar de refugio y de protesta para los ex-comunarios, así como de caótica feria callejera para los comerciantes, mercaderes y trabajadores aimaras. Tal proximidad de grupos étnico-raciales en las calles, el mercado y las dependencias del gobierno en el centro de La Paz, hizo que las elites letradas de la ciudad se vieran cara a cara con sus Otros indios. Y si estos encuentros cotidianos no alarmaron a los miembros de la elite urbana, el espectro de la reciente “guerra racial” en el altiplano sí logró hacerlo. Esto hizo que en Bolivia, el “problema del indio” fuera más urgente y real para los forjadores urbanos de la nacionalidad, que en cualquier otra parte de Latinoamérica.

Las elites bolivianas enfrentaron una contradicción fundamental en la construcción postcolonial de la nación: ¿cómo unificar esta nación dividida y débil en torno a principios universales de alfabetización, sufragio y civilización, y al mismo tiempo garantizar la paz social en el campo y proteger de la ciudad de La Paz de las hordas de indios pleitistas y de los cholos aculturizados? ¿Cómo dar a una pedagogía nacional que reconciliase metas contradictorias de hegemonía cultural y exclusión racial? ¿Se debía promover el castellano y la alfabetización para inculcar valores hispanistas, acelerar la aculturación de los indios y preparar las masas rurales para su ingreso en la vida política nacional; o debía en vez de ello educar a los indios en su “hábitat natural”, alejados de las influencias sociales de la ciudad y de “razas híbridas” degeneradas? ¿Descubrirían los pedagogos de Bolivia el “alma nacional” en una versión hispanizada del mestizaje, o en alguna versión reciclada de redención indígena y pureza racial?

Este capítulo explora las formas discursivas y prácticas con las que las elites bolivianas encararon dichas preguntas en la idea de la reforma de la escuela rural. Analizaré el desarrollo de un sistema de escolaridad específicamente indígena que privilegió el trabajo manual frente a la literacidad. Presto particular atención a la importancia que tuvieron los sentimientos, imágenes y discursos raciales en la concepción y diseño de la sociedad boliviana moderna y que se expresaron en la reforma pedagógica y otras reformas disciplinarias. Es en la producción de discursos acerca de la raza y la educación que se puede percibir el tipo de técnicas que los letrados bolivianos usaron para defender su autoridad cultural frente al reto de los indios alfabetizados y rebeldes, quienes se acercaban a la esfera pública letrada con sus propias disposiciones escritas y orales sobre la tierra, la justicia y los derechos ciudadanos. Específicamente, exploro el papel que jugaron los reformadores de la educación en la

formación del discurso racial y su impacto en las políticas educativas. Lo que estaba en juego era muy importante. Hacia 1920, Bolivia había establecido un modelo segregado de escolaridad rural indígena que habría de permanecer por cerca de cincuenta años. Para entender cómo ocurrió esto, sigo las huellas de un grupo de intelectuales disidentes quienes se apropiaron del ideal liberal de alfabetización y escolaridad universal para impulsar un modelo de escuela indígena que subordinaba el valor de la alfabetización universal al trabajo especializado. Espero mostrar la forma en la que la “pedagogía nacional” boliviana se convirtió en una herramienta discursiva para valorizar a un nuevo sujeto: el indígena educado pero iletrado.

La política de la posibilidad

Hacia 1900 los escritores y hombres de Estado bolivianos estaban ávidos por capitalizar el espíritu liberal-positivista de la ciencia, la racionalidad, el progreso y la reforma. Alentados por la prognosis racial del censo nacional de 1900, que predecía la asimilación racial gradual de los campesinos aimaras y quechuas bolivianos en un futuro no muy lejano, unos cuantos pensadores comenzaron a coquetear con las teorías acerca de la “raza y el medio” con el propósito de diagnosticar el carácter esencial boliviano y predecir su destino racial —de nación latinoamericana “más indígena”—. Para una pequeña vanguardia de escritores, educadores y políticos, las nuevas doctrinas de determinismo medioambiental abrían posibilidad de ascenso y progreso racial. La idea de que el indio era víctima de la naturaleza, la historia y la pobreza absoluta logró mucha acogida, por ejemplo, en los discursos y escritos de Bautista Saavedra. Luego del asesinato de soldados liberales en 1899, a manos de un grupo de aimaras Saavedra se convirtió en experto en “psicología colectiva” indígena en su rol de abogado defensor de los indios. En su defensa de los acusados, Saavedra sostuvo delante de la corte, y ante la prensa, que el temperamento socio-psíquico aimara era moldeado tanto por las fuerzas climáticas y sociales como por la biología. Si bien podían ser culpables, su venganza asesina brotaba de la profundidad de siglos de opresión y pobreza. Aunque este argumento no les daba consuelo alguno a los acusados, transmitía un mensaje esperanzador a los educadores y otros reformadores, quienes creían que, en última instancia, la ciencia, la medicina, la tecnología y las escuelas curarían, moralizarían y mejoraría las condiciones de vida de la raza indígena (Saavedra 1987 [1903]). Era precisamente la posibilidad de regeneración racial la que atraía a la vanguardia liberal y reformista a las versiones ‘blandas’ de las doctrinas medio ambientalistas. En un ensayo escrito en 1903 acerca “de los principios de la sociolo-

gía”, el rector universitario, Daniel Sánchez Bustamante, suscribió la doctrina ambiental, proclamando que si el temperamento psicológico de la gente (o de una “raza”) era sobre todo producto del ambiente, entonces también podía ser positivamente moldeado por factores ambientales como la educación (Sánchez 1903).⁶ Para este joven educador, la educación pública podría proporcionar el antídoto para la “naturaleza, la cual ha sido cruel con las razas incivilizadas...” (Sánchez 1903: 161).

Quizá se trate de una expresión boliviana de lo que Nancy Stepan (1991: 9, 87) ha llamado “racismo flexible” (“*pliant racism*”), la versión que privilegia el ambiente por encima de la sangre y, de esta manera, abre la posibilidad de “agencia social y la acción intencional”. Los liberales bolivianos prestaron atención a las esperanzadoras palabras del rector. Al asumir el Ministerio de Instrucción y Justicia en 1904, Juan Saracho, el ministro liberal de Instrucción Pública, se dirigió al Congreso para proclamar la urgente necesidad de sacrificar todo por la causa de “consolidar la nacionalidad boliviana... a través de la educación moral, intelectual y física”. Educar era “construir una nueva madre patria”.⁷

El Ministro de Educación Saracho pronunció su discurso en momento propicio. A inicios de 1900 existía entre la elite boliviana una creciente conciencia pública del desastroso estado de la educación primaria en el país. Era de conocimiento público que el currículo de la escuela primaria y secundaria todavía se basaba en modelos escolásticos del siglo XVIII que proponían el “verbalismo” y la memorización. La universidad producía legiones de abogados para quienes la retórica, la oratoria, la escritura, la ley y la burocracia todavía era, como en la colonia, instrumentos profesionales esenciales. ¿Dónde estaban los ingenieros de minas, los ingenieros agrarios, los industriales y otros gestores del desarrollo capitalista? Peor aún, las escuelas primarias públicas, donde existían, hacían fracasar a sus alumnos en todos los niveles. Según el Ministerio de Instrucción, en 1901 la mayoría de los estudiantes que ingresaban a las escuelas secundarias no conocían ni las letras ni los números. Los estándares académicos eran muy deficientes, pero el Estado no podía regular eficazmente los currículos puesto que el 95 % de las escuelas primarias públicas estaban aún bajo el control de las autori-

⁶ Véase también Francovich (1956: 20, 29-33) y Albarraçín Millán (1978: 44-72).

⁷ Memoria del Ministro de Justicia e Instrucción Pública al Congreso Ordinario de 1904. Archivo Histórico de la Honorable Cámara de Diputados (AHHCD) 350.0035, M533 (1904), ff. 52-53.

dades provinciales. No obstante que el Estado liberal incrementó significativamente el financiamiento federal de la educación y estableció cerca de sesenta nuevas escuelas rurales a lo largo de la década, apenas melló el monopolio que las autoridades municipales y las organizaciones religiosas continuaban ejerciendo sobre la escolaridad (Calderón 1994: 70). Bolivia se caracterizaba por tener una de las tasas más altas de analfabetismo a principios del siglo XX.⁸

Los informes, completamente negativos y deprimentes, de los inspectores escolares añadieron un sentido de urgencia e inmediatez al proyecto del Partido Liberal de construir un sistema federal de educación obligatoria. Su primera prioridad era romper el enclaustramiento boliviano mediante la formación de un grupo de maestros en lo más reciente de las filosofías y métodos pedagógicos. En 1905, Juan Saracho consiguió financiamiento para enviar al primer grupo de estudiantes bolivianos a formarse en la Escuela Normal de Chile. Poco tiempo después, convocó a educadores chilenos para reemplazar los métodos anticuados y las influencias de los misioneros metodistas que trabajaban en las comunidades rurales aimaras del altiplano. Pero Saracho buscaba inspiración fundamentalmente en Europa y encontró al emisario perfecto en su colega, el rector universitario Daniel Sánchez Bustamante. En 1908 el joven escritor y educador partió en una gira de institutos de formación pedagógica en Chile, Argentina, España, Francia, Italia, Suiza, Alemania, Inglaterra y Bélgica. En Bruselas, Sánchez Bustamante encontró al hombre que estaba buscando: Georges Rouma, educador belga de vanguardia quien se mostró interesado en diseñar la reforma educativa boliviana según estilos pedagógicos recientes para introducir a Bolivia en el mundo “civilizado” y moderno. Luego de su llegada en 1909, Rouma se convirtió en el principal arquitecto liberal de las políticas educativas durante los siguientes ocho o nueve años.

La primera tarea de Georges Rouma fue la de movilizar a un grupo de maestros profesionales quienes llevarían su principio y método pedagógico a las nuevas escuelas federales, que se esperaba proliferasen a lo largo de las ciudades y del campo (Calderón 1994: 56-57, 62-63). Con la bendición del Ministerio de Instrucción, Rouma fundó en 1909 la primera Escuela Normal de Bolivia en la ciudad de Sucre. La inaugura-

⁸ El crítico y escritor socialista Marof (1934: 42), estimó que el 85 % de la población boliviana era analfabeta a mediados de los años 30. En 1955, la tasa oficial de analfabetismo fluctuaba en torno al 70 %, con tasas mayores en algunas áreas rurales. Es claro, estas cifras expresan un fracaso flagrante del gobierno boliviano. ¿O es muy cínico sugerir que estas estadísticas ofrecen un testimonio de la indiferencia histórica del gobierno con respecto a la alfabetización popular?

ción de la Normal fue en sí mismo un acto fundacional, rico en retórica y simbolismo patrióticos. El presidente Montes dedicó la fundación de la escuela, con esperanzas utópicas, a la “segunda emancipación” de Bolivia. Los maestros y profesores, armados de nuevos conocimientos pedagógicos, estarían a la cabeza de esta revolución espiritual/cultural en pos de la nacionalidad (Citado en Suárez 1958: 233). Un poco más circunspecto, el nuevo ministro de educación, Daniel Sánchez Bustamante, vio la normal como instrumento con cual el gobierno podría descubrir y moldear el “alma boliviana” y mejorar la raza (Suárez 1958: 233). Pero como Rouma pronto descubrió, la retórica patriótica era vacía, las alianzas políticas transitorias, y el apoyo económico casi nulo. Pese a estos obstáculos estructurales y a los cambios de poder político, Rouma se las arregló para convertir a la Normal de Sucre en un enclave de actividades literarias, científico-sociales y profesionales. Hacia 1920, Bolivia había formado su primera generación de normalistas, muchos de los cuales se convirtieron en destacados intelectuales y educadores públicos durante las décadas de 1920 y 1930.

Igualmente Rouma hizo de la Normal un catalizador de la investigación educativa y científica del sujeto de la pedagogía. Luego de estudiar a lo niños excepcionales en Bélgica, Rouma pasó ahora a investigar el “carácter psicosocial” de los niños bolivianos, con el objetivo de diseñar un programa educativo para ¡mejorar dicho carácter! Sobre la base de medidas y observaciones empíricas, el texto de Rouma “*Les indiens quitchouas et aymaraes de haut plateau de la Bolivie*”, identificó las fallas del carácter colectivo de la nación: la falta de espíritu científico, la desmesura emotiva, la poca fuerza de voluntad, y el falso patriotismo (!). ¿La receta de Rouma? La revolución pedagógica boliviana debía transformar a los estudiantes normalistas de Bolivia en hombres de acción, con fuerza de voluntad y espíritu científico, de manera que pudieran transmitir estas mismas virtudes en las escuelas de toda la nación. Específicamente, la Escuela Normal debía inculcar en sus estudiantes “el espíritu docente”: la ética del trabajo, la seguridad en sí mismo, la responsabilidad y el compromiso (Suárez 1958: 237).

La confianza de Rouma en el poder de la pedagogía para moldear al hombre, encontró confirmación científica en la extensa investigación antropométrica del científico francés Arthur Chervin. Empleando cientos de fotografías y muestras anatómicas, Chervin había recopilado medidas craneales que arrojaban nuevas luces para las mejorar la raza y el desarrollo económico del país. El estudio de Chervin era optimista. El destino racial de Bolivia mejoraría si las razas indias se entremezclaban con las mestizas y la nación blanqueaba gradualmente su reserva racial a través de medios eugenésicos y culturales (Chervin 1908). Su

prescripción para el progreso racial de Bolivia era la misma que en la mayoría de países de Latinoamérica a principios de 1900: el blanqueamiento mediante la etapa eugenésica intermedia del mestizaje.

Rouma estaba motivado por los hallazgos de Chervin. No contento con limitarse a las evidencias de Chervin, Rouma dirigió sus propios estudios clasificatorios sobre huesos y cráneos excavados de tumbas de Tiahuanaco a fin de diagnosticar la “fisiología racial” de los indios, cholos y mestizos bolivianos (cf. Rouma 1911, 1928). Sus hallazgos otorgaron autoridad científica a su objetivo pedagógico predominante: civilizar y asimilar a las razas aimara y quechua (y eventualmente la raza guaraní) a una raza unificadora, castellano hablante, mestizo boliviana. Con ese fin, la pedagogía de Rouma se organizaba alrededor del principio de “castellanización”: es decir, escolarizar a todos los niños bolivianos en los valores morales y cívicos básicos (la ética del trabajo, la responsabilidad, el compromiso, la iniciativa, etc.) mediante métodos de alfabetización e instrucción en lengua castellana. Así, todas las escuelas primarias de Bolivia seguirían un currículum uniforme: “educación moral y cívica,” “educación estética”, dibujo y música, educación física, escritura, “lengua nacional”, aritmética, geografía, historia, y ley constitucional, etc. Con el fin de integrar en este currículum a los niños no hispanohablantes, las escuelas rurales primarias del país para niños indios y mestizos ofrecerían un programa preparatorio de dos años diseñado para “iniciar a los estudiantes en el uso cotidiano de la lengua nacional”, y “despertar sus aptitudes y disciplina intelectual”. Estos programas proveerían más tarde graduados para los programas escolares regulares de primaria (Ministerio de Instrucción Pública y Agricultura 1916: 6-7). Con Rouma, la revolución pedagógica crearía la infraestructura para una cultura y una lengua nacionales unificadoras por medio de una aculturación escolarizada de las masas indias y mestizas. El currículum, si bien se adecuaba a las condiciones locales, debía crear una población uniformemente alfabetizada, aculturada y moralizada. Y, de esta manera, Bolivia dejaría atrás su retraso racial y entraría a la sociedad de las naciones civilizadas.

Alfabetización popular, sufragio y los peligros del juego partisano

Los anhelos liberales de difundir la reforma escolar en las escuelas rurales, indican la importancia que esto representaba para ellos. Tal como reconocían, la educación de los indios se refería en última instancia al tipo de nación que Bolivia realmente era, y que todavía podía llegar a ser. Inclusive sin contar Gramsci y su teoría sobre hegemonía

cultural para señalarles el camino, los constructores del Estado boliviano fueron lo suficientemente visionarios para darse cuenta de que la educación popular podría devenir en una herramienta esencial para la construcción de una cultura y una economía política nacionales. Los nuevos investigadores sociales bolivianos vieron en el aparato estatal de educación (si bien por construirse), el medio para extender efectivamente el control sobre los dos millones de campesinos indios de la nación, y así liberarlos arrancándolos de la servidumbre feudal o de las economías “primitivas” de los ayllus. Donde alguna vez los sacerdotes y misioneros habían servido como agentes de la reforma cultural, ahora les tocaba a los maestros rurales llevar a la nueva generación de indios al ámbito regulatorio del Estado transformarlos en trabajadores productivos y consumidores, y posiblemente incluso en ciudadanos hispanizados en un futuro lejano.

No obstante, no toda esta fanfarria liberal tenía que ver con la asimilación cultural. Existieron intereses partisanos tras el ímpetu liberal de difundir la alfabetización y el sufragio en las áreas rurales y urbanas, donde las clases bajas podían ser movilizadas como clientela electoral. El clientelismo político con frecuencia traspasó la barrera de la alfabetización y concedió derechos políticos a grupos campesinos que seguían a candidatos caudillos. A lo largo de los años, el Partido Liberal había conseguido los votos de las autoridades indígenas, los comerciantes y los propietarios de tierras de muchos pueblos rurales en las serranías de la zona sur de Chayanta y partes de la zona norte del Altiplano (cf. Irurozqui 2000). Los pactos clientelistas fueron parte del liberalismo popular y de la política electoral en las áreas rurales de toda América Latina, de manera que no debe sorprender que el tema de la alfabetización popular estuviera indisolublemente ligado con la política partidaria y sus preocupaciones de clase y raciales acerca de la participación india en las elecciones y otras formas de política nacional. No sólo el sistema de partidos de Bolivia se apoyó en el sistema de la urna pública (desdeñando el principio del voto secreto), sino que además el propio sistema electoral (responsable de ratificar al vencedor presidencial) convirtió las elecciones del Congreso en confrontaciones en las que se disputaban encarnizadamente “botines” electorales. Cada partido tenía la esperanza de asegurar su continuidad colocando en el parlamento a sus más leales partidarios, y el presidente en ejercicio podía usar su poder para capturar o disolver el cuerpo legislativo. Bajo estas circunstancias, los Partidos Conservador y Liberal bolivianos con frecuencia se enfrentaron encarnizadamente en las mesas de sufragio, en las páginas editoriales y la literatura panfletaria de la prensa partidaria y, ocasionalmente, en el campo de batalla como en la Guerra Federalista de 1899. Incluso cuando gobernó durante etapa de veinte años, dictatorialmente y re-

lativa prosperidad el partido Liberal con el presidente Montes, continuó desplegando tácticas de construcción de pactos políticos e intimidación para asegurar el control de las elecciones (Klein 1969: 51).

En un clima político como éste, no sorprende que los liberales se apoderaran del clamor por la “instrucción pública” como un instrumento para expandir su red de clientes electorales en las comunidades aimaras cercanas. Ismael Montes fue el primer líder político que convirtió los ministerios de educación y guerra en agentes de reclutamiento político. Trabajando desde estos ministerios, Montes avizó una oportunidad única para acelerar la castellanización y la alfabetización. La administración Montes dio pasos significativos para difundir formas rudimentarias de alfabetización en castellano en las áreas rurales, ordenándole a su Ministro de Instrucción, Juan Saracho, enviar maestros itinerantes a las zonas rurales para que enseñaran a leer y escribir en las comunidades locales aimaras. Saracho también ordenó que los terratenientes establecieran escuelas primarias para los hijos de sus colonos (Choque 1994; Martínez 1995).

Además, los funcionarios del Partido Liberal, en épocas de elecciones parlamentarias, iban a la caza de indios alfabetos, o de instructores indios de escuelas. En las comunidades rurales de Omasuyos y en otras localidades, la gente rural recuerda la época de Montes como una etapa en la que los funcionarios del Partido Liberal deambulaban por las zonas rurales en busca de campesinos votantes semiletrados. En 1905 y 1906, por ejemplo, un funcionario del Ministerio deambulaba por el campo buscando “...más ciudadanos para inscribir como votantes en las elecciones generales. Habiendo tenido noticias de que Avelino Siñani era alfabetizador,... el funcionario pensó que podría descubrir a nuevos electores [indios] que pudieran favorecer [a los liberales]...” (Citado en Siñani 1992: 128). Como relata la hija de Siñani, el diputado del Partido Liberal localizó a su padre, Avelino Siñani, un hombre bilingüe que enseñaba a leer y escribir en los pueblos cercanos a Warisata y otras partes de la provincia de Omasuyo. El funcionario de Estado ofreció a Siñani dos billetes por cada “votante alfabetizado” que consiguiese para el Partido Liberal. Siñani tenía sus propias razones: aceptó la propuesta e hizo uso del pacto político para expandir sus propias redes de escuelas —a riesgo de una oposición violenta de parte de los gamonales locales—. A lo largo de los años siguientes, Montes cultivó la relación ofreciendo a Siñani recompensas y honores cada vez mayores (por ejemplo, una invitación para visitar el Parlamento en 1909) a cambio de “preparar ciudadanos electores” (Siñani 1992: 129).⁹

⁹ Entrevista a Tomasa Siñani de Willka, hija de Avelino Siñani. 25 de agosto, 1990.

Sin embargo, para no pensemos que pactos como éste entre liberales e indios dieron lugar a un partido de masas en el campo boliviano. Recordemos el turbulento contexto rural en el que el gobierno de Montes operaba. Fue el mismo gobierno del Partido Liberal el que desató una ola de latifundismo que se devoró muchas partes del Altiplano. Además otros proyectos de Estado también se entrometieron en la vida rural: el servicio militar obligatorio de jóvenes indios, las medidas severas contra la migración rural-urbana, y el proyecto liberal de asimilación cultural. Tal como Silvia Rivera, Carlos Mamani, y otros historiadores han relatado lúcidamente, la era de Montes intensificó la amenaza sobre el derecho indígena a sus propiedades comunales, autogobierno territorial y otras prerrogativas coloniales-andinas (Rivera Cusicanqui 1986; Mamani 1991). Las comunidades indígenas sacaron ventaja de la campaña Montes/Saracho para expandir las escuelas rurales, pero hicieron esto bajo condiciones crecientemente desventajosas. Como nunca antes, necesitaban restaurar una elite indígena alfabetizada, con acceso a la lectura y escritura castellana, que defendiese el estatus legal de títulos coloniales sobre sus "tierras de origen", y así involucrar de otro modo a la burocracia federal en sus luchas en curso por la tierra, los tributos y las imposiciones laborales (Rivera Cusicanqui 1986; Mamani 1991).¹⁰

No sorprende pues que en 1908 el propio Saracho descubriera el entusiasmo aimara por su proyecto educativo itinerante. Contradiciendo los estereotipos del indio indiferente o rebelde, Saracho se sintió abrumado por el entusiasmo con que se aceptaba a la mayoría de maestros itinerantes que visitaban las comunidades locales, y por las ofertas espontáneas para apoyar la construcción y mantenimiento de las escuelas rurales permanentes (Martínez 1995). Montes, a su vez, les prometió a las comunidades indígenas que eventualmente el Estado enviaría equipamiento e incluso un docente para las escuelas que ellos acordaran construir por su cuenta. Desprovistas de un presupuesto federal y enfrentando a terratenientes obstinados que prohibían a sus propios colonos aprender las letras, las promesas de apoyo gubernamental de Saracho resultaban vacías. Sin embargo, incitaron las demandas indígenas por el derecho a protección frente a la reacción de los patrones cuando los ayllus y las comunidades comenzaron a construir escuelas primarias y a instruir a sus propias gentes en los rudimentos de la lectura de los títulos de tierras y otros documentos vitales para la defensa comunal. El movimiento comunal por la alfabetización coincidía con los intereses del Partido Liberal, pero simul-

¹⁰ Sobre la importancia de la alfabetización y autorrepresentación indígena, véase Condori y Ticona (1992).

táneamente apuntaba a fortalecer a una nueva generación de líderes y litigantes indígenas, que tenían la responsabilidad de defender los títulos de tierras locales frente a las políticas liberales de despojo y usurpación irrestricta de tierras. De esta manera, al igual que con los pactos políticos entre liberales y campesinos, la campaña de alfabetización rural que Montes, Saracho y Rouma promovieron se podía voltear contra ellos en larga lucha por la defensa de la comunidad y fortalecimiento étnico. La alfabetización campesina podría haber producido más clientes en momentos de intensa rivalidad interpartidaria, pero también amenazó con incrementar las filas de los campesinos litigantes, los intrusos políticos y los migrantes cholos que llegaban a las puertas de la ciudad letrada.

Desde el comienzo los coqueteos del Partido Liberal con los pactos políticos campesinos crearon intensa ansiedad y encono entre sus rivales políticos. Toda elección parlamentaria y presidencial estallaba en intrigas partidarias, antagonismos y acusaciones públicas, lo que incitaba a los enemigos del montismo a denunciar las políticas e ideales liberales; por ejemplo, el desencanto con la política clientelista liberal estalló en la elección del Congreso de 1907. Ese año, el escritor provinciano y diputado del Congreso Manuel Rigoberto Paredes, publicó una mordaz crítica de las intimidantes tácticas liberales desplegadas para acumular una ‘muchedumbre electoral’, aterrorizar a la oposición, componer las elecciones y copar el parlamento (Paredes [1907] 1911).

Líderes políticos claves comenzaron a romper con el partido después de 1910. Daniel Sánchez Bustamante ocupó el Ministerio de Instrucción escasamente durante un año y medio (1908-1909), y posteriormente resurgió brevemente en el Ministerio en 1919, casi al término de la etapa liberal. Pero por ese entonces Sánchez Bustamante (todavía famoso por su pública defensa de los rebeldes aimaras así como por su corto periodo como Ministro de Instrucción Pública) había renunciado a sus ideales liberales de alfabetización y educación universal. Bautista Saavedra dejó el Ministerio de Educación luego de haber permanecido tan sólo dos años (1909-1910). Procedió a formar el Partido Republicano de oposición en 1914, y luego surgió como ideólogo conservador y autoritario de la (anti)democracia boliviana. A pesar de que el mismo Saavedra hizo uso del clientelismo para seducir al apoyo indígena, estaba resuelto a no promover la alfabetización y la educación popular.¹¹ Contra la utopía liberal de la educación de las masas en el campo, surgió un

¹¹ Ambos hombres produjeron ambiciosas críticas ideológicas de los valores liberal-republicanos. Véase Sánchez (1918) y de Saavedra (1921).

movimiento disidente que repudió el monopolio liberal del poder político, sus pactos corruptos y su política de alianza con los indígenas. A ojos de estos liberales disidentes, la alfabetización popular se había convertido en un asunto peligroso: eran los garabatos de un campesino ignorante, analfabeto, instruido e intimidado por los maestros y políticos liberales para firmar su nombre en el registro electoral y así pueda votar por un candidato caudillo liberal. Entre 1910 y 1920, Bautista encabezó el movimiento opositor a la democracia popular, y fundó, en 1914, el Partido Republicano. En su repudio a los valores decadentes del cosmopolitismo y positivismo liberal, otros intelectuales bolivianos también comenzaron a configurar una visión nacionalista alternativa acorde con el temperamento moral de la nación y el tipo de “pedagogía nacional” que se requería para colocar a la nación en la vía de la modernidad y la redención.

En pos de una pedagogía de la raza

Alrededor de 1910, existió en La Paz un grupo de etnógrafos, novelistas y pedagogos críticos que aspiraban a un tener liderazgo espiritual y científico que trascendiera la peligrosa política partisana del Partido Liberal. Los disidentes (élites letradas) participaban en política, pero también usaron sus escritos para brindarle a la sociedad boliviana estudios descarnados de la realidad social y principios normativos mediante los cuales Bolivia redimiera a sus razas indias. Desde su encumbrado sitio como escritor en el exilio, Alcides Arguedas denunció la herencia multirracial boliviana como la fuente de su padecimiento colectivo en su famoso *Pueblo enfermo* (1909). Sin embargo, mucho más influyentes que Arguedas fueron los escritores bolivianos que formaron parte de las transacciones de la vida pública durante la era liberal, y cuyos debates resonaron ampliamente en los círculos gubernamentales y el periodismo urbano: hombres como Manuel Rigoberto Paredes, que produjo etnografías de las provincias altiplánicas cuando era diputado en el Congreso; o Franz Tamayo, oscuro poeta que ganó fama de la noche a la mañana en 1910 cuando utilizó su columna periodística para formular sus propias nociones de “pedagogía nacional”¹² para Bolivia; o Bautista Saavedra y Sánchez Bustamante, quienes sirvieron como educadores-filósofos mientras participaban vigorosamente en partidos políticos y el gobierno.

¹² El término “pedagogía nacional” fue acuñado por Ricardo Rojas, un nacionalista cultural argentino que rechazaba el materialismo positivista y otros ideales importados a favor de un proyecto conservador idealista que restauraría el auténtico carácter etnocultural de la nación argentina. Al igual que la mayoría de los filósofos conservadores que se inspiraron en el romanticismo alemán, Rojas celebraba el desvanecimiento de las culturas populares (gaucha y de otro tipo), el pasado hispanista, y otros rasgos “auténticos” de

Al igual que en otras ciudades latinoamericanas, los intelectuales bolivianos eran conocedores de las tradiciones intelectuales europeas, desde las doctrinas raciales francesas hasta una gama de ideologías políticas, incluidos el socialismo, anarquismo y comunismo; también advertían de los riesgos que una europeización pasiva planteaba para las propias tradiciones internas bolivianas. A medida que la moda del liberalismo y la modernización empezó a decaer después de 1910, las elites paceñas se asignaron tres tareas principales: combatir los fundamentos de las normas republicano-liberales (alfabetización popular, sufragio universal, democracia); construir el sujeto indio “auténtico” en su “hábitat natural”; y finalmente, recurriendo a su nuevo conocimiento moral y científico, reorganizar la educación india rural en torno a un régimen estricto de moralización y trabajo manual.

A medida que la alfabetización popular y el sufragio se difundían entre los nuevos sectores rurales y urbanos de los trabajadores pobres se hacía más urgente responder a la amenaza que esto significaba en tanto posibilidad de democratizar (desde abajo) la ciudad letrada y blanca. A inicios del siglo XX, los bolivianos liberales recogieron las críticas europeas y argentinas en contra del hibridismo racial tanto para explicar como para condenar la perversión moral de la democracia boliviana. El paradigma evolucionista que vinculaba la degeneración racial con la degeneración republicana no constituía formulación boliviana original. Ya en los años 1880, los teóricos bolivianos de la raza, Gabriel René-Moreno y Nicomedes Antelo, habían adaptado las ideas de Arthur de Gobineau e Hippolyte Taine criticando los efectos bioculturales del mestizaje y en contra de la existencia de las libertades republicanas en una nación racial y materialmente atrasada como Bolivia (cf. Zea 1963: 198-202; Irurozqui 1994). Pero fue sólo ante la amenaza populista y las reformas sociales liberales, específicamente el proyecto de Saracho y Rouma de

la nación frente al ímpetu de los inmigrantes. Véase especialmente su trabajo fundacional, *La restauración nacionalista* (1909). Un año después, en 1910, su contraparte boliviana, Franz Tamayo, publicó su celebre *Creación de una pedagogía nacional*. Él empleó la idea de “pedagogía nacional” para producir un diagnóstico y un ensayo prescriptivo acerca del paisaje multirracial boliviano. Tamayo sigue siendo hasta hoy una figura sumamente controvertida en el panteón de los héroes nacionales —tal como puede ser leído por celebrar el *mestizaje*, mientras despotricaba del *cholaje*—. Él puede ser apreciado por su rechazo del pesimismo moral de Arguedas, y al mismo tiempo ser criticado por su patente paternalismo e ideas románticas con respecto al indio mítico. Inclusive sus ambigüedades epistemológicas invitan a la confusión y la crítica —puesto que simultáneamente ataca y adhiere ideas europeas del siglo XIX—. Para un estudio particularmente incisivo acerca de la pedagogía nacional de Tamayo, véase García (1998: Cap 6).

difundir la alfabetización y la escolaridad en el campo, que los escritores bolivianos se conectaron la degeneración del mestizaje con el caudillismo, y el fracaso del republicanismo.

La narrativa sobre decadencia racial y nacional era común entre los teóricos de la raza en Latinoamérica a inicios del siglo XX. El relato es familiar: una edad dorada de colonialismo es quebrantada por las guerras de la independencia; el militarismo y la anarquía se expanden; se agota la emigración de españoles blancos y la pseudo-república se marchita en un organismo social anémico plagado de violencia menuda, codicia y corrupción. Escribiendo desde las provincias, Manuel Rigoberto Paredes dibujó los detalles etnográficos del descenso nacional boliviano hacia la decadencia económica y moral. Describió las bandas de caudillos, especialmente aquéllas que huyeron por la frontera con Perú hacia el exilio y luego volvieron para invadir Bolivia y saquear los pueblos fronterizos, cercenando comunidades y pueblos en Omasuyos, imposibilitando la vida en el campo, y expulsando a los vecinos prominentes. Abandonadas por los hacendados, regiones enteras de todo el altiplano se convirtieron en desiertos, el ganado murió, decayó la producción artesanal, y el hambre acechó las moradas campesinas. Cincuenta años de republicanismo habían convertido las tierras altiplánicas circundantes de la nueva capital, La Paz, en un páramo, habitado tan solo por los peores tipos sociales: los déspotas mestizos, predadores dedicados al trago, la corrupción y la brutalidad (Paredes [1914] 1965: 180-181). Alcides Arguedas cristalizó la narrativa de la decadencia racial/republicana en su diagnóstico sobre Bolivia como “sociedad enferma” y en volúmenes históricos acerca de la “república de caudillos”. Atribuyó la historia boliviana del caudillismo al carácter psicosocial del cholo: “la historia de este país, Bolivia, es... en síntesis, la del cholo en sus diferentes encarnaciones..., como gobernante, legislador, magistrado, industrial, o comerciante” (Arguedas 1936 [1909]: 62).

Relatando la decadencia nacional estos escritores reorganizaron las ansiedades de la elite con respecto al cholo alfabeto, politizado. A medida que las elites bolivianas intentaban lidiar con las implicaciones ambiguas del mestizaje biocultural (¿significaba la degeneración o la regeneración de la futura nación?) resignificaron la categoría “cholo” (“científicamente” definida como un producto biocultural del cruce entre indio/a y mestizo/a) como un sujeto político aculturador, semiletrado y prerracional. En términos colectivos, los cholos representaban la contraparte boliviana del populacho republicano de Gustave Le Bon (Paredes [1907] 1911: 2). Tal como había demostrado Saavedra a comienzos del siglo, el concepto de Le Bon de “psicología colectiva” proporcionó un poderoso marco interpretativo para

inculpar a la “mente criminal” aimara y a todas las repúblicas desbordadas por jacobinos rabiosos y otras turbas semejantes.¹³ Muchos años después Manuel Rigoberto Paredes, relanzó el concepto para caracterizar la “turba electoral chola” y su sabotaje al sistema de democracia parlamentaria de Bolivia. (Paredes [1907] 1911).¹⁴ En palabras de Paredes: “en estas turbas, uno encuentra individuos que difícilmente saben escribir su nombre, o que saben escribir unas cuantas palabras, de modo que son como analfabetos. Otros son tan tímidos y serviles que es imposible verlos libres del tutelaje de caudillos y patrones” (Paredes [1907] 1911: 4-5).

Tres años después, en su celebrada serie de ensayos periodísticos de 1910 sobre la necesidad de crear una “pedagogía nacional”, Franz Tamayo consolidó las conexiones entre las imágenes de cholaje, política popular y corrupción política. Según Tamayo, ser cholo era ser un parásito social: “hablando en términos históricos, el cholo ha sido el material combustible de todas nuestras revoluciones políticas. Sus propias condiciones siempre lo han convertido..., en un amasijo, moldeado por la locura y ambición de nuestros más depravados demagogos... Hoy en día el cholo... puede lograr que su absurda influencia pese en los... asuntos más graves del Estado” (Tamayo [1910] 1988: 56). Resignificado como elector de costumbres atávicas, y como cliente político servil, el cholo boliviano se convirtió en el culpable histórico del fracaso del republicanismo boliviano.

Lo pero de todo era que las prácticas liberales y sus políticas equivocadas estaban en realidad *produciendo* cholos, quienes (¡por definición!) estaban ya infiltraban la esfera pública y se entrometían en las “más graves cuestiones del Estado”. Mediante la educación universal y el servicio militar obligatorio, el Partido Liberal había creado una maquinaria para fabricar cholos. La discrepancia entre la vanguardia conservadora era sólo acerca de que era más peligroso para la sociedad: la alfabetización universal o el servicio militar obligatorio, darles a los indios acceso a sus primeras letras o a sus primeras armas. Paredes sostenía que el ejército estaba probando ser la fuente más peligrosa de violencia étnica en el campo: “no existe peor enemigo del indio que el indio convertido en soldado y, por esta circunstancia, quien presume de ser de otra raza y, para probarlo, niega cualquier referencia [a la indianidad]” (Paredes [1914] 1965: 191). De otro lado, Tamayo hizo

¹³ Acerca de la teoría racial francesa y su contexto político, véase Nye (1975); sobre el pensamiento racial del Conde DeGobineau, véase Young (1995: Cap. 4).

¹⁴ Paredes produjo sus elaboraciones a partir de los discursos del siglo XIX de anti-caudillismo y anti-militarismo (cf. Irurozqui 1994: 62-72).

escarnio del proyecto liberal de universalización de la educación primaria, que según él estaba desarraigando, corrompiendo y desmoralizando a los indios. Alguna vez honesto peón y minero, el cholo educado aspiraba a convertirse en elector corrupto o empleado público, es decir, en otro “parásito de la nación” (Tamayo [1910] 1988: 69-70). En suma, fu la amenaza de la alfabetización popular la que estaba convirtiendo a los indios en cholos y en términos más amplios, carcomiendo la política, la sociedad civil y la vida pública.

A inicios del siglo XX, los usos, abusos y temores criollos respecto del indio letrado (reinventado como el cholo politizado), se situaban, por lo tanto, en el centro mismo de los debates pedagógicos acerca de la educación de los indios (García 1998: Cap. 6; Iruozqui 1994: 154-180). Mientras que los liberales bajo el mando de Saracho, y posteriormente de Rouma, trataron de extender la alfabetización popular como instrumento de construcción del poder partidario y, en términos más generales, como estrategia de castellanización, sus oponentes denunciaban los peligros de la alfabetización cuando esta se conjugaba con la práctica de pactos entre liberales y populistas, y entre indios litigantes y sus tinterrillos que defendían las tierras de sus ayllus. Escribiendo en contra de la elite liberal en 1910, el mismo año en que Georges Rouma lanzó su cruzada por la escolaridad primaria universal, Franz Tamayo irrumpió en la escena política con su llamado por una “pedagogía nacional” que sustituyese la aplicación liberal indiscriminada de la alfabetización y el sufragio universal. Los indígenas necesitaban civilizarse e hispanizarse, necesitaban instrucción en las artes prácticas del agropastoralismo, y eventualmente necesitarían ser instruidos en las letras. Pero Tamayo estaba en contra de la idea de organizar la escolaridad primaria y secundaria en torno a la alfabetización y el “intelectualismo”. La advertencia de Tamayo resonó en los escritos bolivianos sobre la raza, educación y la nación durante los siguientes veinte años. Hacia finales de la segunda década del siglo veinte los especialistas en diagnosticar la democracia boliviana solicitaron leyes que efectivamente restringieran el sufragio y la educación con el fin de suprimir la alfabetización en favor de regímenes laborales en las escuelas rurales (cf. Romero 1919; Guillén Pinto 1919; Saavedra 1921; Pérez Velasco 1928). Les correspondió a los escritores y reformadores indigenistas diseñar una pedagogía específicamente moldeada para el ambiente y cultura indígenas de Bolivia.

Discutiendo teorías de raza y medio ambiente los indigenistas disidentes de La Paz comenzaron a reconfigurar las categorías étnico-raciales: blancura *criolla*, indianidad, y las diversas hibridaciones raciales-culturales, ninguna de estas categorías raciales salió bien parada. Inclusive la blancura criolla fue considerada contaminada debido a la preponderancia de la “sangre latina decadente” (Citado en Paredes [1907] 1911: 197).¹⁵

Los mestizos e indios fueron clasificados incluso en posiciones inferiores en el orden taxonómico moderno, ambos productos humanos degradados por las condiciones raciales y ambientales soportadas a lo largo de siglos de despotismo colonial y anarquía republicana. No obstante, mientras los ideólogos liberales promovían un blanqueamiento progresivo, los disidentes de La Paz descubrieron en el indio aimara “puro”, aislado en su hábitat montañoso, en las sombras del antiguo Tiwanaku, las raíces auténticas de la identidad boliviana. Convertido en icono de pureza y autenticidad racial, lo aimara fue contrapuesto con las razas degeneradas, híbridas, anárquicas, que habían conducido al nihilismo político boliviano del siglo XIX. Los indigenistas reelaboraron y relanzaron los términos coloniales de indio/mestizo, pureza/contaminación, mediante una diversidad de géneros científicos y literarios —desde las etnografías de campo de las provincias altiplánicas de Paredes, pasando por el redescubrimiento telúrico de los paisajes y culturas nativos en las obras de Arguedas, Tamayo, Posnansky, entre otros, hasta las historias antirrepublicanas que Alcides Arguedas, Bautista Saavedra y Carlos Romero constituyeron a finales de los años 1910 e inicios de 1920.¹⁶ De esta literatura nacional surgió una nueva figura: el aimara redimido. Puro, inocente, estoico, potencialmente salvaje, aunque también un gran trabajador, el indio aimara de los indigenistas, se adaptaba bien a las duras condiciones de la vida y el trabajo en la altiplanicie (Larson 2005).¹⁷ Para redimir al indio el nuevo imperativo era modernizar la agricultura en el altiplano donde pocos inmigrantes blancos europeos desearían establecerse. En 1906 Paredes advirtió que si la raza aimara desaparecía, Bolivia perdería sus agricultores porque los inmigrantes europeos no soportarían el duro clima de las tierras altas de Bolivia (Paredes 1906: 120). Franz Tamayo estaba más convencido del papel esencial que cumplían los indios en la economía nacional. Los indios proporcionaban “el noventa por ciento de la energía de la nación”, había proclamado en 1910. Entre todas las razas, los indios se las habían arreglado “...para producir, para producir incesantemente de cualquier manera, ya sea en tareas agrícolas o mineras, en manufactura

¹⁵ Véase también Arguedas (1936 [1909]: 62).

¹⁶ Esta muestra incluye textos importantes de la historiografía boliviana antirrepublicana: toda la serie de historias alegóricas que escribió Arguedas (1936 [1909]) y los de Saavedra (1921) y Romero (1919).

¹⁷ Marisol de La Cadena desarrolla un argumento paralelo en su estudio sobre el movimiento literario cusqueño bajo la poderosa influencia de Luis Eduardo Valcárcel. De la Cadena contrapone también esta variante regional del indigenismo al de Lima, donde prevalecían proyectos liberales y reformistas de asimilación (De la Cadena 2000: Cap. 2.) Curiosamente, las influencias intelectuales peruanas no aparecen mucho en los escritos indigenistas bolivianos hasta mediados y finales de los años 30, cuando la revista de José Carlos Mariátegui, *Amauta*, empezó a circular ampliamente, y la “cuestión agraria” reorientó repentinamente la atención *indigenista*.

rústica o mediante el servicio manual en la economía urbana” (Tamayo [1910] 1988: 64).

Esta iconografía del indio boliviano telúrico y utilitario —la fuerza motriz y quizás incluso el alma de la nación— tuvo diversas consecuencias. En primer lugar, la raza india pertenecía a su ‘hábitat natural’ donde fuerzas primordiales de la naturaleza (las amplias y elevadas planicies, los volcanes, la tierra árida, la sequía frecuente, el viento, el sol ardiente de mediodía, las noches amargas, y el aire ralo) habían moldeado al aimara. (Tamayo [1910] 1988: 68; Paredes 1923: 587; Arguedas 1936 [1909]: 36). La fusión metafísica de raza y medio brindaba la excusa perfecta contra la movilidad y las transformaciones sociales de la vida real: creciente despojo de tierras aimaras, movilización de los comunarios, el tráfico político aimara en los tribunales, el pacto populista, la creciente prensa en castellano y la intensa migración rural-urbana hacia la Paz. Además, los “atributos naturales” del indio lo hacían necesario y útil para la nación en ciertos puestos. Arguedas valoraba a los indios como agricultores y excelentes mineros provistos de la resistencia y fortaleza físicas necesarias; y como guerreros disciplinados, valientes y honestos. Soldado, minero, agricultor: este era el destino de los indios en la nación modernizada. Finalmente, los criollos conservadores requerían proteger y elevar la raza aimara, prepararla para su incorporación en la economía agraria para evitar los peligros de rebelión aimara, la aculturación y la migración a las ciudades.

Estas verdades indigenistas desafiaban los principios y prácticas del reformismo liberal. Si estas elites indigenistas disidentes compartían muchas de las metas de largo alcance de sus “enemigos liberales” (impulsar el desarrollo económico, integrar el territorio nacional, domesticar la naturaleza, y someter a los indígenas rurales a las normas modernizadoras de la sociedad capitalina), discrepaban profundamente sobre los medios a usar para lograr sus metas. El proyecto indigenista concluía con una prescripción negativa: no se debe permitir que los indios derrumben las compuertas de la ciudad letrada ya sea metafórica o realmente. La campaña de Rouma en favor de la alfabetización universal, la lengua y la moralidad (castellanización), debía reemplazarse por prescripción indigenista acerca de “la educación del indio en su propio medio”. Hacia 1920 esta prescripción se convirtió en la realidad del Ministerio de Instrucción boliviano.

La redefinición de la educación de los indios empezó incluso antes de que el Partido Liberal fuera expulsado del poder en 1920. En 1918, en su informe al Congreso, el ministro Carlos Sanjinés lanzó una de las primeras críticas oficiales a la “pedagogía importada” de Rouma.

Desde su sitial en el Ministerio de Instrucción, Sanjinés hizo eco de las ansiedades indigenistas sobre el proyecto de castellanizar e instruir al indio: “no hace más que arrancarlo de su medio, para darnos el ente semi-letrado, apirante a corregidor, extorsionista, avasallador de los miembros de su propia raza o llamado a convertirse en elemento de la más baja política” (Sanjinés 1918: 57).¹⁸ A la posición crítica del ministro con respecto a las reformas de Rouma, se añadían los informes provenientes del propio campo, donde los maestros rurales enfrentaban los riesgos y frustraciones de tratar de convertir la teoría pedagógica en práctica. Uno de los informes más reveladores provino de; director y de un maestro destacado en el altiplano en la escuela rural normal de Umala. Advirtiendo contra las políticas liberales de instrucción universal y servicio militar en el altiplano, a estos maestros les preocupaba convertir a los aimaras en soldados dotados de armas de fuego modernas y conciente de demandas políticas: “...militarizado, él tiene un concepto más amplio de sus derechos y más audacia para reaccionar contra el patrón que demanda servicios que él indio ya no considera justos; [el indio] inclusive desafía a las autoridades que intentan darle órdenes y castigarlo” (Mariaca y Peñaranda 1918: 8). Los maestros alertaban en contra de la creciente ola de militarismo rural, puesto que los ex soldados aimaras rebeldes habían sido vistos desplegando maniobras militares aprendidas en las barracas en contra de la infantería boliviana. En las comunidades alrededor del Lago Titicaca, los indios tenían escondites donde almacenaban rifles modernos que empleaban con “precisión extraordinaria”. Escribiendo desde el borde de la frontera étnica, estos maestros rurales anunciaban dos profecías sombrías: el final apocalíptico de la guerra de razas (en la medida que los indios adquirirían fuerza, unidad de pensamiento y una agenda emancipadora) o una permanente degeneración racial hasta que los 500.000 indios aimaras del altiplano (un 25 % de la población total, acotaban) desapareciera gradualmente.

Este alarmante informe revela las funciones que los maestros rurales podían cumplir en el creciente aparato del poder estatal — como agentes civilizadores, instructores, espías del Estado centralizador—, especialmente si permanecían en contacto cercano con las autoridades locales. El informe de los docentes puede también ser leído como barómetro del creciente descontento social de buena parte del altiplano. El miedo a movilizaciones armadas aimaras es palpable, mientras que sus observaciones de primera mano y su experiencia directa brinda credibilidad a su preocupación. Hacia 1918, los riesgos del juego partidario eran claros. Para entonces, el Partido

¹⁸ Sobre el debate parlamentario acerca de la reforma de la escuela india y, en términos más generales, la instrucción pública, véase Cámara de Diputados (1919).

Liberal había monopolizado el poder durante una generación. En el altiplano las comunidades indígenas se estaban movilizando bajo una red de caciques-apoderados, quienes blandían antiguos títulos de tierras y peticiones demandando el retorno de sus antiguos derechos coloniales a las tierras. Considerando el informe de estos maestros los dogmas liberales (que todavía orientaban la “revolución pedagógica” de Rouma y las agresivas políticas de servicio militar) deben de haber sonado como una temeridad peligrosa y políticamente irresponsable.

Quizá no sorprenda, entonces, que el Ministro de Instrucción rápidamente se dedicara entre 1918 y 1919 a aumentar su control sobre las escuelas rurales y a anular el currículo liberal. Al proclamar el fracaso de la reforma escolar liberal, el Ministro de Instrucción Pública desechó la meta de Rouma sobre la castellanización universal y la reemplazó con un currículo industrial cuyo objetivo central era el de entrenar la fuerza laboral rural. Específicamente, el decreto ministerial de 1919 demandaba la conversión de las escuelas normales rurales en escuelas de trabajo agrícola y su reubicación en áreas rurales pobladas por indios “puros”. El nuevo modelo de escuelas del trabajo era la pieza clave del ciclo tripartito de la escolaridad rural: el ciclo elemental, el ciclo de escuela-trabajo y la normal. El Ministro también demandó del Congreso la aprobación del presupuesto para la creación de 10 nuevas escuelas primarias que serían ubicadas entre poblaciones aimaras y quechuas en las alturas y los valles. A cada escuela se le otorgaría una pequeña parcela para campos de juego, dependencias y huertos. Sin embargo, para el proyecto del ministro el “ciclo de trabajo” era crucial; significaba la recuperación económica del altiplano y la defensa industrial de la nación ante la acometida de la competencia de la manufactura extranjera. Estas escuelas-trabajo serían apéndices de las escuelas rurales y ambos establecimientos coordinarían sus currículos en torno al entrenamiento en trabajo manual. La escuela-trabajo produciría dos tipos de graduados: artesanos y agricultores que llevarían al campo su conocimiento práctico, y estudiantes que pasarían al tercer ciclo de la normal. Eventualmente, los normalistas indios serían los proveedores de la nueva educación técnica —ya fuese yendo a enseñar en escuelas primarias distantes o participando como preceptores de “materias generales” en las escuelas-trabajo—. En ambos casos, emplearían métodos para enseñar habilidades prácticas u ocupaciones, erradicando de ese modo “toda enseñanza académica que no forma trabajadores manuales” (Mariaca y Peñaranda 1918: 262). El Ministro Sanjinés explicó que la nueva pedagogía normal giraría en torno a tres temas: conocimiento práctico de agricultura, nuevos métodos de preparación de suelos, y métodos para mejorar las pequeñas industrias (textiles, cerámica, ladrilleras,

sombrerería, carpintería y herrería). Los estudiantes se formarían a través de la observación y la práctica, todo impartido en castellano. Concebida de este modo, la castellanización se ligaba al conocimiento práctico antes que a la lectura y escritura. En 1919, Sánchez Bustamante explicaba: “todas las lecciones escolares deberían estar orientadas la instrucción en trabajos manuales, como su objetivo material, y a inculcar valores utilitarios, como su objetivo moral” (Mariaca y Peñaranda 1918: 263). Para no atribuir este esfuerzo de reforma curricular simplemente a la pedagogía positivista, necesitamos reubicarla en la discusión sobre la raza, el lugar y los peligros de poner el conocimiento en manos de los campesinos y las plebes. La nueva pedagogía rural ganó legitimidad por su capacidad de articular dos necesidades contradictorias de la ciudad letrada: integrar a las masas indias al Estado nación modernizador como una fuerza laboral subalterna, y negarles el poder de escribir, sufragar y, por último, la ciudadanía. La enseñanza de los abecedarios elementales no podía evitarse, si es que los indios iban a ser, en última instancia, instruidos en la lengua castellana y en moral, religión, patriotismo y entrenamientos militares. Pero se establecería un sistema diferente de escuelas rurales para monitorear cuidadosamente los tipos de conocimientos impartidos. Y, de conformidad con la ciencia racial de la pedagogía, a los indios se les enseñaría labores de acuerdo con su “habilidad natural” para tareas manuales. La importancia política de tal innovación pedagógica no fue otra que la de defender la diferencia racial y la jerarquía de castas, si aceptamos la explicación de una autoridad del Ministerio de Instrucción: el nuevo programa de reforma escolar rural prevendría que los indios se conviertan en cholos semiletrados: “porque ellos no abandonarían su esfera de acción con el fin de convertirse en corregidores extorsionadores o volverse elementos electorales. Tal como hemos dicho, ellos aprenderán a explotar la tierra y... aprenderán que un *ciudadano modesto* debe actuar solo en su propia esfera [énfasis en el original]” (Sanjinés 1918: 60).

En 1920, las elites letradas de La Paz forjaron su pedagogía de la raza, mediante el diseño de una colonia ideal de escuela-trabajo para indios. La colonia india de escuela-trabajo era una utopía de comunidad y escolaridad aislada, alejada de la amenaza de los señores feudales o de los vicios de la vida urbana. Tomaría dos décadas para que un grupo de educadores reformadores intentaran llevar a la práctica tales planes en Warisata y otros lugares. Pero en este capítulo, he tratado la reforma educativa como un campo de conocimiento y prescripción cultural que moldeó las verdades raciales, espaciales y medioambientales que proponía escuelas-trabajo segregadas. Este proyecto representa la paradoja de la ciudad letrada discutida al comienzo de este capítulo. En Bolivia, la pedagogía nacional brindó un

espacio donde los letrados urbanos promovían la educación de las masas rurales al mismo tiempo que trataban de proteger la exclusividad social de la ciudad letrada. La generación paceña de escritores nacionalistas que se adentró en tierras indias para producir un rico cuerpo de escritos sobre geografía y psicología bolivianos, estuvo integrada por los mismos hombres que restringieron el ejercicio indígena a las letras (y, por extensión, el derecho a ejercer el voto, la representación política y la ciudadanía). Si bien la expulsión física de las masas indígenas de la ciudad de La Paz era insostenible, los reformadores pedagógicos consideraba la educación como la última defensa en contra de campesinos letrados y politizados.

Educar a los indios en su “hábitat natural” devino en norma obligatoria de la nueva pedagogía nacional boliviana. Se podría argumentar, por tanto, que el debate sobre la escolaridad campesina masiva se resolvió, por lo menos momentáneamente, en un proyecto estatal que sostenía las jerarquías raciales, espaciales y de clase en vez de abrir las fronteras de la ciudad letrada y permitir la alfabetización de los indios, el sufragio indígena y sus derechos ciudadanos. Tal proyecto descansaba en la reproducción de mitos raciales-coloniales siendo el más notable, la dicotomía moral entre el noble aimara y el innoble cholo, como también entre la ciudad letrada y el campo iletrado. Por tanto, fue así que los letrados de La Paz trataron de vincular raza, espacio y pedagogía en una nueva relación que preservaría la exclusividad social de la ciudad, la política y la vida pública.

No sorprende entonces que a medida que los pedagogos pioneros buscaban nuevos modelos de internados y escuelas indias, dirigieran sus miradas al norte, donde los Estados Unidos tenían una tradición centenaria de escuelas segregadas para sus poblaciones afrodescendientes e indias. Para reformadores bolivianos como Enrique Finot, Alfredo Guillén Pinto, Felipe Guzmán y Nicolás Sánchez Bustamante, había mucho que aprender de las famosas normales para maestros negros de Hampton, Virginia, y Tuskegee, Alabama. Porque, escribe el historiador Leon Litwack, estas instituciones habían enseñado a la gente negra, “...a poner freno a sus ambiciones y aspiraciones y a adaptarse a las restricciones que se les imponían”. Su currículo era compatible con las metas de la nueva pedagogía india boliviana: instruir a sus estudiantes negros e indios “para producir, no para saber”. “La mera lectura de libros”, en ambos contextos, era un tabú (Litwack 1998: 70).¹⁹ Felipe Guzmán, quien fuera el adalid de las reformas educativas liberales, suscribía ahora los nue-

¹⁹ Acerca de los proyectos de escolaridad indígena de los Estados Unidos, véase Wallace (1995).

vos preceptos de la educación india segregada y desigual, modelada a partir del Instituto Hampton, la más antigua escuela vocacional para afroamericanos. En 1922, escribía “el plan [educativo] que ha seguido Hampton para negros e indios retardados es casi idéntico al que proponemos para la educación de los indios del altiplano. Por tanto, el sistema se basa en prescripciones científicas, según las cuales, como podemos ver..., el trabajo industrial y manual está directamente relacionado con la agilidad mental que la [raza] india ha alcanzado en su evolución” (Guzmán 1922: 4). Si bien presentada con más franqueza que muchas otras propuestas gubernamentales, la escuela india “al estilo Hampton” de Felipe Guzmán, tenía los sellos de la agenda indigenista conservadora: crear una población productiva y disciplinada de agricultores y artesanos aimaras, sujetos a la tierra y lejos de las fronteras de la ciudad letrada.

Bibliografía citada

- ADELMAN, Jeremy
2004 “Latin American Longue Durées”. *Latin American Research Review* 39 (1): 223-237.
- ADORNO, Rolena
1986 *Guaman Poma. Writing and Resistance in Colonial Peru*. Austin: University of Texas
- ALBARRACÍN MILLÁN, Juan
1978 *El Gran Debate. Positivismo e irracionalismo en el estudio de la sociedad boliviana*. La Paz: s.d..
- ANDERSON, Benedict
1983 *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- ARGUEDAS, Alcides
1936 [1909] *Pueblo enfermo*. La Paz, Ediciones Puerta del Sol.
- BRITTON, John (ed.)
1994 *Molding the Hearts and Minds. Education, Communications, and Social Change in Latin America*. Wilmington: Scholarly Books.
- CADENA, Marisol de la
2000 *Indigenous Mestizos. The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*. Durham: Duke University Press.
- CALDERÓN Jemio, Raúl
1994 “La ‘deuda social’ de los liberales de principios de siglo: una aproximación a la educación elemental entre

1900 y 1910". *Data: Revista del Instituto de Estudios Andinos y Amazónicos* 5: 53-83.

Cámara de Diputados

1919 *Proyectos de Leyes e Informes de la Cámara de Diputados*. La Paz: Moderno.

CARNOY, Martín y Joel SAMOFF

1990 *Education and Social Transition in the Third World*. Princeton: Princeton University Press.

CHASTEEN, John Charles

1996 "Introducción" En: Ángel Rama, *The Lettered City*. Durham: Duke University Press.

CHEVIN, Arthur

1908 *Anthropologie bolivienne*. 3 vols. Paris: Imp. Nationale.

CHOQUE CANQUI, Roberto

1994 "La problemática de la educación indígena". *Data. Revista del Instituto de Estudios Andinos y Amazónicos* 5: 14-15.

CONDORI, Leandro y Esteban TICONA

1992 *El escribano de los caciques apoderados. Kasikinakan purirarunakan qillqiripa*. La Paz: Hisbol.

FRANCOVICH, Guillermo

1956 *El pensamiento boliviano en el siglo XX*. México: FCE.

GARCÍA, Leonardo

1998 *La patria íntima. Alegorías nacionales en la literatura y el cine de Bolivia*. La Paz: Plural.

GIROUX, Henry

1992 *Border Crossings: Cultural Workers and the Politics of Education*. New York: Routledge.

GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, Roberto

1990 *Myth and Archive. A Theory of Latin American Narrative* (Cambridge: Cambridge University Press).

GUILLÉN PINTO, Alfredo

1919 *La educación del Indio. Contribución de la pedagogía nacional*. La Paz: González y Medina.

GUZMÁN, Felipe

1922 "La educación de la raza indígena boliviana." Manuscrito no publicado. Archivo Privado de Elizardo Pérez.

IRUROZQUI, Marta

1994 *La armonía de las desigualdades. Elites y conflictos de poder en Bolivia, 1880-1920*. Cusco: Bartolomé de las Casas.

- 2000 *'A Bala, Piedra y Palo.'* *La construcción de la ciudadanía política en Bolivia, 1826-1952.* Sevilla: Diputación de Sevilla.
- KLEIN, Herbert
1969 *Politics and Political Change in Bolivia, 1880-1952.* Cambridge: Cambridge University Press.
- LARSON, Brooke
2005 "Redeemed Indians, Barbarianized Cholos: Crafting an Exclusionary Political Culture in Bolivia, 1900-1910". En: Nils Jacobsen y C. Aljovín (eds.), *Political Cultures of the Andes, 1750-1950*, pp. 230-252. Durham: Duke University Press.
- LEVINSON, Bradley *et al.* (eds.)
1996 *The Cultural Production of the Educated Person. Critical Ethnographies of Schooling and Local Practice.* Albany: State University of New York Press.
- LITWACK, Leon
1998 *Trouble in Mind. Black Southerners in the Age of Jim Crow.* New York: Alfred Knopf.
- MAMANI, Carlos
1991 *Taraq, 1866-1935.* La Paz: Ed. Aruwiyiri.
- MARIACA, Juvenal y A. PENARANDA
1918 *Proyecto de organización de una escuela normal agrícola de indígena en el altiplano.* La Paz: Litografía Boliviana.
- MAROF, Tristan
1934 *La tragedia del altiplano.* Buenos Aires: Claridad.
- MARTÍNEZ, Françoise
1995 "La création des 'escuelas ambulantes' en Bolivie (1905)". *Cahiers de l' U.F.R. d' études ibériques et latino-amaéricaines* 10-11: 161-171.
- MIGNOLO, Walter
1996 *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality, and Colonization.* Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Ministerio de Instrucción Pública y Agricultura
1916 *Informe del Dr. Georges Rouma, Director General de Instrucción Primaria, Secundaria, y Normal.* La Paz: Imprenta Velarde.
1919 *Memoria y Anexos del Ministerio de Instrucción Pública y Agricultura.* La Paz: Moderno.

NYE, Robert

- 1975 *The Origins of Crowd Psychology: Gustave LeBon and the Crisis of Mass Democracy in the Third Republic*. London: Sage.

PAREDES, Manuel Rigoberto

- 1906 Provincia *Inquisivi: Estudios geográficos, estadísticos y sociales*. La Paz: Gamarra.
- 1911 [1907] *Política Parlamentaria de Bolivia*. La Paz: Velarde.
- 1965 [1914] *La Altiplanicie. Anotaciones, etnográficas, geográficas, y sociales de la comunidad Aymara*. La Paz: ISLA.
- 1923 "La altiplanicie: rasgos psicológicos de sus moradores", *Revista boliviana de instrucción pública*. 1: 584-603.

PÉREZ VELASCO, Daniel

- 1928 *La mentalidad chola en Bolivia*. La Paz: Ed. López.

RAMA, Ángel

- 1996 *The Lettered City*. Durham: Duke University Press.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia

- 1986 *Oprimidos pero no Vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechwa, 1900-1980*. La Paz: Hisbol.

ROMERO, Carlos

- 1919 *Las taras de nuestra democracia*. La Paz: ARNO.

ROUMA, Georges

- 1911 *Las bases científicas de la educación*. Sucre: Bolívar de Pizarro.
- 1928 *Una Página de la historia educacional boliviana*. Sucre: López.

SAAVEDRA, Bautista

- 1987 [1903] *El ayllu. Estudios sociológicos*. La Paz: Ed. Juventud.
- 1921 *La democracia en nuestra historia*. La Paz: Velasco y Medina.

SÁNCHEZ BUSTAMANTE, Daniel

- 1903 *Principios de Sociología: primera entrega*. La Paz: Artística.
- 1918 *Programa político*. La Paz: s.d.

SANJINÉS T., Claudio.

- 1918 "Escuelas Normales." *Memorias y Anexos del Ministerio de Instrucción Pública y Agricultura*, pp. 55-65. La Paz: Moderna.

SIÑANI DE WILLKA, Tomasa

- 1992 "Breve biografía del fundador de la 'escuela ayllu': un testimonio escrito sobre Avelino Siñani". En: Roberto Choque *et al.*, *Educación indígena: ¿ciudadanía o colonización?* pp. 125-134. La Paz: Aruwiwiri.

STEPAN, Nancy

- 1991 *The 'Hour of Eugenics'. Race, Gender, and Nation in Latin America*. Ithaca: Cornell University Press.

SUÁREZ ARNEZ, Faustino

- 1958 *Historia de la educación*. La Paz: n.p.

TAMAYO, Franz

- 1988 [1910] *Creación de una pedagogía nacional*. La Paz: Ed. Juventud.

WALLACE, David

- 1995 *Education for Extinction. American Indians and the Boarding School Experience, 1875-1928*. Lawrence: University of Kansas Press.

YOUNG, Robert

- 1995 *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*. London: Routledge.

ZEAL, Leopoldo

- 1963 *The Latin American Mind*. Norma: University of Oklahoma Press.

Raza, “cultura” y mestizaje en el primer censo de Ecuador *

Kim Clark

Los informes estadísticos son textos culturales que pueden ser analizados para comprender las concepciones de las personas que los diseñan. No obstante, tal como Joan Scott (1988) ha puntualizado, resulta especialmente difícil concebir las estadísticas en estos términos porque el uso de las cifras mismas pareciera impedir opiniones subjetivas. Sin embargo, en el análisis estadístico los juicios ingresan en múltiples momentos. ¿Qué contabilizar? ¿Cómo relacionar cifras distintas? ¿Cómo interpretar los resultados? El hecho de que la información estadística sea interpretada dentro de campos discursivos y sociales específicos permite analizar las formas de comprender los problemas sociales y, por lo tanto, las maneras en las que se plantean las posibles soluciones. Tal como Roseberry señala “preguntarle a cualquier texto cultural —sea este una pelea de gallos o un cuento folklórico— quién está hablando, a quién se habla, de qué se está hablando y qué forma de acción se está pidiendo, significa mover el análisis cultural a un nuevo plano” (1989: 28).

Si bien las estadísticas parecen presentar datos objetivos mediante la enumeración de hechos ya existentes, las propias categorías utilizadas para su recolección muestran nuevos conceptos acerca de la sociedad y la persona (cf. Hacking 1981, 1990). En el siglo XIX, el astrónomo francés Adolphe Quetelet sugirió la idea de definir la población nacional a partir de la medición de sus cualidades físicas y morales y resumirla con la caracterización de un individuo que reflejara el “promedio” grupal. Como astrónomo, había aprendido que si se hacían

* Una versión más larga de este artículo fue publicada en inglés como “Race, ‘Culture’ and Mestizaje: The Statistical Construction of the Ecuadorian Nation, 1930-1950,” (*Journal of Historical Sociology* 11(2): 185-211, 1998). El análisis está basado en una investigación financiada por el Social Sciences and Humanities Research Council of Canada y la Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, con quienes tengo una deuda de gratitud. Mi agradecimiento también para el personal de la Biblioteca Aurelio Espinosa Pólit (BAEP) de Quito, donde fueron revisadas muchas de las fuentes utilizadas aquí. También resultaron de gran ayuda las sugerencias de Marc Becker, Erin O’Connor. La primera versión de la traducción al castellano fue hecha por Fernando Larrea. Aroma de la Cadena hizo la segunda traducción.

mediciones de una cantidad desconocida (como el peso de un cuerpo cualquiera) la medida promedio sería la más cercana al valor correcto. Posteriormente, esta noción fue ampliada hasta convertirla en el argumento que establece que la medida de una serie de entidades diferentes pero relacionadas podía ser calculada para producir el promedio de ese grupo. Por ejemplo, era posible medir la estatura de todos los miembros de una población para producir una curva normal que indicaba un valor que no pertenecía a ningún individuo específico, pero reflejaba el promedio de estatura del grupo medido. No solamente era posible medir características físicas, sino también cualidades y comportamientos morales; de ahí que la producción de estadísticas fuese tan importante para los Estados modernos.

Desde hace unos años se vienen produciendo trabajos que analizan censos y encuestas sociales como tecnologías de gobierno de poblaciones en estados coloniales y nacionales en los siglos XIX y XX (Asad 1994; Cohn 1987, 1996; Cohn y Dirks 1988; Curtis 1994; Foucault 1991; Grieshaber 1985; Owen 1996; Pérez 1984; Woolf 1989).¹ En este artículo analizo el primer censo nacional de Ecuador realizado en 1950, relativamente tarde en comparación con otros lugares. Este censo fue el primer esfuerzo exitoso de contabilizar la totalidad de la población nacional de ese país. Las discusiones de los problemas que las autoridades censales encontraron revelan las ideas que tenían acerca de diferencias sociales y que las categorías censales mismas muestran sólo indirectamente. Del análisis de estas categorías se desprenden concepciones sociales y políticas, ansiedades sobre los problemas de desarrollo nacional, y categorías de identidad en proceso de formación.

El censo de 1950 se ha convertido en fuente histórica importante para los científicos sociales ecuatorianos. No obstante, existe la tendencia a interpretarlo sin historizar las condiciones en las que se produjo. El censo identificó en la falta de educación de la población un problema "cultural" y a partir de este diagnóstico se propusieron soluciones que suponían eliminar las características responsables del mal. Dentro de este marco, este artículo analiza el discurso oficial acerca de la población nacional y su tendencia a borrar diferencias étnicas.

Cuando se levantó el censo, la idea de que la población indígena constituía un tercio, o incluso la mitad o más de la población ecuatoriana era ampliamente aceptada. En este contexto, es interesante notar cómo el censo simultáneamente identifica y esconde la población indígena. Por un lado, el censo parece definir a la población nacional

¹ Véanse también varios de los artículos en Bulmer, Bales y Sklar (1991) y en Druger, Daston y Heidelberger (1987).

sin referencia a diferencias étnicas; por otro lado, el censo define a la población nacional en oposición a las imágenes hegemónicas de cómo eran los indios. Estas ambigüedades estaban asociadas a la ideología nacional del mestizaje y el deseo de representar la diversidad cultural ecuatoriana como “población nacional unificada”. En la segunda parte de este artículo discuto esto. Por el momento quiero señalar que en Ecuador el mestizaje fue concebido principalmente como un proceso social más que como un proceso biológico

Como otros países de Latinoamérica durante las décadas de 1930 y 1940 Ecuador atravesó una profunda crisis económica provocada por el colapso de las exportaciones de cacao como consecuencia de la Primera Guerra Mundial.² La elección del Presidente Galo Plaza Lasso en 1948 significó el establecimiento gradual de la prosperidad económica y estabilidad política que se alcanzaría en la década del 50 cuando el país se convirtió en el más grande exportador de banano del mundo. Durante la crisis económica Ecuador atravesó por un periodo inestabilidad política *sui generis*: el país tuvo diez presidentes sólo en la década 1930. La inestabilidad política no sólo afectó a la elite; produjo nuevas formas de organización política y protesta entre las clases trabajadoras agrícolas e industriales. Este fue además un período de rápida urbanización lo que generó entre las elites una percepción de caos social. Esta sensación de crisis económica, política y social generalizada generó la necesidad de producir información estadística con el objeto de medir, analizar, y solucionar la situación nacional. Al mismo tiempo, la crisis económica impidió que se realizaran proyectos estadísticos de gran escala tales como un censo nacional.

A diferencia de Europa, donde los proyectos estadísticos se desarrollaron en el siglo XVIII y, especialmente, a lo largo del XIX, en Ecuador durante el siglo XIX el conocimiento demográfico del Estado decreció debido a las dificultades económicas y a problemas administrativos asociados con las guerras de independencia y las primeras décadas de la república.³ El siguiente ejemplo, citado por

² Para varias discusiones sobre las crisis económicas y políticas de las décadas de 1930 y 1940, véase: Maiguashca (1991); Maiguashca y North (1991); y Marchán Romero (1987).

³ Los burócratas del siglo XX compartían la percepción de que el Estado colonial español sabía con mayor precisión cuántas personas vivían en cada región y su distribución según su raza, sexo y edad; esta información constituía la base para la recolección del tributo indígena. Sin embargo, la admiración por tal conocimiento estuvo matizada por la crítica de que esta información había sido utilizada solamente para recolectar impuestos, antes que para ser aplicada en la mejora de las condiciones de vida de la población, que fue, supuestamente, el caso de los gobiernos republicanos.

los administradores públicos del siglo XX, basta para dar cuenta del colapso del sistema de recolección de información en el siglo XIX. En 1836, se distribuyó un cuestionario entre funcionarios locales con la finalidad de obtener información demográfica y económica. El párroco de la ciudad de Ambato respondió la sección "Productos naturales de la parroquia" de la siguiente manera: "Reino Animal ... muy escaso; Reino Vegetal ... ninguno; escasez ... de todo; abundancia ... de nada" (Citado en Paz y Miño 1939: 12).

Después de la Revolución Liberal de 1895 los gobiernos llegaron al poder con la meta de imponer métodos de administración modernos y solucionar la falta de información sobre la población. Desde principios del siglo XX, con la promulgación en 1900 de la Ley del Registro Civil, el Estado ecuatoriano empezó a reunir información sobre la población nacional. Aunque se obtuvieron datos acerca del número de nacimientos, muertes y matrimonios en la república la información era numérica y no estadística de manera que no se podían identificar las causas de los problemas. Recién en las décadas de 1930 y 1940, la producción estadística recibió estímulo.

El censo de 1950

Básicamente el primer censo articuló la noción de una población nacional pues todos los habitantes del territorio ecuatoriano fueron considerados componentes equivalentes de la comunidad nacional. Pero además el censo también promovió la idea específica de quiénes eran los verdaderos miembros de la nación. El primer censo no fue sólo producto de necesidades estatales; fue también resultado de un acuerdo suscrito por Ecuador de participar en el Censo de las Américas, un esfuerzo continental auspiciado por los Estados Unidos. El censo fue parte del esfuerzo ecuatoriano por incorporarse a la comunidad de naciones modernas. Antes de 1950, problemas como la falta de recursos económicos para el trabajo estadístico, dificultades técnicas y la resistencia por parte de la población impidieron la realización de censos de envergadura. Desde la Independencia y hasta 1939, se promulgaron catorce decretos que ordenaban la ejecución de censos —tanto nacionales como locales—, pero no se contó con financiamiento del gobierno para realizarlos. En parte, el hecho de que los expertos continuaran calculando la población nacional basándose en las cifras presentadas por estudiosos del siglo XIX (como Pedro Cevallos y Teodoro Wolf) y hechas utilizando tasas imaginarias de crecimiento natural de la población quizá hizo que los legisladores no sintieran la necesidad de censo para determinar presu-

puestos nacionales.⁴ Hacer un censo presentaba problemas técnicos considerables e implicaba gastos significativos. Como señalara Yerovi Landaburu:

Si en todos los países, cualquiera que sea su tradición censal, el levantamiento de un nuevo censo demográfico requiere de un período adecuado de intensos trabajos preparatorios, esta exigencia es mucho mayor en un país como el nuestro que carece de todo antecedente en la materia y en el cual, la misma constitución geográfica y la escasez de vías de comunicación, la falta de cualquier carta geográfica para las zonas de más difícil acceso y la inexistencia de una división territorial ejecutada en el terreno con la correspondiente linderación, multiplican las dificultades, ya por sí mismas ingentes en un primer levantamiento censal (1946-47: 6).

Pero el más serio desafío —en términos de los esfuerzos previos por realizar censos— era la población misma. Durante los censos urbanos y regionales anteriores la población se escondía de los empadronadores creyendo que el censo era para incrementar los impuestos o para reclutamiento para el servicio militar.⁵ Pensando que esta actitud se debía a la ignorancia y suspicacia pública, en 1947 con ocasión de un censo urbano en Quito se alertó a la gente: “No crea usted en fantasmas [...]. No se deje llevar del chisme, del enredijo de esquina, del comadreo de los ignorantes [...]. No se deje tomar el pelo [...]. Defiéndase de los malintencionados que tratan de burlarse de usted [...]” (Anónimo, 1947b).

Para el censo de noviembre de 1950, el trabajo de subdividir ciudades y áreas rurales en zonas manejables y asignarles el número de empadronadores necesarios empezó entre julio y agosto. Durante el mes de noviembre se hizo la capacitación de los enumeradores; esta fue una tarea inmensa, pues fueron necesarios 12.000 voluntarios que trabajasen en pueblos y ciudades el mismo día, el 29 de noviembre. Dadas las dificultades de acceso en las áreas rurales trabajarían 4.000 empadronadores

⁴ Todos los cálculos de la población ecuatoriana anteriores a 1950 se basaron en algún estimado previo. Para una crítica detallada de las cifras poblacionales del siglo XIX que sirvieron de base para los cálculos del siglo XX, véase Paz y Miño (1936) y Procaccia (1945).

⁵ Para los problemas encontrados en 1835, véase Tobar Donoso (1920). Para los problemas en 1854, véase Alomia (1910: 5). Para los problemas encontrados durante un censo urbano de Quito en 1899, véase Jefatura de Estadística (1899). Para el censo urbano de Quito en 1922, véase Paz y Miño (1936).

durante 10 días. A fin de convencer a la población para que cooperara se hizo una campaña oral y escrita. Para esto se imprimieron cuatro millones de volantes, un sinnúmero de afiches, avisos en periódicos; también se hicieron cuñas radiales, y desfiles cívicos en pueblos y ciudades en los días que precedieron al censo. El 28 de noviembre de 1950 se publicó un poema en el diario *El Comercio* que instruía a la gente sobre cómo responder. El arzobispo de Quito hizo circular una instrucción pastoral que se leyó en todas las iglesias católicas del territorio nacional cada domingo de esos meses de noviembre urgiendo a los fieles a cooperar.

La aplicación del censo se hizo en medio de una atmósfera militar inconfundible. El Instituto Geográfico Militar hizo mapas, hasta entonces inexistente, dividiendo al país en zonas en las cuales trabajarían los empadronadores, considerado "un ejército" al que se debía disciplinar para el éxito del censo. Se estableció que el 29 de noviembre todos los ecuatorianos debían permanecer en sus casas entre las ocho de la mañana y las cinco de la tarde. Cualquier persona que se hallara en áreas públicas durante estas horas sin permiso especial podía ser encarcelada o multada. Ese día todos los negocios, mercados, oficinas de gobierno e iglesias permanecieron cerrados —y las cantinas y licorerías fueron cerradas desde las seis de la tarde del día anterior—. Por la mañana, el sonar de sirenas o el disparo de rifles o cañones dieron comienzo y final al censo. La policía y los guardias civiles aseguraron la colaboración de la población, y en áreas rurales acompañaron a los empadronadores. Con lenguaje heroico que refería a la conquista administrativa del territorio nacional, se mencionaba a la necesidad de llegar a las comarcas más inaccesibles del país para recolectar información. Se señalaba, por ejemplo, que en áreas rurales "los empadronadores tendrán que ascender a las lomas enhiestas de los cerros y salvar todas las irregularidades del terreno hasta localizar al último ser viviente de esos apartados parajes andinos." (El Comercio, 1950e)

Dada la historia de los censos en el Ecuador, los organizadores del primer censo nacional estaban atentos a los problemas que podían surgir entre los indígenas. Así lo explicó el Director del Censo en el diario *El Comercio*:

Nos hemos valido de todos los medios a nuestro alcance para vencer la impermeabilidad de la capa indígena. Especialmente los señores Curas Párrocos están haciendo una valiosísima propaganda. Así mismo muchos abogados defensores de Comunidades Indígenas, muchos hacendados y otros elementos están también contribuyendo a esta labor. Debiendo subrayar la contribución del profesorado de las Escuelas Rurales. (El Comercio, 1950a)

La clave de la campaña gubernamental entre los indios de la sierra fue el Congreso Extraordinario de la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), realizado en Quito entre el 18 y el 20 de noviembre. El Congreso fue convocado a fin de convencer a los dirigentes indígenas de los beneficios del censo y para “borrar los prejuicios que los recuentos de población provocan en las masas de poca cultura, a fin de que vayan a sus comarcas y consigan la cooperación de los indios para la obra” (El Comercio, 1950c). A este evento asistieron más de trescientos delegados de las comunidades indígenas de la sierra, liderados por el presidenta de la FEI, Dolores Cacungo. Los delegados hicieron preguntas al director del censo y manifestaron sus preocupaciones al presidente de la república Galo Plaza. Ambas autoridades aseguraron a los representantes indígenas que su participación en el censo sólo les brindaría beneficios, pues un mayor conocimiento sobre el número de indígenas en el Ecuador le permitiría al gobierno invertir recursos económicos donde más se necesitaban, especialmente para ofrecer servicios estatales — educación, salud— a la población. El último día del Congreso, luego de un discurso de Galo Plaza en quichua y castellano, los delegados acordaron unánimemente facilitar el trabajo de los empadronadores.

A pesar del optimismo en círculos oficiales luego del Congreso de la FEI, las acciones preliminares del censo ya habían encontrado problemas en ataques aislados de los indios a trabajadores del pre-censo. Llegado el 29 de noviembre, los mayores disturbios ocurrieron en la provincia de Chimborazo, en Licto, Licán, Punín y Columbe, por lo que se suspendieron los esfuerzos encaminados al censo. La prensa reportó:

A eso de las once de la mañana de hoy, asomaron por los cerros de Licto millares de indígenas lanzando gritos, tocando tambores y bocinas, y armados de palos, hachas, azadones y machetes, habiéndose dirigido muy amenazantes hacia la población que se hallaba guarnecida por un pequeño contingente de guardias civiles. En vista de la actitud visiblemente hostil de la inmensa nube de indígenas,⁶ los guardias civiles se vieron precisados a hacer disparos al aire; pero los enfurecidos indios no hicieron caso y empezaron a penetrar a la población, cuyos habitantes, presas del pánico, clamaban al cielo que los libre de la muerte; circunstancias éstas que obligaron a

⁶ El uso de las metáforas tomadas de la naturaleza era común en la descripción del pueblo indígena, así como la metáfora geológica en la referencia a la “impermeabilidad de la capa indígena”. Aquí, la representación de una “nube de indígenas” sugiere un furioso enjambre de abejas, con el cual era imposible razonar.

los guardias civiles a disparar al cuerpo, habiendo caído un indígena muerto y quedado dos gravemente heridos, uno de los cuales fue llevado por los mismos indios, quienes empezaron a huir. (El Comercio 1950f)

Cuando ocurrían levantamientos indígenas la prensa reportaba policías y vecinos mestizos muertos. En esta oportunidad los peores daños los sufrieron los indios: dos murieron a balazos y otro fue herido de gravedad, en el bando opuesto tres miembros de la Guardia Civil presentaban contusiones por haber sido golpeados con palos.

Los indios de Chimborazo también dieron cuenta de las acciones. Aunque los reportes de prensa no permiten entender plenamente los sucesos dan algunos datos. El 8 de diciembre, los representantes indígenas de Licto, Punín, Flores y Columbe viajaron a Quito para reunirse con el presidente Galo Plaza. Éste había accedido a supervisar personalmente el proceso del censo en esas comunidades y viajó allá el 21 de diciembre. Los representantes indígenas de las comunidades rebeldes explicaron al presidente que la razón de su resistencia era un conflicto por la jurisdicción del lugar que ya tenía décadas pues se remontaba al momento de creación de la parroquia de Flores. En 1914, Flores había sido creada a pesar de las protestas de las comunidades indígenas de Licto y Punín (Ramón *et al.* 1992: 152). La oposición puede haberse debido a que, en las primeras décadas del siglo XX en Flores sólo existía una hacienda (Carrasco 1993) y quizá con la capacidad del dueño de la hacienda para dominar esta área se intensificó por la creación de un centro administrativo que podía controlar libre de la competencia de otros terratenientes. Era comprensible, entonces, que en 1950 las comunidades indígenas de la zona se rehusaran a ser registradas oficialmente como parte de la parroquia de Flores. Cuando Plaza garantizó que las comunidades involucradas podían escoger si querían ser enumeradas como parte de Flores o en su anterior parroquia, el censo prosiguió sin incidentes. Las razones de los indios para oponerse al censo tenían que ver con la estructura de poder local, sin embargo para la prensa la resistencia indígena se debía a su ignorancia y suspicacia en contra el Estado.

En los días siguientes la falta de "cultura" de los indios, "masa de gente que perdura en la ignorancia más crasa" (El Comercio 1950g) llenaron los diarios. Como se señala en una carta al editor del diario *El Comercio*,

Los únicos que han puesto una mancha negra, resistiéndose a ser censados, son los indios. Los indios de [Chimborazo] se encuentran en la más grande igno-

ranza, no han dado un solo paso adelante en materia de civilización, antes por el contrario se han ido para atrás. No es justo [...] que la raza indígena continúe en este estado de ignorancia, es necesario que se la eduque, que se la prepare; esta preparación vendrá únicamente cuando se funden escuelas, porque la escuela es la luz que disipa las tinieblas [...] Salvemos a la raza vencida, por medio del libro, del periódico, de la escuela y el maestro. (El Comercio 1950i)

La educación o “culturización” de las clases trabajadoras era precisamente una de las principales metas del censo. Así se expresó en una explicación oficial: “el Censo es una estadística que interesa a todos: al comerciante para sus negocios, al agricultor para sus cultivos, al industrial para su producción, al obrero para su culturización y al campesino para su mejoramiento” (El Comercio 1950b). Aunque los obreros y campesinos supuestamente carecían de interés económico en el desarrollo nacional, participar en el censo debía ser parte de su interés moral y social. Dada la importancia de la “cultura” y la educación el censo mostraría “cuánta *gente útil* hay en la República[...]. Con qué número de *ciudadanos* cuenta la república y con qué número de *gente pasiva*, que ni se interesa ni le importa lo que ocurre en la república, porque *sus facultades culturales son completamente deficientes*” (El Comercio 1950h). La meta del gobierno con relación a los obreros y campesinos era, por cierto, su plena incorporación a la nación. Dado que para gozar de una ciudadanía plena se requería —hasta 1979— que la persona fuera alfabeta, el censo promovería su incorporación al revelar dónde se encontraban las mayores proporciones de ecuatorianos analfabetos, para que en esos lugares se construyeran escuelas.

¿Qué categorías sociales se incluyeron en el censo de 1950? Un censo no es solamente una relación de los habitantes de una zona: su meta es enumerar y *clasificar* a la población. Por eso es importante examinar no solamente las variables que fueron empleadas, sino también aquello que *no* fue incluido en el censo. Hubo preguntas sobre edad, sexo, estado civil, ocupación y nivel de educación. Aunque la raza había sido una variable importante en todos los proyectos de censo anteriores, en 1950 no hubo ninguna pregunta sobre raza o etnicidad—tampoco la hubo en censo posterior alguno.

Los argumentos utilizados para convencer a los representantes de la Federación Ecuatoriana de Indios de cooperar con el censo resultan sumamente contradictorios. Durante la ceremonia inaugural del Congreso de la FEI, el director del censo inició sus comenta-

rios afirmando que el Ecuador era un país de origen indígena y que todos los ecuatorianos tenían sangre indígena en sus venas. Sin embargo también destacó:

Por desgracia para el Ecuador, el *indio sin cultura* forma la mayoría y está esperando que el Estado llegue hacia él a darle oportunidad de *mejorar su nivel cultural como medio de mejorar su nivel de vida*. Pero, para que el Estado y la sociedad puedan cumplir con este deber humano, de incorporar al indio dentro de las relaciones económicas y sociales, tratándole igual que a todos, es necesario que lo descubra en su consistencia numérica y en su distribución en el territorio. Esto trata de hacer el Censo. El Censo sólo va a contar a los habitantes todos del Ecuador. No averiguará más, ni siquiera la raza, porque comprendemos que *no es el color de la piel que hace mejores o peores a los hombres, sino su nivel cultural que el Estado está obligado a levantar en bien de todos*. (El Comercio, 1950h, énfasis añadido).

El presidente Galo Plaza expresó sentimientos parecidos, asegurando a los indígenas que "El Censo no es para mandar hombres a la guerra ni para quitar los animales; es para saber especialmente cuántos son los indígenas en el país y en cada parcialidad, para proporcionarles más tierras, atenderles en cualquier enfermedad y mejorar sus condiciones de vida actuales" (El Comercio 1950d).

De esta manera ambas autoridades insistieron en que los indígenas se beneficiarían del censo con nuevos servicios públicos de salud y educación, e incluso con mayor acceso a la tierra. Sin embargo, esto era inconsistente con el otro argumento sostenido simultáneamente, de que no habría preguntas sobre raza en el censo. De hecho, al dejarse de lado esta pregunta resultó imposible calcular —en términos absolutos o relativos— el número de indígenas en el Ecuador. La falta de información sobre raza puede asociarse con la ideología del mestizaje, según la educación podría reformar el comportamiento de los indios y todos los ecuatorianos serían iguales. En el caso del censo, esto se manifestó en el énfasis hecho en la "cultura" y por la misma razón se ignoró la raza.

La información estadística genera conocimiento sobre ciertos asuntos y produce ignorancia sobre otros. En efecto, el demógrafo estadounidense J. V. D. Saunders (1961: 2), quien analizó los resultados del primer censo ecuatoriano por encargo de la Comisión Fulbright señaló que el mayor problema del censo fue no brindar información espe-

cífica sobre la población indígena. Al intentar calcular el número de indios a partir de la información sobre el idioma, la vivienda, el vestido, el calzado y los muebles, encontró datos contradictorios que no le permitieron hacer ningún cálculo certero. Su premisa era que eran indios quienes hablaban quichua, vivían en chozas, no utilizaban zapatos sino sandalias (llamadas *oshotas*) y dormían en el suelo. Sus problemas eran que:

Estos números [...] son de poca utilidad para darnos claves sobre la composición racial de la población, porque están más correlacionados con estatus socioeconómico que con raza. También hay una considerable variación entre las cifras en una sola provincia. En Loja, por ejemplo, si asumimos que la población india corresponde a familias que viven en chozas, la proporción de familias indias en esa provincia es 25,9 %. Sin embargo, 33,4 % no usa calzado, 39,7 % utiliza oshotas, solo 3,0 % duerme en el suelo, 77,2 % duerme en camas rústicas y 3,3 % habla solo o principalmente quichua [...]. [E]n Bolívar [...] la proporción de familias que vive en chozas es 48,7 %, mientras que se ha reportado que 73,7 % no utiliza calzado. En Cañar, 13,3 % duerme en el suelo, mientras que 22,1 % habla solo o principalmente quichua. En Tungurahua, los porcentajes correspondientes son 27,6 y 16,8. En Azuay, 26,6 % de las familias viven en chozas, pero 61,3 % andan descalzas. Para resumir, estos datos desafortunadamente arrojan muy poca luz sobre el importante asunto de la composición racial de la población. (Saunders 1961: 17-20).⁷

Saunders también puntualizó que,

Si asumimos que la población india corresponde a aquellas personas que hablan solo quichua y además a quienes hablan quichua y español, la proporción de la población serrana india censal es de 16,3 %. Estos números son excesivamente bajos. Los cálculos de la población india de la sierra han fluctuado entre 30 y 60 %. En 1942, la Dirección Nacional de Estadísticas calculó que la totalidad de la población nacional, incluida la costa, donde pocos indios residen, era 39 % india. (1961: 16-17).

⁷ Nótese que sus cálculos están basados, en parte, en información que no fue publicada en los resultados del censo, sino más bien obtenida por él de la Dirección General de Estadística y Censos en Quito.

Saunders sostuvo que el segundo problema era la manera en que se habían clasificado las zonas urbanas, suburbanas y rurales resultando en un cálculo muy bajo de la población rural del país. El censo, según él, construyó una visión del Ecuador como un país más blanco y más urbano de lo que realmente era.

Dos asuntos merecen comentarios en relación a la eliminación de la diferencia racial del censo. En primer lugar, al eliminar las preguntas acerca de la raza, el censo reprodujo la ideología oficial de la concepción del problema indígena: que el problema indígena se solucionaba cambiando sus condiciones de educación e higiene. De ahí el argumento de Saunders que señalaba que los datos recolectados parecían correlacionarse más con el nivel socioeconómico que con la raza. Es importante notar que esto *no* llevó a una percepción generalizada de que había un problema *económico* subyacente, sino que más bien era consistente con la percepción que la pobreza era causada por factores sociales y morales. Así, mientras la ideología nacional del mestizaje llevó a los organizadores del censo a no preguntar sobre la raza, este hecho, a su vez, proporcionó evidencias que reforzaron la percepción de que el problema no era racial sino de incorporación nacional. En otro trabajo he sostenido (Clark 1998) que algunos de los problemas económicos de los campesinos en la sierra ecuatoriana durante las décadas de 1930 y 1940 *eran*, de hecho, raciales. Los terratenientes se resistían a incrementar sus salarios agrícolas porque pensaban que, *como indios*, su trabajo no valía una mayor paga. De manera similar, *como indios*, encontraron serias dificultades en la obtención de títulos legales de tierras. El resultado fue la creciente migración indígena a áreas urbanas o a las áreas rurales de la costa, en busca de salarios que les permitieran vivir mejor.

Recientemente se ha indicado que la información censal con respecto al idioma —uno de los indicadores del tamaño de la población indígena— no equivale a etnicidad. Además hubieron tres errores importantes en la recopilación de información sobre el idioma: no toda la gente fue censada, no todos respondieron a las preguntas sobre el idioma, y algunas personas ocultaron su uso del quichua.⁸ Otra posible fuente de error fue la forma en que la familia fue definida en las encuestas. La persona entrevistada por el empadronador era el hombre jefe del hogar, quien era el encargado de brindar la información.⁹

⁸ Véase el análisis de Zamosc (1995: 17), basado en el trabajo de Gregory Knapp.

⁹ No fue al azar, entonces, que una ilustración que cubría la primera página de *El Comercio* del 29 de noviembre representara un globo rodeado por hombres para ser enumerados. Esto no se debió a que las mujeres no fueron contabilizadas sino más bien a que los hombres eran los representantes del hogar ante el Estado.

También se le pedía al empadronador hacer observaciones que también debían ser registradas, por ejemplo, sobre la vivienda y la apariencia del jefe del hogar, suponiendo que tales observaciones tenían la misma validez para todos los miembros de la unidad familiar. La información citada por Saunders se refiere al porcentaje de *familias* con determinadas características. Pero era precisamente en el idioma y el vestido donde existía mayor diferencia entre los miembros de la familia. Aunque el censo fue realizado en un período del año en que la gran mayoría de las personas estarían en su hogar, en 1950 ya ocurrían migraciones estacionales de los indígenas varones a las zonas agrícolas de la costa o a las obras de construcción en la ciudad. Uno de los cambios culturales asociados con las migraciones estacionales de los trabajadores varones fue que la identidad indígena empezó a ser definida por las *mujeres*, quienes continuaban hablando quichua y usando vestimenta —o en este caso, calzado— indígena. Dadas estas circunstancias el énfasis en las características del hombre jefe del hogar puede muy bien haber llevado a conclusiones erróneas.

El censo ocultó el número de indígenas y con ello las consecuencias políticas de las acciones que ellos llevaran a cabo a nivel nacional. Durante el levantamiento indígena de 1990, muchos de los participantes se sorprendían de su importancia numérica. (cf. Trujillo 1994).¹⁰ Hoy en día, los argumentos para declarar al Ecuador un Estado plurinacional —meta central del movimiento indígena—son debilitados por la ambigüedad generada por el censo acerca de la importancia numérica de la población indígena. Paradójicamente los indígenas desaparecieron del censo a pesar de haber sido identificados como los que provocarían problemas en su aplicación. Y se les identificó como un problema no por su identidad étnica sino por la asociación entre analfabetismo, “ignorancia” e indianidad en el Ecuador.

El mestizaje y la nación ecuatoriana

La falta de “cultura” y educación como explicación de los problemas sociales aparece de muchas maneras en el Ecuador de mediados del siglo XX. En la primera mitad de ese siglo, la reforma social en el Ecuador hizo hincapié en identificar los problemas sociales como características inherentes de la población pero susceptibles de ser reformadas (cf. Clark 1995). Por ejemplo, a pesar de su inclinación biologizante los higienistas sociales no enfatizaron la genética u otros rasgos inmuta-

¹⁰ Para información adicional acerca de las movilizaciones indígenas en la década de 1990, véase CEDIME (1993), Cornejo (1991), Field (1991), Guerrero (1995), Pacari (1996), y Zamosc (1994).

bles de la población sino comportamientos susceptibles de cambio. El concepto de “venenos raciales” combinó biología y comportamiento de manera particular, argumentando que algunos comportamientos peligrosos podían afectar el germoplasma y transmitir defectos a generaciones futuras. La educación, según ellos, podía contrarrestar los peligrosos de los “venenos raciales” incluso luego de haberlos heredado. Con respecto al alcoholismo el Dr. Pablo Arturo Suárez, importante higienista escribió: “Toda nuestra descendencia, la serie no interrumpida de nuestros hijos, en quienes nos perpetuamos a través de los siglos, lleva contenidos en un punto invisible, la célula germen, las aptitudes, el porvenir que le imprimen sus generadores. *A la educación toca anular la herencia o aprovecharla.*” (Suárez 1923: 6, énfasis añadido).

Además era posible distinguir entre carácter y temperamento. La educación podía reformar el carácter al punto de cambiar el temperamento heredado biológicamente. Reformar la población nacional era una responsabilidad que debía ser compartida por los líderes de la sociedad —el Estado y las elites— y aquellos que debían ser reformados: los primeros debían asegurar que la educación estuviera a disposición de todos, los últimos debían aprovechar la educación para elevarse por encima del medio ambiente y de la herencia y convertirse en ciudadanos responsables.

La educación era la clave para crear ciudadanos nacionales. Por eso ser alfabeto era requisito para ejercer la ciudadanía plena. Una campaña de alfabetización realizada a partir de 1944 por la Unión Nacional de Periodistas en el ámbito rural ecuatoriano, distribuyó certificados de ciudadanía como diplomas de graduación (cf. Unión Nacional de Periodistas 1958). En realidad, la percepción de la elite de que los indios no tomaban parte de la nación se debía a que no votaban por ser analfabetos. Pero además había varias otras formas en que la educación creó ciudadanos. La alfabetización impartida en las escuelas ecuatorianas consistía en enseñar a leer y escribir en castellano, el idioma nacional. El currículo básico incluía también elementos básicos de geografía e historia ecuatorianas. Se asumía que los indígenas —entre los que el analfabetismo era mayoritario— una vez educados se convertirían en “verdaderos ecuatorianos” y se identificarían plenamente con la cultura nacional. Si la educación automáticamente hacía mestizos, por definición los indios eran ignorantes. Las diferencias raciales en el Ecuador estuvieron definidas por comportamientos sociales, más que por biología.¹¹ Se suponía que el indio que aprendie-

¹¹ A este respecto, las instrucciones dadas a los enumeradores para el censo de Quito de 1947 fueron interesantes. Se requería que los empadronadores anotaran sus observaciones acerca de la raza, aunque se les instruyó explícitamente

ra castellano, dejaría su poncho y se trasladara a la ciudad, para pasar a formar parte de la cultura nacional como mestizo. Los indigenistas no eran excepción con respecto a la necesidad de incorporación de los pueblos indígenas a la cultura nacional. De ahí la sugerencia de Pío Jaramillo Alvarado —uno de los líderes del indigenismo ecuatoriano— que el problema indígena se resolvería no sólo asegurando a los indígenas el acceso a la tierra, sino también mediante el servicio militar obligatorio, del que resultarían indios alfabetos, castellanizados y conscientes de la nación ecuatoriana (Jaramillo Alvarado 1924: 10).

El censo estuvo influenciado por la idea de que la educación podía modificar las características culturales de la población. La idea era que se podían hacer a los indígenas más “modernos” y “racionales”. Sin embargo, hubo también un importante componente económico en estas discusiones: teniendo en cuenta las características de la época, resulta claro que la comunidad imaginaria de la nación ecuatoriana era también una comunidad de *consumidores*. Debido a la crisis económica internacional el Ecuador se encontró sin mercados para sus productos y sin recursos para adquirir bienes importados. En los años 20, esto estimuló la formación de un mercado interno al promover la circulación de productos dentro del territorio nacional (Clark 1998: caps. 5 y 6). Durante los años 30 y 40, la crisis económica estimuló la diversificación económica y las políticas de sustitución de importaciones: no sólo la producción agrícola se diversificó, sino que también fueron promovidas las industrias manufactureras incipientes como textiles y trabajos en cuero. Durante este período la necesidad de aumentar el número de consumidores nacionales fue uno de los objetivos del desarrollo y la educación de los indios.

Según cálculos previos al censo, la mitad de la población ecuatoriana —los indios— no estaba integrada al mercado. Según estudios estadísticos, la población indígena acceso a dinero en efectivo sólo para necesi-

para que no pidieran respuestas sobre esto a los censados. Se les dijo a los enumeradores que: “Es muy difícil precisar cuándo uno está frente a una persona de ‘raza indígena’; de manera que tal clasificación corresponde a sus observaciones personales. Hay datos, por ejemplo, que pueden orientarle, aunque estos datos no son absolutos; pero se puede dar usted cuenta por el ‘vestido típico’ que usan los indígenas; las características personales, como ser el uso de trenza, en los hombres, la manera de expresarse, el desconocimiento del idioma castellano, etc.” (Anónimo 1947a). La raza fue totalmente definida en términos socioculturales. Adicionalmente, es sorprendente que ni en estas instrucciones para 1947 ni en documentos que se refieren a la posibilidad de analizar el asunto de la raza en el censo de 1950, fue considerado viable preguntar a los censados por su propia percepción de cuál era su raza (cf. Santiana 1950).

dades básicas; a menudo poseían sólo una muda de ropa, no usaban zapatos y los bienes en sus hogares no necesariamente eran comprados. Los problemas planteados por la falta de consumo indígena fueron explícitos. Un escritor anónimo sostuvo en un boletín gubernamental:

Nuestra miseria económica, nuestra desorganización, la falta de desarrollo de nuestra industria, todo esto se debe, sin duda, al hecho de que el indio representa un factor negativo en la economía nacional. ¿Cómo podría nuestra economía ser vigorosa, cómo podría haber organización en el país, si la mayoría de la población sigue siendo cultural y económicamente marginal a la nación, formando un mundo aparte, cuya posición es diametralmente opuesta a la civilización occidental? En el mercado nacional el consumo es mínimo, la producción es insignificante; si somos totalmente sinceros, la economía del país es débil porque el indio no consume. (Anónimo 1936: 14).

Las supuestas razones para la inexistencia de consumidores indígenas eran dos: su bajo nivel económico y su falta de "cultura". Además de alfabetizar la meta de la educación era precisamente la de "despertar necesidades". De ahí la preocupación de los reformadores sociales por ofrecer una educación apropiada en vez de mejorar los sueldos de los trabajadores: si no tenían la aspiración de comprar, desperdiciarían cualquier dinero adicional en el consumo de alcohol. Como explicó un participante del Primer Congreso de Industriales en 1935:

El indio produce, produce, produce, pero no consume; no tiene necesidades porque no se le ha enseñado a tomar ventaja de la civilización y a consumir para que aumente también su producción, y salga de ser máquina que no consume sino que sea hombre. El día que veamos a las indias con zapatos de charol, con medias de seda, vestidos y sombreros elegantes, paseándose por las calles de Ambato, del brazo de un indio bien vestido, ese día será para la historia de la economía nacional una bendición, porque ganaríamos para nuestra industria un millón y medio o dos millones de nuevos consumidores y darían a nosotros y a ellos nueva forma de trabajo y de vida (Citado en Luna Tamayo 1993: 115).

Esta cita describe el proyecto de mestizaje. Lo que hacía similares a todos los ecuatorianos era precisamente ponerse el mismo tipo de ropa, vivir en el mismo tipo de casas y, por otro lado, adoptar un comportamiento urbano, quizás incluso de clase media.

El mestizaje ha tenido muchos diferentes significados en América Latina, y ha sido estudiado desde muchas perspectivas. El mestizaje comprende al menos tres aspectos: los procesos por los cuales la gente de herencia biológica mezclada es procreada y socializada, la identificación personal de un individuo o una comunidad como “mestiza”, y un discurso político mediante el cual la gente discute sobre el carácter de los mestizos con relación a otros grupos sociales. Pero además el mestizaje es un proceso político que se puede analizar desde dos perspectivas: como fuerza liberadora que rompe las categorías coloniales y neocoloniales de raza y etnicidad y como discurso oficial de formación nacional, que desplaza identidades coloniales y utiliza en su lugar la nueva categoría de ciudadano. En este artículo me interesa este último aspecto, y la forma en que los discursos oficiales en Ecuador eliminaron las diferencias étnicas. En términos generales se aceptó que la población nacional no era homogénea, pero se promovió la idea que *podía llegar a serlo* destacando los procesos que homogeneizarían los ecuatorianos y (a diferencia de los Estados Unidos) borrando divisiones biológicas supuestamente innatas. Aunque no se haya promovido al mestizo nacional como en México, la ideología nacional promocionó el mestizaje¹² construyendo una población sin referente étnico invisibilizando públicamente a la gran proporción de indios existente en el país. Pero los indios no desaparecieron; las mismas discusiones oficiales los evocaban para discutir problemas difíciles de solucionar.

En el censo ecuatoriano aquí analizado, la raza no se expresaba en términos de diferencias inmutables entre grupos, sino en relación con los problemas que enfrentaba la “raza nacional”. En ese sentido, la nación ecuatoriana se definió en términos relativamente inclusivos, dado que todos podían, potencialmente, llegar a ser sus miembros plenos. Después de todo, decir que los indios necesitan la mano del Estado para volverse modernos, racionales y educados, no es exactamente lo mismo que decir que los indios son retrógrados y que deberían ser reclutados a la fuerza como mano de obra, o que sus tierras comunales debían ser expropiadas, divididas y vendidas. Si en el Ecuador hubo una visión más inclusiva de la nación que en algunos otros países de Latinoamérica —una afirmación que se ve respaldada por el hecho de que en el Ecuador no hubo guerra civil en los años 70 y 80, cosa que sí sucedió en muchos otros países de América Latina—esta visión estuvo relacionada con los intereses económicos de las elites. Además para ser ecuatorianos plenos, los indios tendrían que atenerse a las normas económicas, políticas, sociales y culturales de los llamados blanco-mestizos. Esas normas

¹² Para un período posterior, véase Stutzman (1981).

contrastaban con lo que se suponía fueron las características indígenas. De esta manera, los indios fueron una sombra con respecto a la cual el primer censo definió a la población nacional. Los proyectos de reforma social afirmaban y negaban simultáneamente la presencia indígena en el Ecuador.

Referencias citadas

- ALOMIA, Antonio
 1910 "La estadística en el Ecuador". En: *Boletín de Estadística formado por Antonio Alomia Ll., Jefe de la oficina de Estadística de Instrucción Pública, Correos, Telégrafos, Teléfonos y Teatros*. Quito: Imprenta y Encuadernación Nacionales.
- Anónimo
 1936 "El problema del indio considerado desde el aspecto económico". *Boletín del Ministerio de Previsión Social, Trabajo, Agricultura y Industrias* 1: 14. .
 1947a "Censo de la Población de la Ciudad de Quito, 27 de junio de 1947. Instrucciones para llenar la sección tercera del formulario 001 de la cédula censal." Quito: Talleres Gráficos Nacionales (Colección de Hojas Volantes de la Biblioteca Aurelio Espinosa Pólit, Cotacollao, 1946-1950, No. 115).
 1947b "No crea usted en fantasmas". Quito: Imprenta de la Universidad Central. (Colección de Hojas Volantes de la Biblioteca Aurelio Espinosa Pólit, Cotacollao, 1946-1950, No. 123).
- ASAD, Talal
 1994 "Ethnographic Representation, Statistics, and Modern Power". *Social Research* 61 (1): 55-88.
- BULMER, Martin, Kevin Bales y Kathryn Kish Sklar (eds.)
 1991 *The social survey in historical perspective, 1880-1940*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CARRASCO, Hernán
 1993 "Democratización de los poderes locales y levantamiento indígena". En: CEDIME (ed.), *Sismo Étnico en el Ecuador: Varias Perspectivas*, pp. 29-69. Quito: CEDIME-Abya Yala.
- CEDIME (ed.)
 1993 *Sismo Étnico en el Ecuador: Varias Perspectivas*. Quito: CEDIME-Abya Yala.

CLARK, A. Kim

- 1995 "Género, raza y nación: La protección a la infancia en el Ecuador, 1910-1945". En: Martha Moscoso (ed.), *Palabras del silencio: Las mujeres latinoamericanas y su historia*, pp. 219-256. Quito: Abya Yala-DGIS-UNICEF.
- 1997 *The Redemptive Work: Railway and Nation in Ecuador, 1895-1930*. Wilmington: Scholarly Resources.
- 1998 "Racial Ideologies and the Quest for National Development: Debating the Agrarian Problem in Ecuador, 1930-1950". *Journal of Latin American Studies* 30(2): 373-393.

COHN, Bernard S.

- 1996 *Colonialism and its Forms of Knowledge*. Princeton: Princeton University Press.
- 1987 "The Census, Social Structure and Objectification in South Asia". En: *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*, pp. 224-254. Oxford: Oxford University Press.

COHN, Bernard S. y Nicholas B. DIRKS

- 1988 "Beyond the Fringe: The Nation State, Colonialism and the Technologies of Power". *Journal of Historical Sociology* 1 (2): 224-29.

El Comercio

- 1950a "Se están venciendo grandes dificultades para realización del Censo en todo el país." 8 de noviembre, p. 7.
- 1950b "El 29 Día del Censo Nacional." 14 de noviembre, p. 11.
- 1950c "Se inauguró el Congreso de la Federación Ecuatoriana de Indios en esta capital." 19 de noviembre.
- 1950d "Con asistencia del Presidente de la República se clausuró el Tercer Congreso de Indígenas." 21 de noviembre
- 1950e "La próxima realización del Censo ha despertado el interés cívico en Otavalo." 26 de noviembre.
- 1950f "Prodújose ayer levantamiento indígena en Licto y Columbe." 30 de noviembre, p. 1
- 1950g "Un problema social." 1 de diciembre, p. 6
- 1950h "Registro del Presente: Sobre el Censo." 1 de diciembre.
- 1950i "Fundemos escuelas para indígenas." 10 de diciembre.

CORNEJO, Diego (coord.)

- 1991 *Indios: Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*. Quito: ILDIS-El Duende-Abya-Yala.

CURTIS, Bruce

- 1994 "On the Local Construction of Statistical Knowledge: Making up the 1861 Census of the Canadas". *Journal of Historical Sociology* 7 (4): 416-34.

DRUGER, L., L.J. DASTON y M. HEIDELBERGER (eds.)

- 1987 *The Probabilistic Revolution*. Vol. 1. Cambridge: The MIT Press.

FIELD, Les

- 1991 "Ecuador's Pan-Indian Uprising". *NACLA Report on the Americas* 25 (3): 38-44.

FOUCAULT, Michel

- 1991 "Governmentality". En: G. Burchell, C. Gordon y P. Miller (eds.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, pp. 87-104. Chicago: University of Chicago Press.

GRIESHABER, Erwin P.

- 1985 "Fluctuaciones en la Definición del Indio: Comparación de los Censos de 1900 y 1950". *Historia Boliviana* 5 (1-2): 45-65.

GUERRERO, Andrés

- 1995 "El levantamiento indígena de 1994: discurso y representación política," *Memoria* (Quito) 5: 89-123.

HACKING, Ian

- 1981 "How should we do the history of statistics?" *Ideology and Consciousness* 8: 15-26.
- 1990 *The Taming of Chance*. Cambridge: Cambridge University Press

JARAMILLO ALVARADO, Pío

- 1924 "La Psicología del Indio". *Educación* (Loja). 1: 7-13.

Jefatura de Estadística

- 1899 "Informe de la Jefatura de Estadística". En: *Informe del Ministro de lo Interior al Congreso de 1899*. Quito: Imprenta Nacional.

LUNA TAMAYO, Milton

- 1993 *¿Modernización? Ambigua experiencia en el Ecuador: Industriales y fiesta popular*. Quito: IADAP.

MAIGUASHCA, Juan

- 1991 "Los sectores subalternos en los años 30 y el apareamiento del velasquismo". En: *Las crisis en el Ecu-*

dor: los treinta y ochenta, pp. 79-94. Quito: Corporación Editora Nacional.

MAIGUASHCA, Juan y Liisa North

1991 "Orígenes y significado del velasquismo: Lucha de clases y participación política en el Ecuador, 1920-1972". En: Rafael Quintero (ed.), *La cuestión regional y el poder*, pp. 89-159. Quito: Corporación Editora Nacional.

MALLON, Florencia E.

1996 "Constructing mestizaje in Latin America: Authenticity, marginality, and gender in the claiming of ethnic identities". *Journal of Latin American Anthropology* 2 (1): 170-81.

MARCHÁN ROMERO, Carlos

1987 "Crisis nacional, aprovechamiento regional y discriminación social de sus efectos económicos (1920-1927)". En: Carlos Marchán Romero (ed.), *Crisis y cambios en la economía ecuatoriana en los años veinte*. pp. 221-284. Quito: Banco Central.

OWEN, Roger

1996 "The Population Census of 1917 and its Relationship to Egypt's Three 19th Century Statistical Regimes". *Journal of Historical Sociology* 9 (4): 457-472.

PACARI, Nina

1996 "Taking on the Neoliberal Agenda," *NACLA Report on the Americas* 29 (5): 23-32.

PAZ y MIÑO, Luis T.

1936 "La población del Ecuador". *Ecuador*. Revista del Ministerio de Gobierno. 1 (3): sin paginación.

1939 *¿Se puede levantar el censo?*. Quito: Imprenta de Heriberto A. Reinoso Y.

PÉREZ, Lisandro

1984 "The Political Contexts of Cuban Population Censuses, 1899-1981". *Latin American Research Review* 19 (2): 143-161.

PROCACCIA, Carlos

1945 "El Censo Continental de las Américas y el Primer Censo Demográfico Nacional". *El Trimestre Estadístico del Ecuador*. 1 (2): 7-17.

RAMON, GALO *et al.*

1992 *Actores de una década ganada: Tribus, comunidades y campesinos en la modernidad*. Quito: COMUNIDEC-Abya Yala.

ROSEBERRY, William

1989 *Anthropologies and Histories: Essays in Culture, History and Political Economy*. New Brunswick: Rutgers University Press.

SANTIANA, Antonio

1950 "El Censo Demográfico del Ecuador: Posición del Indio". *Filosofía y Letras* 8: 75-88.

SAUNDERS, J.V.D.

1961 *The People of Ecuador: A Demographic Analysis*. Gainesville: University of Florida Press.

SCOTT, Joan W.

1988 "A statistical representation of work: 'La statistique de l'industrie a Paris', 1847-8,". En: *Gender and the Politics of History*, pp.113-38. New York: Columbia University Press.

SMITH, Carol A.

1996 "Myths, intellectuals, and race/class/gender distinctions in Latin American nations". *Journal of Latin American Anthropology* 2 (1): 148-169.

STUTZMAN, Ronald

1981 "*El mestizaje*: An all-inclusive model of exclusion". En: Norman E. Whitten, Jr. (ed.), *Cultural transformations and ethnicity in modern Ecuador*, pp. 45-94. Urbana: University of Illinois Press.

SUÁREZ, Pablo Arturo

1923 "El alcoholismo y sus consecuencias". *Anales de la Universidad Central*. Quito. 246: 1-7.

TOBAR DONOSO, Julio

1920 "Estadística Ecuatoriana: Ensayo sobre su desarrollo histórico". *Revista de la Asociación Católica de la Juventud Ecuatoriana* 23: 260-261.

TRUJILLO, Jorge León

1994 *De Campesinos a Ciudadanos Diferentes: El Levantamiento Indígena* Quito: CEDIME-Abya Yala.

Unión Nacional de Periodistas

1958 *Incorporación de las masas populares a la cultura y al progreso: 15 años de labores de la Unión Nacional de Periodistas*. Quito: Editorial Raymundo de Salazar.

WOOLF, Stuart

1989 "Statistics and the Modern State". *Comparative Studies in Society and History* 31(3): 588-604.

YEROVI INDABURU, Clemente

- 1946-47 "Proyecto de Ley por la cual se fija la fecha del Levantamiento del Primer Censo Demográfico Nacional y se provee de los medios económicos necesarios: Exposición de motivos". *El Trimestre Estadístico del Ecuador*. 3 (6-7): 5-10

ZAMOSC, Leon

- 1994 "Agrarian Protest and the Indian Movement in the Ecuadorian Highlands." *Latin American Research Review* 29 (3): 37-68.
- 1995 *Estadística de las áreas de predominio étnico de la sierra ecuatoriana: Población rural, indicadores cantonales y organizaciones de clase*, Quito: Abya Yala.

El “mestizaje” en el espacio público: estatismo estético en el México posrevolucionario

Ana M. Alonso

“Las palabras tienen el sabor de la profesión desde la cual se las pronuncia”, escribe Bakhtin (1981: 293). Así, mientras que el término *hibridación* ha adquirido el sabor de los estudios subalternos y poscoloniales sudasiáticos, *mestizaje* tiene desde hace mucho el sabor de los estudios latinoamericanos. Gran parte de los estudios sobre Latinoamérica han empleado *mestizaje* de modo acrítico para referirse a los procesos de mezcla racial y cultural de la “vida real” antes que a las construcciones de los imaginarios político y estético de la identidad colectiva. Por ejemplo, los antropólogos norteamericanos se refieren comúnmente a los mexicanos no indios como “mestizos”; no obstante, con frecuencia ésta no es la autoidentificación de las personas involucradas, quienes inclusive pueden clasificarse a sí mismos como “blancos” (Alonso 2005). El asunto es que el mestizaje no es un producto natural de un ‘nosotros’ que se encuentra con un ‘ellos’, sino más bien el reconocimiento —o creación— de un ‘nosotros’ y un ‘ellos’” (Dean y Leibsohn 2003:6), el producto histórico de un proceso político y no una simple mezcla de dos culturas previamente separadas o de cuerpos etnoracialmente diferenciados. Mi capítulo desarrollará este tema señalando vínculos claves en la genealogía del “mestizaje”¹, examinando cómo la “mezcla racial y cultural” ha sido representada en los discursos de los intelectuales del Estado mexicano del siglo XX y en el proyecto posrevolucionario del “estatismo estético” (Kaiser 1999)² que institucionalizaron en la sociedad mexicana conexiones entre lo político, lo intelectual y lo estético.

¹ Mi elección de vínculos ha sido necesariamente selectiva. Me centro en Gamio y Vasconcelos, los mestizofílicos indigenista e hispanista, respectivamente, debido a que ellos definen los términos para buena parte del debate y las políticas que vendrían; por supuesto, esto no significa que subsecuentes pensadores reprodujeran meramente sus ideas sin transformarlas.

² Kaiser define el “estatismo estético” como el “proyecto de reconciliar conflictos en la esfera política apelando a la unidad del símbolo” (1999: i); no es una “filosofía monolítica compartida” puesto que existen diferencias como similitudes entre los intelectuales que teorizan tales proyectos (Kaiser 1999:5). Es más, mediante esta definición, la estética no es un mero suplemento de la política: ella misma deviene en un valor y un fin.

En México —como en el resto de Latinoamérica— las historias del *mestizaje* y la *hibridación* se intersectan durante el siglo XIX. ¿Eran fértiles los híbridos? ¿Conducían, los productos de dos razas a nuevas razas intermedias? ¿Estaban los “exóticos” condenados a la “degeneración” debido a “los efectos del clima o de las uniones mixtas, o ambos?” (Knox, citado en Young 1995:16). Estos debates y, en particular, la sociología spenceriana, que afirmaba que las sociedades híbridas eran inestables y desorganizadas (Young 1995:19), influyeron enormemente en las elites latinoamericanas (Helg 1990:37). En México, la creencia en el darwinismo social que recalca la supuesta superioridad de los europeos moldeó los proyectos de formación del Estado-nación, dando origen a los esfuerzos del siglo XIX por “blanquear” la población mexicana a través de la inmigración e incorporar a los indios en la nación mediante un modelo de desarrollo que terminó en la pérdida de las tierras agrícolas de las comunidades rurales y en la destrucción de las instituciones políticas locales (Knight 1990; Gutiérrez 1999:173). La alianza del siglo XIX entre funcionarios estatales, elites terratenientes blancas europeizadas y capital extranjero fue destruida por la revolución mexicana (1910–20). La sociedad mexicana estaba profundamente dividida siguiendo líneas etnoraciales, regionales y de clase. Más aún, la soberanía del nuevo Estado revolucionario estaba amenazada por la política estadounidense llamada Destino Manifiesto que proclamaba la superioridad de los anglosajones sobre las naciones “mezcladas”, como México, y brindaba pretextos para el imperialismo norteamericano (Martínez 2001:56).

El mestizaje y el discurso de los intelectuales del Estado revolucionario³

Antes de la Revolución de 1910–1920, el Estado era el principal empleador de los intelectuales mexicanos puesto que no existía un mercado privado para sus habilidades. Durante el Porfiriato, los *cien-*

³ En contraposición con Miller 1999 (con quien tengo algunos desacuerdos), y Camp 1985, sigo a Castañeda para definir “intelectuales” de Estado en términos amplios, y así incluir no sólo a los grandes “hombres de letras” (letrados) sino también a la *intelligentsia*—profesionales educados de cualquier campo que tienen algún cargo en el Estado (ya sea como educadores, investigadores, asesores, gerentes, funcionarios, técnicos). Al igual que Miller, tomo como punto de partida la definición de Estado dada por Stepan (con algunas modificaciones): “el Estado debe ser considerado como algo más que el gobierno. Es el continuum de sistemas administrativos, legales, [culturales, educacionales], burocráticos y coercitivos que intentan no sólo estructurar las relaciones entre [...] la sociedad y la autoridad pública en una

tíficos, intelectuales de los campos del derecho, el periodismo y las ciencias, que fueron influidos por el positivismo de Comte y Spencer, suscribieron una “orientación tecnocrática, [...] y enfatizaron la administración científica del Estado en manos de una elite [‘intelectual’] que estuviera por encima de la política” (Hale 1989:21). Después de la Revolución persistieron vínculos estrechos entre intelectuales y políticos, los mismos que compartían ubicaciones de clase (media o alta) y con frecuencia estaban unidos por lazos de parentesco y amistad (Camp 1985). Sin embargo, el descrédito de los científicos condujo a un cambio en la composición de la *intelligentsia* estatal: disminuyó el papel de los científicos, y a los abogados que siguieron activos se les unió varios otros grupos de intelectuales: artistas con las habilidades visuales requeridas para llegar a un pueblo en gran medida analfabeto, educadores que podían ampliar el alcance del Estado hasta la zona rural, y antropólogos, que podrían mediar entre el Estado y los grupos indígenas (Camp 1985; Miller 1999; Lomnitz 2001: 228-262).

La Constitución de 1917 hizo de la voluntad del pueblo la base de la soberanía del Estado. Durante los años veinte, la idea liberal acerca de que el Estado podía ser un árbitro neutral entre diferentes regiones, facciones, clases y grupos étnicos, y, por tanto, un representante de la voluntad general, así como el arquitecto del progreso social, se convirtió en el fundamento de una revolución cultural conducida por el Estado que “redefinió la ‘cultura’ fuera del ámbito de la elite minoritaria, como componente necesario de un proyecto de construcción de la nación” (Miller 1999:93). En 1920, al asumir el cargo como Rector de la Universidad Nacional, el prominente filósofo José Vasconcelos proclamó: “El puesto que asumo hace que sea mi deber convertirme en un intérprete de las aspiraciones sociales y en el nombre de... [el] pueblo...les pido...a todos los intelectuales de México que abandonen sus torres de marfil y sellen un pacto con la Revolución” (citado en Miller 1999:48). Los intelectuales revolucionarios pensaban que el conocimiento, como el arte, en tanto fuesen genuina interpretación de la voluntad del pue-

comunidad política, sino también estructurar muchas relaciones cruciales dentro [...] de la sociedad” (citado en Miller 1999:41; mis interpolaciones y omisiones). Estos sistemas son sus puntos de interfaz e imbricación, están más o menos unificados y homogeneizados, son más o menos dispares y heterogéneos, dependiendo de las relaciones entre fuerzas centrífugas (fuerzas descentradoras y descentralizadoras en el discurso, la cultura y la sociedad, productos de procesos y negociaciones políticas heterogéneas sin fin) y centrípetas (fuerzas centralizadoras y canonizadoras en el discurso, la cultura y la sociedad que intentan limitar y contener la heteroglosia y los desafíos políticos) (Bakhtin 1981). Por ende, el Estado no sólo moldea sino que es también moldeado por sus relaciones con diversos grupos sociales.

blo, debía formar parte del proyecto político revolucionario. Los intelectuales mexicanos, más que “técnicos de la gubernamentalidad” a la Foucault, fueron “intérpretes de los sentimientos nacionales” —representantes de la “voluntad del pueblo” en un estado corporativo—, y creadores de la cultura pública (Lomnitz 2001).

Estos desarrollos históricos legitimaron a los intelectuales del Estado mexicano como José Vasconcelos y Manuel Gamio, quienes confiaban que el humanismo, la estética mestiza y la ciencia antropológica podrían redimir a una sociedad injusta. Desafiando las nociones anglosajonas de mezcla como degeneración, Vasconcelos y Gamio impulsaron la “mezcla racial y cultural” como la única vía para crear la homogeneidad a partir de la heterogeneidad, la unidad a partir de la fragmentación, y un Estado-nación que pudiese resistir no sólo la amenaza interna producida por su fracaso para superar las injusticias de su pasado colonial, sino también la amenaza externa del imperialismo norteamericano. Lo que llamo la ‘mitohistoria’ del mestizaje definió un papel diferente para México en la Historia Universal y también proporcionó una retórica para la construcción de la nación.

Vasconcelos y la multiplicada experiencia de la historia

José Vasconcelos (1882-1959) es el exponente más conocido de la mitohistoria del mestizaje. Se consideraba mestizo: “Yo porto una pequeña porción de sangre indígena y creo que es por esto que poseo una amplitud e intensidad de sentimiento mayor que el de la mayoría de blancos, y una semilla de una cultura que ya era ilustre cuando Europa era todavía barbárica” (citado en Blanco 1977: 17). La “raza cósmica” (Vasconcelos 1979[1925]), no era simplemente un nuevo sentido de lo que significaba ser mexicano, sino también una corriente panamericana que colocó a América Latina en el centro de la Historia Universal y desafió el predominio estadounidense en el hemisferio occidental.

Vasconcelos pasó la mayor parte de su niñez en la frontera entre México y los Estados Unidos. Las ideas racistas que los Estados Unidos tenían acerca de los mexicanos y que sirvieron para legitimar la Guerra de 1848 en la que México perdió la mitad de su territorio, se hicieron más virulentas durante la segunda mitad del siglo XIX, especialmente a lo largo de la frontera (Martínez 2001:53-56). Como niño mexicano de 12 años que asistía, alrededor de 1892, a una escuela en Eagle Pass, Texas, Vasconcelos experimentó cotidianamente el racismo nortño: cuando “se afirmaba en clase

que cien *yankees* podían cazar mil mexicanos, yo me levantaba y decía ‘Eso no es verdad’. Me molestaba aún más cuando alguien afirmaba, ‘los mexicanos son un pueblo semicivilizado’, yo me levantaba y decía, ‘nosotros tuvimos una imprenta antes que ustedes’” (en Martínez 1996: 105). Tal experiencia infantil, combinada con una comprensión adulta de los Estados Unidos como poder imperialista que amenazaba a México, moldearon la visión utópica de Vasconcelos acerca del futuro de su nación y de su lugar en la historia universal.

Según Vasconcelos, la expansión gradual de los Estados Unidos lo había convertido en un país “poblado por una reserva racial homogénea” (Vasconcelos 1926: 7), y “tierra abierta al flujo de la civilización [...] que simplemente avanzaba a un ritmo creciente de producción” (1926:8). En contraste, el desarrollo mexicano se distinguía por su ‘des-conformidad’ dado que “el proceso de la historia ha sido uno de continua destrucción y sustitución de culturas antes que de un crecimiento sostenido y una evolución entre un período y otro” (1926:4).

Empleo el término ‘des-conformidad’ para presentar la visión de Vasconcelos de la historia mexicana como una “serie de estratos compuestos de materiales que no se mezclan” (1926:4). Para Vasconcelos, la conquista española había conducido a una historia de interrupciones catastróficas en las que la temporalidad era múltiple y simultánea, y no única y secuencial como en la perspectiva lineal hegemónica de la Historia Universal: “Quizás no exista otra nación sobre la tierra donde se pueda encontrar en la misma medida la coexistencia de tipos humanos separados por siglos e inclusive épocas de desarrollo etnográfico diferente—pueblos diversos en sangre, raza, tradición y costumbres—” (1926: 3). Penetrante y discontinua, la heterogeneidad había “multiplicado” la experiencia histórica (1926: 4) y había desacelerado el progreso de México con relación al de los Estados Unidos, haciendo de su historia un flujo de “sustracciones repetidas en las que nos perdimos a nosotros mismos” (1926:7).

La “des-conformidad” captura la ruptura entre los múltiples pasados mexicanos que caracterizan a la arquitectura y los monumentos de la ciudad capital, así como entre y en los sujetos etnoracializados. Especialmente en su acepción castellana, *desconformidad* connota malestar, tristeza, dificultad para reconciliarse con uno mismo, y en este caso, con una historia que no “añade” sino que por el contrario “sustra”, conduciendo a la ambivalencia del sujeto mestizo. Vasconcelos mismo osciló entre el deseo y la aversión de su propia heterogeneidad, entre el reconocimiento y el rechazo, entre el orgullo y la vergüenza llegando incluso, años más tarde a repudiar su mezcla y a declarar su “pura sangre” criolla (Blanco 1977:17).

A pesar de todo, Vasconcelos pensaba que si el proceso de sustracción era adecuadamente administrado por los intelectuales del Estado y los políticos ilustrados, la des-conformidad podría ser “conformada” al punto de cambiar incluso el curso de la Historia Universal. Vasconcelos sostuvo que la ortodoxia darwiniana y spenceriana de los científicos, con su condena de lo híbrido, debía ser sustituida por el mendelismo, fuente de sus reiteradas referencias botánicas para referirse al desarrollo nacional mexicano (Vasconcelos 1926: 96). Estas referencias, que penetraron el nacionalismo mestizo y su cultura visual (Hedrick 2003), se inspiraron en imágenes orgánicas del crecimiento de las plantas, así como en la técnica de ‘injertos’ como mecanismo para estimular en vigor de las plantas. La imaginería botánica hizo carne en el territorio de la nación, creando al ciudadano prototípico, el mestizo, haciendo emerger a ambos de la fecunda tierra americana, fuente de la creatividad indígena.

México necesitaría tiempo para “que sus frutos madurasen” (Vasconcelos 1926: 8), pero, al final, produciría una cosecha mejor que la de los Estados Unidos: “el mestizo producirá una civilización más universal...que cualquier otra raza del pasado” (1926:92). Vasconcelos describió al mestizo (tácitamente masculino) como el “conexión... de la... tragedia hispano-india” que no podía “conectarse con el pasado” por ser producto único, diferente de cualquiera de sus padres (1926: 82). Sin embargo, esta desarticulación histórica le permitiría ser “un puente hacia el futuro” (1926: 83). Este futuro requeriría el desarrollo de una nueva estética que no privilegiase la blancura a costa de la raza de bronce (1926-38:40). Para los intelectuales como Vasconcelos el imperativo básico era “imprimir en las mentes de la nueva raza conciencia de su misión como constructores de un concepto enteramente nuevo de vida” (1926: 95) —y esto fue evidente en las políticas que desarrolló como ministro de educación—.

A pesar de su masculinismo celebratorio del “superhombre” mestizo, la obra de Vasconcelos tiene valiosas intuiciones acerca de las posibilidades de México como nación, y fue parte de su compromiso con un proyecto para transformar a México y las Américas (1926: 83-89). Sin embargo, denigró a los indígenas y apreció la labor civilizadora de los misioneros y de los colonizadores españoles. Como sostiene Basave Benítez, si el nacionalismo mestizo tiene dos polos, el hispanista y el indigenista (1992: 126, 133), Vasconcelos representa al primero y su contemporáneo, el antropólogo Manuel Gamio, al segundo.

Manuel Gamio: arte, ciencia y la forja de la nación de bronce

Manuel Gamio (1883-1960), el “padre” de la antropología mexicana moderna, obtuvo su doctorado en la Universidad de Columbia bajo la asesoría de Franz Boas. Manuel Gamio estableció en 1917 el primer departamento de antropología mexicano una copia de la *International School of American Archaeology and Ethnology* fundada por Franz Boas en 1911 (Lomnitz 2001: 238). La institucionalización de esta disciplina fue parte importante de la formación del Estado-nación posrevolucionario debido al potencial que se le atribuía para brindar soluciones al “problema del indio”. Ubicado en el límite entre el viejo positivismo y el nuevo idealismo (Hale 1989: 259), y decidido a realizar trabajo de campo con los pueblos indígenas, este antropólogo asumió un papel prominente en la administración de los asuntos indígenas y en las instituciones culturales del Estado. Nombrado en 1916 director de antropología durante el gobierno revolucionario de Carranza, Gamio ocupó subsecuentemente una serie de puestos de gobierno relativos a los asuntos indígenas y de educación hasta su muerte en 1960 (Basave Benítez 1992:124-125; Portal Ariosa y Ramírez 1995: 80).

Publicada en 1916, *Forjando Patria* de Gamio es considerada hoy en día la obra fundacional de la antropología mexicana moderna (Portal Ariosa y Ramírez 1995:80). Su fin era contribuir a forjar una clase política mestiza y una nueva nación en relación con un otro externo (los Estados Unidos imperialistas) y también con los otros internos —las elites blancas europeizadas y los indios—. En *Anahuac*, el antropólogo inglés Edward B. Tylor había sostenido que la incapacidad de las “medias castas” mexicanas de gobernar el país conduciría a su inevitable incorporación a los Estados Unidos (Lomnitz 2001: 236-237). Respondiendo a los prejuicios en contra de los híbridos expresados por Tylor y otros intelectuales, en *Forjando Patria* Gamio, en gesto que hibridiza la historia con el mito, y la historia americana con la europea, mezcla el mito griego de Hefestos, el herrero de los Dioses, con la historia mexicana. En su metáfora central, “forjando patria” el vocabulario que proviene de la metalurgia, se mezcla con sexualidad, gestación, y paisaje, para describir los intentos de hacer nación desde tiempos precolombinos hasta el presente. Ninguno pudo fusionar el “acero de la raza latina” con el “duro bronce indígena” (Gamio 1916: 4; Alonso 2005). “Los hombres olímpicos”, los héroes de los movimientos independentistas latinoamericanos, “empuñaron el épico y sonoro martillo y se ciñeron el glorioso mandil de cuero... Querían escalar la montaña y golpear el yunque divino, para forjar con sangre y pólvora, con músculos e intelecto... la estatua de un peregrino he-

cha con todos los metales, todas las razas de América” (Gamio 1916: 4). Los héroes murieron y los que siguieron pretendieron vanamente “esculpir las estatuas de las *patrias* sólo con elementos de origen latino” y explotaron a los indios, empleándolos para “construir un humilde pedestal bronceado”. Pasó lo que tenía que pasar: la “frágil” estatua se desmoronó repetidas veces. (Nótese la similitud entre la visión de la historia mexicana de Vasconcelos como des-conformidad y la noción de Gamio como un proceso de forja de la nación continuamente interrumpido y detenido).

En *Forjando Patria* (y también en escritos y artes visuales nacionalistas hechos por otros mexicanos en este período) la alegoría es empleada para criticar la manera en la que la historia ha sido representada, y para construir una narrativa alternativa que haga visible lo que todavía no llegaba a ser historia. La relación icónica establecida entre la representación y lo representado hace de la alegoría un dispositivo particularmente adecuado para el revisionismo histórico. Sin embargo, la teleología que privilegia la blancura y denigra la indignidad sigue presente: el elemento europeo en el mestizo es asociado con la Ilustración y la ciencia, garantizando el futuro de la nación (Alonso 2004, 2005). En contraste, el elemento indio legitima la demanda de la nación por el territorio, proporciona continuidad de sangre y enraíza la historia de la nación en civilizaciones precolombinas cuyo arte y mitología forman parte integral del “alma nacional”. La interioridad e intemporalidad de la nación sería visibilizada públicamente mediante monumentos y conmemoraciones que respondían al proyecto estético del estado posrevolucionario. Para Gamio, la estética era particularmente adecuada para territorializar la nación y arraigarla en el pasado indígena: “Uno de los más interesantes y trascendentales valores del indígena... es el artístico, [...] el indígena ha estado observando e interpretando por medio de su obra de arte los inagotables motivos naturales de belleza del ambiente geográfico en el que ha vivido por decenas de millares de años” (Gamio 1966 [1942]: 72).

El énfasis cultural indígena en la estética no era solamente positivo: basado en una relación espiritual con la naturaleza impidió el desarrollo material y fue “incapaz de satisfacer las exigencias de la vida contemporánea” (Gamio 1966 [1942]:13). Carente de ciencia y “adormecido” por siglos de opresión colonial, la cultura indígena ocupaba un nivel inferior de evolución cultural. Si *Forjando Patria* empieza con un mito, termina con la antropología como la ciencia que colocaría al indio en la historia. Los antropólogos debían acceder al poder estatal con el fin de seleccionar lo mejor de la cultura indígena —en particular su iconografía y sensibilidad estética— y

suprimir lo peor, despertando así a los indios de su adormecimiento y convirtiéndolos en ciudadanos. Con el respaldo del Estado, los antropólogos desenterrarían las ruinas de las grandes civilizaciones precolombinas y harían conocer sus glorias a la nación y al mundo.

El estatismo estético revolucionario: la ciudad de México como “museo viviente”

Los intelectuales como Gamio y Vasconcelos vieron la revolución cultural iniciada por el Estado mexicano en los años veinte como una oportunidad para romper radicalmente con el pasado: querían ponerle fin a la “imitación servil” de lo europeo que era la huella del colonialismo y neocolonialismo, y enraizar la mexicanidad en su paisaje y sus pueblos.⁴ Como muchos otros intelectuales latinoamericanos del siglo XX, Vasconcelos, en su función de ministro de educación (1921-1924), “tendió a establecer un amplio aparato burocrático para la administración de la cultura” (Miller 1999: 47). Alentó el desarrollo del arte público y la estética mestiza; envió artistas a las comunidades indígenas para que observasen los paisajes y coleccionaran artesanías que pudiesen servir como modelos para un nuevo arte nacionalista. Para Vasconcelos, “los edificios públicos, las portadas de los diarios, las estatuas, los conciertos, todo se constituiría como una liturgia que marcará la grandeza racial del pueblo” y que ofreciese imágenes raciales redimidas de las culturas precolombinas (Blanco 1977: 98). Consideraba que la arquitectura era la más noble de las artes que las civilizaciones prehispánicas habían dominado (Vasconcelos 1926: 37).

Ferviente partidario del estilo neocolonial, Vasconcelos concibió los edificios como lugares claves para educar al público y para elevar su nivel cultural. Intencionalmente en contrapunto con los edificios públicos neoclásicos construidos durante el siglo XIX, la arquitectura nacionalista de 1920-1930 buscó materializar la síntesis mestiza en un estilo neocolonial que fusionaría lo español y lo indio (Olsen 1997, 1998). Gamio también apoyó activamente el desarrollo de una estética mestiza enraizada en la cultura visual indígena: la antropología sería la partera de este renacimiento. Conjugando su convicción de que la “cultura indígena es el verdadero cimiento de la identidad nacional” (1966 [1942]: 14), con su confianza en los métodos científicos, Gamio se involucró en numerosos “experimentos” en

⁴ Sin embargo, existen importantes antecedentes de mestizofilia y la glorificación del pasado indígena durante el porfiriato, a los que no puedo referirme aquí (cf. Hale 1989; Rico Mansard 2000; Lomnitz 2001:228-253).

Teotihuacán y otros lugares, produciendo metodologías para la representación cultural y estética y el renacimiento de la artesanía que llegaron a formar parte del naciente canon antropológico y tuvieron un impacto duradero en subsecuentes prácticas estatales. Su trabajo y el de otros durante los años 20, condujo a la institucionalización de la relación entre la antropología y el Estado: el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) fue fundado en 1929, seguido por la Escuela Nacional de Antropología e Historia en 1938, el Instituto Indigenista Interamericano en 1940, y el Instituto Indigenista Nacional en 1949 (Portal, Ariosa y Ramírez 1995). El Museo Nacional de Antropología fue establecido en 1964.

Centros ejemplares: el Zócalo de la Ciudad de México

En México el espacio sirve para marcar límites de la identidad étnoracial: el sur y lo rural están codificados como “indios”, mientras que el norte y lo urbano están codificados como “mexicanos”. No obstante, la monumentalización de la cultura indígena como “patrimonio nacional” es omnipresente en las ciudades mexicanas, particularmente en las plazas de la capital, y en la inmensa red de museos a cargo del INAH —financiado por el Estado—. El arqueólogo Ignacio Bernal, primer director del Museo Nacional de Antropología, comentaba que la “gloria nacional” de México descansa en la unificación de la herencia española y mesoamericana: “Esta doble y valiosa herencia hace de México un museo viviente” (Bernal 1990: 13). Al extender la noción de museo al espacio público urbano como el Estado mexicano extiende su poder a través de la estética de la vida cotidiana.

Las plazas mexicanas han sido centrales en la escenificación del mestizaje. La Plaza Mayor de la Ciudad de México, cuyo nombre cambió a Plaza de la Constitución a mediados del siglo XIX, conocida actualmente como El Zócalo, es la tercera plaza más grande del mundo, capaz de albergar a cientos de miles de personas. Una gran bandera mexicana la distingue como centro del espacio político nacional. Centro ceremonial de la ciudad azteca de Tenochtitlán en el pasado, hoy El Zócalo describe una historia de interrupciones.

Inmediatamente después de la Conquista, los españoles comenzaron a arrasar con la arquitectura sagrada azteca, dando inicio a la des-conformidad que marcaría El Zócalo como un espacio público. Dejaron en pie parte de las estructuras precolombinas, edificando encima sus propias construcciones. Igual que cuando un perro macho orina encima del olor de aquellos que han estado antes, Cortés

destruyó el palacio de Moctezuma, ubicado en el lado este de El Zócalo, para construir el encima de éste el suyo propio. Actualmente la Campana de Dolores, con la que el 15 de septiembre de 1810, Miguel Hidalgo llamó a las armas en el proceso de la independencia mexicana, cuelga del centro de la puerta principal donde conmemorando este evento anualmente, el presidente de México la tañe mientras que da el *Grito*, simulando la continuidad del pasado y del presente, y vinculando así la lucha contra el colonialismo con las políticas del gobierno nacional. En 1924, el arquitecto Carlos Obregón Santacilia fue contratado para rehacer, al estilo neocolonial, el Palacio Nacional y otros edificios de El Zócalo (Olsen 2000). Diego Rivera pintó algunos de sus más famosos murales en las paredes del palacio entre 1929 y 1935. Mostrando su visión de la historia de México y la historia del mestizaje los murales comienzan con la llegada de Quetzalcóatl (a quién los aztecas confundieron con Cortés), y continúan hasta el período posterior a la revolución de 1910. Uno de los murales lleva el lema de Vasconcelos: “Por mi raza hablará el espíritu”. El espacio que está delante del Palacio Nacional es actualmente el lugar usual de las manifestaciones políticas.

La Catedral Metropolitana esta ubicada al lado norte del Zócalo, en el lugar donde existieron un templo azteca y una reja donde se colgaban las calaveras de las víctimas de sacrificios. Su construcción se inició en el siglo XVI y se terminó en el siglo XIX; múltiples estilos arquitectónicos indican su historia de interrupciones. En 1790, durante la repavimentación de El Zócalo se encontró in inmenso monolito representando a la Diosa Coatlicue:

Diosa del nacimiento y la muerte, [...] [Coatlicue] es representada sin cabeza. En lugar de una cabeza humana, tiene grandes cabezas de serpientes, simbolizando el vínculo con la tierra que tiene la vida humana. [...]. De su cuello cuelga un collar de manos abiertas que se alternan con corazones humanos. (Pina Chan, en Ramírez Vásquez 1968: 96).

Por orden del Virrey, la estatua de la Diosa fue llevada al patio de la Universidad Real para su estudio:

Los indios, que consideraron con estúpida indiferencia todos los monumentos del arte europeo, llegaron con curiosidad a contemplar su famosa estatua. Al principio se pensó que el motivo era por amor a la nación [...] por el placer de contemplar una de las obras más

renombradas de sus ancestros. Sin embargo, más tarde se sospechó que sus frecuentes visitas tenían una motivación religiosa secreta. Fue entonces indispensable prohibir absolutamente su entrada [...] (Rico Mansard 2000:156-7).

Vuelta a enterrar poco tiempo después, Coatlicue no fue exhibida públicamente recién en los años 1880, cuando fue incorporada a la “Galería de Monolitos” del Museo Nacional, un anexo del Palacio Nacional en El Zócalo. La cultura material azteca, que los españoles consideraron misteriosa, e incluso diabólica, se transformó ahora en tesoro antiguo estetizado (Rico Mansard 2000:164), signo de la memoria e identidad nacionales, y tecnología icónica con la cual ganar el respeto extranjero hacia una nación que así se convertía en equivalente a las civilizaciones griegas y romanas (2000: 179).

Tal vez nerviosos por la experiencia con Coatlicue, las autoridades coloniales hicieron colocar el Calendario Azteca o Piedra del Sol (desenterrada del Zócalo en 1790) en la Catedral Metropolitana: si los indios venían a adorarla, por lo menos estarían bajo la vigilancia de los sacerdotes. Esta monumental pieza de basalto tallado (que pesa más de 22 toneladas y mide 12 pies de diámetro y que en la actualidad es uno de los símbolos nacionales mexicanos más importantes) fue transportada en 1885 al Museo Nacional y ahora mora en el Museo Nacional de Antropología junto con Coatlicue.⁵ Hoy en día la des-conformidad con el pasado en lo que alguna vez fue el corazón del imperio azteca es menor, atenuada especialmente luego de la restauración de los restos del Templo Mayor, el más importante de Tenochtlán, y la construcción de un museo de sitio al noreste de la Catedral.

Como espacio público y museo “viviente” El Zócalo tiene las características de una feria callejera. Los adultos caminan libremente, los niños corren; una caminata a lo largo de El Zócalo es una experiencia multisensorial. Todavía puedo evocar el olor del sudor del gentío o el del choclo embadurnado de mayonesa, rociado con chile y jugo de lima que se puede comprar de vendedores ambulantes. Puedo escuchar la mezcla de músicas —tropical, ranchera, salsa y rock—y los tambores de los danzantes aztecas, y los concheros agitando sonajas en sus tobillos. En otro lado, un grupo de curanderos

⁵ En cierta medida el nacionalismo mestizo ha resaltado a los aztecas (a expensas de otros grupos indígenas) como creadores de la civilización precolumbina más sintética, espléndida y expansiva. Esto se refleja en los nombres de las calles del Centro Histórico los cuales favorecieron los términos aztecas antes que los de otras lenguas indígenas (Olsen 1998).

establece su negocio. Para los mexicanos de la clase trabajadora, El Zócalo es el destino favorito de los fines de semana. Pero también muchos mexicanos van al museo del Templo Mayor, especialmente los domingos cuando la entrada es libre.⁶ Cuando yo fui visité en el 2001, habían grupos de escolares, familias y turistas. A diferencia de Europa, en México (Bennett 1995), no existe una demarcación bien definida entre el espacio de la feria callejera exterior y el museo; los museos han sido ubicados deliberadamente en parques y otros espacios de diversión para motivar a las familias a colocarlos en sus itinerarios dominicales (Ramírez Vásquez 1968: 29). La entrada al sitio arqueológico del Templo Mayor está enmarcada por un texto del Discurso de la Independencia del prominente liberal Ignacio Ramírez en 1861:

¿De dónde venimos? ¿A dónde vamos? El germen de ayer encierra las flores de mañana; si nos obstinamos en ser aztecas puros, terminaremos con el triunfo de una sola raza, para adornar con los cráneos de las otras el templo del Mártir americano; si nos empeñamos en ser españoles, nos precipitaremos en el abismo de la reconquista. ¡No! ¡Jamás!, nosotros venimos del pueblo de Dolores, descendemos de Hidalgo y nacimos luchando, como nuestro padre, por los símbolos de la emancipación y como él, luchando por la santa causa [de la Independencia] desapareceremos de sobre la Tierra.

Este texto marca el área de El Zócalo como un locus de mestizaje a la vez ambivalente y ejemplar. El museo del Templo Mayor, formado por ocho salas, fue abierto en 1987. Debajo de éste (en los años 70 durante la renovación del sistema de transporte subterráneo y, posteriormente, en un proyecto arqueológico iniciado en 1978 que continúa hasta ahora) se hallaron artefactos. El espacio frente al museo se denomina la “Plaza de Manuel Gamio”, pues fue el primero en excavar sistemáticamente el lugar. La circulación de los visitantes es de derecha a izquierda, desde la sala del dios de la guerra, Huitzilopochtli, hacia la del dios del agua, Tlaloc. No se puede circular de otra manera pues hay vigilantes que llaman la atención y reorientan a quienes se desvían de la ruta establecida. Las referencias al sacrificio humano han sido minimizadas para contrarrestar a los detractores de los aztecas (o mexica) apelaron a ellas como una señal de su “barbaridad”. Donde existen, las referencias emplean el discurso científico carente de sensacionalismo; el relativismo cultural revaloriza el sacrificio humano como cosmología militarizada compleja.

⁶ Para un tour virtual, véase <http://archaeology.la.asu.edu/tm/index2.htm>

La última sala del museo del Templo Mayor representa la Conquista no sólo como afán de lucro español sino también como incapacidad de comprender una cultura diferente de la propia. La comprensión transcultural, los medios para trazar el puente entre “dos formas de pensar y ser diferentes”, es precisamente lo que brinda el museo. Siguiendo el recorrido indicado los visitantes supuestamente se despojan de prejuicios sobre los “bárbaros” sanguinarios mexicas y entienden las complejidades de su visión del mundo siguiendo así la trayectoria de la historia de México en el siglo XX. Esta historia ha tratado de conformar la des-conformidad produciendo un imaginario político que, en el sujeto mestizo nacional, enfatiza la unidad y la trascendencia de la diferencia. La antropología ha jugado un papel clave en esto, proporcionando la base para un nacionalismo mestizo cuya meta ha sido lograr que los mexicanos se enorgullecen de “lo indígena”, reemplazando el “exotismo” con “algo nuestro” (Gamio 1922/23). En este sentido, el museo del Templo Mayor es ejemplo de la ciencia redentora; también lo es el mundialmente famoso Museo Nacional de Antropología.

El tiempo/espacio del Museo Nacional de Antropología

Inaugurado en 1964, el Museo Nacional de Antropología (MNA) está ubicado en el Parque Chapultepec, justo bajando por La Reforma desde El Zócalo. Mediante la integración de elementos de las estéticas indígena, colonial y modernista, y de la reproducción de elementos de la arquitectura eclesial, Pedro Ramírez Vázquez, que posteriormente diseñó el museo del Templo Mayor, hizo del MNA un altar a la mexicanidad (Ramírez Vázquez 1968:15-30).⁷ La placa recordatoria del museo destaca el emblema nacional de México, un águila posada en un cactus devorando una serpiente, que proviene de una leyenda del asentamiento azteca. El emblema está enmarcado por un texto, atribuido a Adolfo López Mateos, Presidente de México: “El pueblo mexicano levanta este monumento en honor de las admirables culturas que florecieron durante la era precolombina en regiones que son, ahora, territorio de la República. Frente a los testimonios de aquellas

⁷ Es un texto elaborado por los antropólogos, museólogos, arquitectos, historiadores del arte y otros que crearon en 1964 el Museo Nacional de Antropología (MNA). Estos textos del libro y las fotografías que los acompañan están estructurados de manera que puedan proporcionar un recorrido virtual arquetípico prototípico por el mismo museo. Mi argumentación se centra tan sólo en la visión del museo de 1964, no en su historia más temprana (cf. Morales Moreno 1994; Rico Mansard 2000) o posterior. La renovada ala etnográfica fue inaugurada el 24 de noviembre del 2000 y contiene exhibiciones nuevas.

culturas el México de hoy rinde homenaje al México indígena en cuyo ejemplo reconoce características de su originalidad nacional” (Ramírez Vázquez 1968:13).

Esta dedicatoria proporciona un marco de interpretación para una de las contradicciones del nacionalismo mestizo que fue negociada como parte de la visión del MNA de 1964, y en la cual me concentro aquí. Aunque rendía tributo al pasado mexicana, el nacionalismo mestizo devaluó las culturas indígenas contemporáneas y alentó a la antropología indigenista en convertir a los indios en mestizos. Los errores del indigenismo han sido reconocidos y existen intentos en curso por rectificarlos; no obstante, se ha dicho poco acerca de la complejidad de esta ambivalencia postcolonial que subsiste hasta hoy.

Uno de los dispositivos mediante los cuales la ambivalencia es resuelta ideológicamente, es la disposición espacial del propio museo (García Canclini 1995). Las sensacionales y monumentales exposiciones de las culturas precolombinas están ubicadas en el primer piso, en un rectángulo gigantesco que empieza en el patio exterior y culmina en el salón mexicana con la Piedra del Sol al centro a manera de evocar el diseño de una iglesia. Coatlicue es exhibida aquí como la pieza más importante del museo. Las exposiciones etnográficas se ubican en el segundo piso; en 1964 estas estuvieron ubicadas, en la medida de lo posible justo encima de las exposiciones arqueológicas que les correspondían (Ramírez Vázquez 1968:38). La separación espacial entre arqueología y etnografía aleja a los indios contemporáneos de su legado, y hace del Estado-nación el verdadero sucesor. Marginados también del proyecto de modernización los indios contemporáneos se convirtieron en vestigios del pasado —objetos y no agentes de la historia—. La separación espacial fue al mismo tiempo una división entre el pasado y el presente: si el pasado indio estaba ubicado en el corazón de la nación, el presente indio estaba en sus márgenes (García Canclini 1995: 129-130).⁸

El contraste entre arqueología y etnografía está representado en las convenciones visuales de cada piso. Mediante el uso de la iluminación y otros dispositivos de exhibición las principales piezas arqueológicas son exhibidas como arte, tesoros que deben provocar asombro. En el primer piso, la exhibición de arte predomina sobre las antropológicas, que minimizan la singularidad y resaltan lo típico y

⁸ La colección histórica del Museo Nacional, el precursor del actual MNA, fue separada de la colección antropológica en 1940. Si bien uno encuentra gente indígena en las exhibiciones de los museos que tratan de la historia mexicana, como regla no son representados como agentes de la historia.

cotidiano. En el significado de cultura prevalece un sentido humanista que rinde homenaje a una ‘civilización’ tan ‘avanzada’ como la de los griegos o romanos.

Para representar la vida cotidiana, en lugar de objetos, los curadores utilizaron murales, pinturas y pequeños dioramas. Estos son dispositivos recurrentes en la museología mexicana, ofreciendo un simulacro que invita al observador a “ver las cosas como sucedieron realmente”. En el salón mexicana hay un diorama del complejo ceremonial precolombino que simula los mayores logros arquitectónicos y de diseño urbano de los mexica. En la misma sala hay otro diorama en miniatura del mercado precolombino de Tlatelolco, “que asombró a los conquistadores” por su “riqueza, variedad y organización” (Ramírez Vásquez 1968: 45). Pero si “a través del cuerpo percibimos la escala” (Stewart 1993: xii), un modelo como el del mercado de Tlatelolco, a escala pequeña pero extenso (mide 12 por 30 pies) trastoca nuestro sentido cotidiano de escala. Hace que nuestros cuerpos ‘vuelen’ por encima del mercado preguntándose sobre los secretos (ahora perdidos) de la vida social pre-colombina. Uno no está en la escena sino “por encima de ella”, con una fuerte percepción de desarraigo, del propio cuerpo y del espectáculo diminuto que está “debajo”. Una “distancia épica absoluta” (Bakhtin 1981: 3) caracteriza entonces la relación del observador con el pasado. Y como he escrito en otro trabajo “a través de los discursos épicos, concebidos ampliamente, la nación es particularizada y centrada, imaginada como eterna y primordial, y que el amor nacionalista se convierte en un sentimiento sacralizado y sublime” (Alonso 1994: 388).

Las exposiciones etnográficas están el segundo piso del MNA y sus mecanismos de representación son diferentes. A principios de la década de los años 60, grupos de indígenas fueron invitados para que “construyeran sus propios hábitat” dentro del museo excluyéndose objetos modernos de sus representaciones (Ramírez Vásquez 1968:39). Una vez terminadas las construcciones se añadieron figuras de indios y objetos de su cultura material, todo de tamaño real. Se construyó así dioramas naturalistas que describían escenas de la vida cotidiana tales como el hilado, el tejido, el procesamiento de la piel de los animales, la cocina, la cestería, todas “evidencias del ingenio de los pobladores indios” (Ramírez Vásquez 1968: 205). Si la miniatura fomenta el desarraigo épico, los dioramas de tamaño real provocan una experiencia diferente: las figuras y los objetos están en el mismo plano espacial que el cuerpo del visitante. Este dispositivo visual es compatible con una pluralidad de puntos de vista, y el que el observador asume puede depender de la forma en que él o ella experimentan su propia identidad en relación con “lo indígena”. El

visitante puede colocarse en la escena como sujeto, mirándose a sí mismo como en un espejo. También se puede observar la escena como ‘antropólogo típico’ mirando y participando de las formas de vida de los otros. Otra opción es proyectar humorísticamente un ‘reemplazo’ de uno mismo dentro de la escena.

En 1999, antes de la última remodelación de las exposiciones etnográficas (que no se completaron sino hasta después de noviembre del 2000), la antropóloga cultural Susana Muñoz Enríquez realizó un trabajo de campo sobre las percepciones que los visitantes del museo tenían acerca de los pueblos indígenas. En el piso correspondiente a lo etnográfico, observó que los adolescentes que visitaban el museo para trabajar en proyectos escolares frecuentemente “hacían bromas”:

No es que las salas etnográficas del MNA en sí mismas causen risa. Ocurre que cuando una mayoría de gente joven pasa frente a una reproducción de una casa indígena ellos dicen en son de broma [a sus amigos], “Mira, esta es tu casa”. Si ven un maniquí vistiendo ropas indígenas, ellos dicen, “Así es como tú te vestes” (2000:43).

Muñoz observa aunque los jóvenes afirman que “los indígenas son iguales a nosotros”, también sienten que “su cultura es diferente y el gobierno debería ayudarlos para que puedan volverse ‘civilizados’” (2000: 47). La ambivalencia postcolonial acerca del lugar de “lo indígena” en la nación y con ellos mismos es evidente en estas afirmaciones. Por un lado, los jóvenes enfatizaban lo importante que fue para los indígenas “conservar sus tradiciones para mantener la cultura mexicana” (2000:46) y expresaban su preocupación de que la base de la “mexicanidad” estaba siendo “erosionada” por la modernidad. Por otro lado, como Muñoz indica, su visión de la gente indígena contemporánea era “negativa.”

Las respuestas de los adolescentes es una de las manifestaciones mejicanas de ambivalencia postcolonial. Al contemplar los dioramas, los adolescentes se resisten a verse a sí mismos como sujetos porque tienen una percepción negativa de los indios y humorísticamente proyectan en la escena a un reemplazo de sí mismos: un amigo o pariente que es semejante a ellos socialmente negándose de esta manera a aceptar, pero al mismo tiempo reconociendo, su propia herencia indígena. La ambivalencia no es resuelta por la experiencia que ofrece el museo. Como afirmé previamente, las exposiciones etnográficas alejan a los indígenas de la modernidad y los ubican en los márgenes rurales de la

nación. En contraste implícito, los “mestizos” (supuestamente el grueso de los visitantes del museo) ocupan el centro de la nación y su futuro. Esto refuerza lo que los estudiantes aprenden en sus libros de texto: que la categoría etnoracial dominante fue ubicada en el corazón de la nación y las identidades etnoraciales subordinadas en su periferia, que los mestizos son el futuro mientras que los pueblos indígenas son el pasado y necesitan ser integrados a la nación (Gutiérrez 1999; Alonso 2005). Paradójicamente, lo indígena es al mismo tiempo construido como originario y exótico.

En el MNA del año 1964, la antigua “Síntesis de la Sala Mexica”, presidida por un retrato del “indio aculturado” Benito Juárez, expresaba esto claramente. En palabras del famoso arqueólogo y director del Instituto Nacional Indigenista, Alfonso Caso, esta sala ofrecía “al visitante una visión panorámica de los elementos precolombinos y europeos que se combinaron para darle a México su unidad característica como nación y como cultura” (Ramírez Vázquez 1968: 251). La sala mostraba la presencia de la estética indígena “tradicional” en el arte contemporáneo, la música, la danza, la literatura, armonizando la des-conformidad estéticamente. El mensaje de la sala, de acuerdo a Caso, era que “el indio ha dejado de ser un hombre atado a tradiciones prehistóricas” (Ramírez Vázquez 1968) que, entonces, eran patrimonio de la nación mestiza. Y fue el Estado, al servicio de esta nación, el que redimió a los indios de su existencia residual y los “trajo rápidamente al siglo XX” mediante sus programas indigenistas (1968:251). Irónicamente, al ayudar a consolidar un proyecto nacional abiertamente anticolonial que cuestionó el imperialismo de Estados Unidos, los antropólogos indigenistas se vieron atrapados en la trampa del colonialismo interno que era la otra cara del nacionalismo mestizo. Las nuevas formas de gubernamentalidad no valoraron equitativamente los elementos de la mezcla nacional, identificando a lo indio con la tradición inerte y a lo hispano con la modernidad dinámica. El indigenismo se convirtió en una ideología de “arriba hacia abajo” que confería poca agencia a los propios indios (Velasco *et al.* 1970; Villoro 1979 [1950]; Knight 1990; Gutiérrez 1999; Lomnitz 2001; Stephen 2002). ¿Cómo podría haberlo sido de otro modo cuando su propia meta de convertir a los indios en “mestizos” era “integrar” a quienes había expulsado?

La sala “Síntesis de México” ya no existe. Es más, todo el piso etnográfico ha sido reconstruido. Los problemas de la antigua museografía fueron implícitamente reconocidos por las nuevas exposiciones que visité en 2001. Por ejemplo, un mural realizado por Luis Covarrubias para el piso etnográfico de 1964 está hoy enmarcado por el comentario: “[Este mural] representa la propia visión del artista,

basada en la etnografía de su tiempo que percibía a las comunidades indígenas como grupos aislados del contexto nacional [...] Los avances en la etnografía nos ha hecho ver a estos grupos étnicos como partes constitutivas de la diversidad étnica y cultural de México”.

Conclusión

En México, el surgimiento de la antropología como una disciplina ocurrió de la mano con la formación del Estado-nación posrevolucionario; los antropólogos mexicanos continuaron jugando un papel notable en la formulación de políticas culturales relacionadas con los aspectos de la cultura indígena material que serían considerados “patrimonio nacional”. No sólo crearon nuevas técnicas de gubernamentalidad, desarrollando métodos antropológicos que producirían un cuerpo de conocimientos acerca de la gente indígena; también hicieron visibles esas técnicas y sus resultados en museos, publicaciones e informes, demostrándole al mundo que México era un Estado-nación moderno. Sus contribuciones más notables estuvieron enmarcadas por una estética que buscaba forjar una cultura pública nacionalista capaz de reconciliar una historia heterogénea de interrupciones usando símbolos visuales que expresaran la unidad del mestizaje. El mestizaje fue redefinido para que más allá de los cuerpos se extendiera hacia lugares de memoria pública que pudieran convertirse en la base para nuevas formulaciones del papel de México y de América Latina en la Historia Universal. Vasconcelos y Gamio eran conscientes de que la subjetividad mestiza colectiva que promovían no era una identidad nacional natural, sino una que tenía que ser forjada activamente por el Estado y sus intelectuales. Pero el nacionalismo en las Américas no estuvo divorciado del racismo colonial. El nacionalismo mestizo se enfrentó al imperialismo norteamericano y al legado del colonialismo español. Sin embargo, le adjudicó a los grupos indígenas un lugar secundario en la nación, valorando el pasado mexica a la vez que desvalorizaba el presente indio.

La hibridez no es sólo estrategia de resistencia; puede también una manera de gobernar (Alonso 1994). Bakhtin sostiene que cuando una de las voces en una expresión hibridada es dotada de mayor autoridad que la(s) otra(s), representa a éstas *desde su propio punto de vista* y mezcla las voces representadas usando su propio acento (1981: 359). Hasta hace poco, los artistas e intelectuales del Estado, incluidos los antropólogos, construyeron la voz “mestiza” calificándola por encima de las voces “indias”. En México y las Américas, la hibridación lin-

güística, la mezcla estética y el cruce de fronteras culturales han coexistido con la inequidad racial y es parte de ella.

Los intelectuales mexicanos como Vasconcelos y Gamio desafiaron la visión normalizada de la Historia Universal en la cual Europa representaba la universalidad y las colonias la especificidad del pasado, confrontando así la idea de que sólo el conocimiento europeo tenía la capacidad de interpretar el proceso de la humanidad. Desde la realidad mejicana, negaron que la verdad “universal” debía desarraigarse de su contexto social y desde una concepción específica de la historia trazaron un proyecto de modernidad alterativa (pero no periférica) para México. La “universalidad” dependía de la habilidad de los intelectuales para representar “la voluntad del pueblo mexicano”. Los antropólogos estaban especialmente preparados para cumplir este papel; a diferencia de la mayoría de letrados que rara vez dejaban la ciudad capital, hacían trabajo de campo y conocían las comunidades indígenas. Desde la masacre de estudiantes de Tlatelolco en 1968, y gracias al desarrollo del movimiento indígena, los antropólogos mexicanos han criticado su alianza previa con el Estado. Pero aun habiendo evaluado críticamente y rediseñado sus roles los antropólogos mexicanos continúan siendo intermediarios importantes entre el Estado y los pueblos indígenas.

Cabe destacar que los Zapatistas hicieron de la ENAH (Escuela Nacional de Antropología e Historia) su centro de operaciones cuando marcharon hacia la ciudad de México en septiembre de 1997 y en marzo del 2001. La ENAH está ubicada en la zona sur de la Ciudad de México, cerca a la pirámide de Cuicuilco que “según los arqueólogos e historiadores representa el primer vestigio de civilización que se encontró en el Valle de México” (Aurea Atoxqui, comunicación personal). Este fue el punto de partida de la marcha de septiembre de 1997 hacia el centro de la ciudad; imitando la ruta del Presidente de México los Zapatistas marcharon a lo largo del Paseo de la Reforma desde Chapultepec hasta El Zócalo. Pero en lugar de dar el *grito* de Independencia en El Zócalo, como el Presidente, lo hicieron en Cuicuilco. Esto los posicionó como los herederos del patrimonio cultural y memoria de los habitantes originarios sobre los cuales se funda la nación mexicana. Esto también vinculó a la ENAH con su causa. En otra ocasión, los zapatistas y otros líderes indígenas fueron transportados en ómnibus desde la ENAH al Palacio Legislativo; el 28 de marzo de 2001, por primera vez en la historia de México, los líderes indígenas se dirigieron al Congreso. En tanto mediadores políticos y culturales, los antropólogos no sólo han interpretado y regulado la cultura indígena en nombre del Estado, sino que también han transmitido a la gente indígena un importante conocimiento de las prácticas y políticas del Estado.

Bibliografía citada

- ALONSO, Ana María
 1994 "The Politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism, and Ethnicity". *Annual Review of Anthropology* 23: 459–490.
 2004 "Conforming Disconformity: "Mestizaje," Hybridity and the Aesthetics of Mexican Nationalism". *Cultural Anthropology* 19 (4): 815–840.
 2005 "Territorializing the Nation and "Integrating the Indian": "Mestizaje" in Mexican Official Discourses and Public Culture". En: Thomas Blom Hansen y Finn Stepputat (eds.), *Sovereign Bodies*, pp. 39-60. Princeton: Princeton University Press.
- ANDERSON, Benedict
 1991 *Imagined Communities*. London: Verso.
- BAKHTIN, Mikhail M.
 1981 *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Austin: University of Texas Press.
- BASAVE BENÍTEZ, Agustín
 1992 *México mestizo*. México, DF: FCE.
- BERNAL, Ignacio
 1990[1967] *Museo Nacional de Antropología de México*. México, DF: Aguilar.
- BLANCO, José J.
 1977 *Se llamaba Vasconcelos*. México, DF: FCE.
- CAMP, Roderic A.
 1985 *Intellectuals and the State in Twentieth-Century Mexico*. Austin: University of Texas Press.
- CASTAÑEDA, Jorge
 1993 "The Intellectual and the State in Latin America". *World Policy Journal* 10 (3): 89-95.
- DEAN, Carolyn y Dana LEIBSOHN
 2003 "Hybridity and Its Discontents: Considering Visual Culture in Colonial Spanish America". *Colonial Latin American Review* 12(1):5-35
- FOUCAULT, Michel
 1984. *The Foucault Reader*. Nueva York: Pantheon.

GAMIO, Manuel

- 1916 *Forjando patria*. México, DF: Librería de Porrúa Hermanos.
 1922/23 "La vida mexicana durante el reinado de Moctezuma III". *Ethnos* 1(1):5-7.
 1966 [1942] *Consideraciones sobre el problema indígena*. México, DF: Instituto Indigenista Interamericano.

GARCÍA CANCLINI, Néstor

- 1995 *Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

GEERTZ, Clifford

- 1973 *The Interpretation of Cultures*. Nueva York: Basic Books.

GUTIÉRREZ, Natividad

- 1999 *Nationalist Myths and Ethnic Identities: Indigenous Intellectuals and the Mexican State*. Lincoln: University of Nebraska Press.

HALE, Charles A.

- 1989 *The Transformation of Liberalism in Late Nineteenth-Century Mexico*. Princeton: Princeton University Press.

HEDRICK, Tace

- 2003 "Blood-Lines That Waver South: Hybridity, the "South," and American Bodies". *Southern Quarterly* 42(1): 39-52.

HELG, Aline

- 1990 "Race in Argentina and Cuba, 1880-1930: Theory, Policies, and Popular Reaction". En: Richard Graham (ed.), *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*, pp. 37-70. Austin: University of Texas Press.

KAISER, David A.

- 1999 *Romanticism, Aesthetics, and Nationalism*. Cambridge: Cambridge University Press.

KNIGHT, Alan

- 1990 "Racism, Revolution, and Indigenismo: Mexico, 1910-1940". En: Richard Graham (ed.), *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*, pp. 71-114. Austin: University of Texas Press.

LOMNITZ, Claudio

- 2001 *Deep Mexico, Silent Mexico: An Anthropology of Nationalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

MARTÍNEZ, Oscar

- 1996 *U.S.-Mexico Borderlands: Historical and Contemporary Perspectives*. Wilmington: Scholarly Resources.
- 2001 *Mexican Origin People in the United States: A Topical History*. Tucson: University of Arizona Press.

MILLER, Nicola

- 1999 *In the Shadow of the State: Intellectuals and the Quest for National Identity in Twentieth-Century Spanish America*. Nueva York: Verso.

MORALES-MORENO, Luis Gerardo

- 1994 "History and Patriotism in the National Museum of Mexico". En: Flora E.S. Kaplan (ed.), *Museums and the Making of "Ourselves": The Role of Objects in National Identity*, pp. 171-191. Londres: Leicester University Press.

MUÑOZ ENRÍQUEZ, Susana

- 2000 "Imágenes y discursos de los grupos étnicos en el Museo Nacional de Antropología". Tesis B.A, Departamento de Antropología, Universidad de las Américas-Puebla.

OLSEN, Patrice E.

- 1997 "Issues of National Identity: Obregon, Calles, and Nationalist Architecture, 1920-1930". Documento presentado en el Encuentro Anual de la Asociación de Estudios Latinoamericanos, Guadalajara, México.
- 1998 "Revolution in the Streets, Changing Nomenclature, Changing Form in Mexico City's Centro Histórico and the Revision of Public Memory". Documento preparado para su presentación en el Encuentro Anual de la Asociación de Estudios Latinoamericanos de 1988, Chicago, IL.

PORTAL ARIOSA, María Ana y Xóchitl RAMÍREZ

- 1995 *Pensamiento antropológico en México: Un Recorrido Histórico*. México, DF: Universidad Autónoma Metropolitana.

RAMÍREZ VÁSQUEZ, Pedro *et al.*

- 1968 *The National Museum of Anthropology, Mexico. Art, Architecture, Archaeology, Ethnography*. Nueva York: Harry N. Abrams/Helvetica Press.

RICO MANSARD, Luisa

- 2000 “Los museos de la ciudad de México: Su organización y función educativa (1790-1910)”. Tesis doctoral, Departamento de Historia, UNAM, México.
- STEPHEN, Lynn
 2002 *Zapata Lives! Histories and Cultural Politics in Southern México*. Berkeley: University of California Press.
- STEWART, Susan
 1993 *On Longing*. Durham: Duke University Press.
- VASCONCELOS, José
 1979 [1925] *La raza cósmica*. Edición bilingüe. Didier Tisdell Jaén, trad. Los Ángeles: Centro de Publicaciones, California State University.
 1926 “The Latin-American Basis of Mexican Civilization.” En: José Vasconcelos y Manuel Gamio, *Aspects of Mexican Civilization*, pp. 3-102. Chicago: University of Chicago Press.
- VELASCO, Margarita *et al.*
 1970 *De eso que llaman antropología Mexicana*. México, D.F.: Editorial Nuestro Tiempo.
- VILLORO, Luis
 1979 [1950] *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México, DF: FCE.
- YOUNG, Robert J. C.
 1995 *Colonial Desire. Hybridity. En Theory: Culture and Race*. Nueva York: Routledge.

Mestizaje, distinción y presencia cultural: la visión desde Oaxaca

Deborah Poole

El 20 de julio del 2002, cerca de tres mil manifestantes, encabezados por la Coordinadora Oaxaqueña Magonista Popular Antineoliberal (COMPA), marcharon por las calles repletas de turistas del centro histórico de Oaxaca. La lista oficial de demandas de la COMPA abordaba una impresionante serie de asuntos que incluían: “la oposición al Plan Puebla-Panamá, a la Ley Indígena aprobada por los senadores Pri-panistas, al impuesto al valor agregado a la alimentación, medicinas y libros [propuesto por Vicente Fox], a la propuesta de privatizar la electricidad, el petróleo la educación y la atención médica, a la reforma de las Leyes Federales de Trabajo, y a la importación de productos agrícolas y alimentos genéticamente modificados”. Además de estas demandas de oposición, la Coordinadora también llamaba “al cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés Larrainzar; respeto por la autonomía alimentaria, económica, política y cultural de nuestros pueblos, un justo intercambio de bienes e ideas, un proyecto de desarrollo que sea igualitario, con base popular y socialmente justo, libertad para los prisioneros políticos, y el desmantelamiento de los grupos paramilitares”.¹

Sin embargo, para los propósitos de la marcha resultaba difícil manejar una lista tan larga de reclamos, de modo que los organizadores se concentraron en tres demandas más locales. La primera comprendía el caso de quince campesinos indígenas que habían sido encarcelados por el asesinato, el 31 de mayo, de otros 26 campesinos; esta masacre, que recibió cobertura de la prensa nacional e internacional como un “conflicto por tierras entre comunidades,” era en realidad producto de la lucha por el control de las reservas forestales de tenencia comunal – reservas que constituyen cerca del veinte por ciento del total de las tierras en Oaxaca. La segunda demanda estaba referi-

¹ *Noticias* (Oaxaca), 19 julio, 2002, p.9a. Los Acuerdos de San Andrés se refieren a acuerdos firmados entre el EZLN y el gobierno mexicano, los cuales incluyen demandas sobre derechos culturales y autonomía parcial.

da a una controvertida ley que le permitía al poder legislativo del Estado de Oaxaca “desaparecer” los gobiernos municipales que eran considerados excesivamente impopulares o altamente contestatarios.² La tercera demanda —y la más publicitada— tenía que ver con las prácticas injustas e impopulares de la Guelaguetza, un gran festival folclórico a través del cual el gobierno oaxaqueño promueve una imagen del Estado como, en palabras del gobernador priista Carrasco Altamirano (1992-1998), “la cuna de la diversidad multicultural de México”.³ En particular, los participantes en la marcha de la COMPA se centraron en el hecho bien conocido (aunque pocas veces aceptado públicamente) de que la participación en la Guelaguetza con frecuencia depende de intereses partidarios (usualmente del PRI) a nivel municipal. Esta última queja iba dirigida especialmente contra el Comité de Autenticidad, cuya responsabilidad incluye la selección de las delegaciones asistentes al festival, la vigilancia de la tradición y el control sobre quién puede hablar en nombre de las siete regiones culturales reconocidas por el Estado de Oaxaca. La COMPA, popular y pluriétnica, tenía la esperanza de que levantando tales demandas de base cultural a nombre de la población mayoritariamente indígena de Oaxaca, legitimaría su estatus político en un Estado donde los asuntos indígenas atraen la atención de los medios de comunicación nacionales e internacionales.⁴

Al año siguiente, la COMPA organizó otra marcha que nuevamente coincidió con la celebración de la Guelaguetza, y donde expresaron un conjunto de demandas similares, incluida una denuncia aún más drástica contra las medidas autoritarias del Comité de Autenticidad. Ese año, sin embargo, la COMPA tenía la competencia de otras dos grandes manifestaciones organizadas por una asociación de productores de piñas y por una coalición de organizaciones campesinas e indígenas provinciales congregadas bajo la sombra del MULT y la NIOAX,⁵ respectivamente. Al igual que la COMPA, estas dos marchas tenían como meta llegar a la carretera que permite el acceso al anfiteatro donde se desarrolla la Guelaguetza. De esta

² En este segundo reclamo estaba en juego una tradición de autonomía municipal indígena de larga data, así como el futuro de los notables caciques del PRI cuyo gobierno autoritario había servido, hasta hacía poco, para estabilizar las relaciones entre el Estado central y los 570 gobiernos municipales de Oaxaca.

³ Diodoro Carrasco Altamirano, citado en *Noticias* (Oaxaca), 29 de septiembre, 1998, p. 5.

⁴ Sobre políticas indígenas en Oaxaca, véase Hernández-Díaz (2001).

⁵ Movimiento Unificado de Lucha Triqui (MULT) y Nueva Izquierda Oaxaca (NIOAX)

manera, si bien ninguna organización tenía en la mira a la propia Guelaguetza, tanto el momento como la ubicación de las marchas hablaban claramente de la importancia política del folclore en un Estado que es el hogar de por lo menos quince grupos étnicos y lingüísticos.⁶ En efecto, la prensa oaxaqueña respondió a la tensa atmósfera con representaciones satíricas de las fuertemente armadas fuerzas policiales con las que el Comité de Autenticidad se veía ahora forzado a mantener a raya a la mayoría de oaxaqueños pobres e indígenas que no cumplían con el criterio de ser portadores de la “auténtica” cultura. En una caricatura, el gobernador del Estado, José Murat Casab (1998-2004), cargando el cadáver del “turismo” vestido con el atuendo de una princesa zapoteca, se lamenta de que los “malditos indios” estén espantando a los turistas. Otra muestra a la policía bailando en el escenario de la Guelaguetza para un público compuesto por las organizaciones que protestaban. Las disputas también sirvieron para recordarles a los periodistas y al público sobre los pocos espacios reservados para los espectadores de bajos ingresos en este evento anual [Figuras 1 y 2].



Figura 1. “Nueva Danza”.
El Imparcial (Oaxaca), 22 julio 2003.

⁶ Sobre diversidad étnica y lingüística en Oaxaca, véase Barabas, Bartolomé y Maldonado (2004).



Figura 2. “Guelagueta 2003: ¿Y a estos [indios] quien los invitó a la fiesta?” *Noticias* (Oaxaca), 15 julio 2003.

Estos ejemplos ilustran la complejidad de las políticas culturales en un país donde los pronunciamientos del gobierno respecto a los derechos culturales se han incrementado junto con la devastación económica y social provocada por las políticas económicas del propio gobierno. En tanto hogar de más de un tercio de los municipios indígenas de México, Oaxaca brinda un ejemplo particularmente controversial de esto. Junto con sus vecinos, Guerrero y Chiapas, Oaxaca está clasificado como uno de los estados mexicanos más pobres. Así mismo, tiene uno de los niveles más altos de expulsión de migrantes y de dependencia de remesas.⁷ Al mismo tiempo, el gobierno oaxaqueño, que sigue estando controlado por el PRI, ha sido un pionero en el fomento de reformas constitucionales, procedimientos electorales y legislación que favore-

⁷ De los 100 municipios mexicanos clasificados como en estado de extrema pobreza, 44 pertenecen al Estado de Oaxaca (Chavela Rivas 2006; véase también INEGI 2000). Sobre migración oaxaqueña, véase: Pedro Lewin y Estela Guzmán (2004).

cen el reconocimiento de los derechos culturales y políticos indígenas.⁸ La principal de estas reformas es la Ley de Derechos de los Pueblos Indígenas del Estado de Oaxaca (1998), que reconoce el derecho a elegir funcionarios a través de “usos y costumbres” tradicionales que funcionan independientemente de las estructuras políticas partidarias. Junto con las reformas electorales, la legislación también incluye gestos significativos orientados al reconocimiento de los derechos y autonomías culturales.⁹ No sobra decir que, excepto por la cláusula políticamente conveniente de *usos y costumbres*, las leyes mencionadas no han implicado necesariamente el cumplimiento y aplicación de los derechos culturales en algún sentido integral o legal. En efecto, Oaxaca se encuentra en segundo lugar, después de Chiapas, en términos del número de prisioneros políticos indígenas y de territorios indígenas militarizados o semimilitarizados; y los pueblos indígenas continúan ubicados entre los sectores más pobres de la economía oaxaqueña (Amnistía Internacional 1986; Chavela Rivas 2006; Human Rights Watch 1997, 1999; INEGI 2000; Red Oaxaqueña de Derechos Humanos 2006). Finalmente, tal como sugieren mis ejemplos iniciales, los pueblos indígenas están en su mayoría excluidos de los espectáculos folclóricos a través de los cuales el Estado oaxaqueño produce su reputación nacional e internacional de “cuna de la diversidad multicultural de México”. Tales exclusiones, por supuesto, son de larga data en México como en otras partes de Latinoamérica; de hecho, sirven simplemente para confirmar el doble sentido de “pueblo”, que significa tanto la necesaria base colectiva de

⁸ El PRI todavía mantiene control del gobierno estatal, a pesar de las fuertemente disputadas y fraudulentas elecciones de agosto del 2004, el amplio movimiento popular en contra del actual gobernador Ulises Ruiz, y la histórica derrota del PRI en las elecciones nacionales de julio 2007. En septiembre del 2004, el PRI también retomó el control del gobierno municipal de la capital (Oaxaca de Juárez) y de otras importantes ciudades oaxaqueñas.

⁹ La práctica de realizar elecciones a través de “usos y costumbres” prosperó a partir de las demandas indígenas presentadas al gobierno estatal en la década de los 90. A través de la legislación de una práctica que había estado en funcionamiento desde por lo menos 1995, el gobierno PRI de Carrasco captó el crédito político al institucionalizar los “usos y costumbres” como parte de una maniobra mayor para apuntalar el apoyo al PRI entre los sectores indígenas. Así, aunque en el papel el número las municipalidades controladas por el PRI bajó drásticamente de 535 (en 1989) a 112 en 1995 (cuando las elecciones se realizaron por primera vez bajo “usos y costumbres”), su presencia permanente e incluso su predominancia en la política oaxaqueña sugiere que continuó controlando las presidencias municipales a través de lazos clientelistas que vinculan a las autoridades “no partidarias” con el PRI. Acerca de la historia de “usos y costumbres” y la legislación sobre derechos culturales en Oaxaca, véase: Anaya Muñoz 2004; Hernández Navarro (1999), Martínez (2005); Nahmad (2001), Poole (2006), Recondo (2001), y Velásquez (2000).

una organización política liberal, como la masa rebelde que debe ser mantenida a raya permanentemente (Agamben 2000).

Dado lo predecible de tales formas y prácticas de exclusión del gobierno y el pensamiento liberales, ¿qué es aquello que distingue a las políticas culturales y raciales del actual momento neoliberal en Oaxaca? Al excluir a los indios de la participación en las formas culturales populares que supuestamente provienen de expresiones culturales indígenas, ¿está el gobierno oaxaqueño simplemente reafirmando la vieja demanda de mestizaje mexicano gracias al cual emergería una nueva identidad a partir de las antiguas culturas indígenas? ¿O hay algo particular en el papel que juega la cultura en esta nueva visión neoliberal del multiculturalismo? Aquí es importante tener en cuenta que, en México, el mestizaje es la demanda de identidad históricamente aprobada contra la cual supuestamente se pronuncian tanto el multiculturalismo neoliberal como los movimientos culturales populares, como la COMPA. Considérese, por ejemplo, la acogida de la reciente ola de reformas constitucionales que ratifican el carácter “pluricultural” de Oaxaca y de México como un todo.¹⁰ Al garantizarles permanencia y estatus independiente a las culturas indígenas, tales declaraciones oficiales ponen en tela de juicio las nociones tanto populares como académicas del mestizaje como el cimiento a partir del cual podría imaginarse una identidad nacional.

En la mayoría de narrativas “populares” (con lo que me refiero a libros de texto, historia pública y relatos que he recopilado tanto de la clase alta como trabajadora oaxaqueñas), el mestizaje es referido como un proceso histórico concebido de una manera amplia, a través del cual los diferentes grupos biológicos (“raciales”) y culturas del México colonial se han fundido en la categoría racial y culturalmente desmarcada de “mestizo”. En algunos casos, este proceso se remonta bastante en el tiempo, como cuando un hombre de una de las comunidades que colinda con el sitio arqueológico de Monte Albán, me dijo que las ruinas habían sido construidas por quien el describió como una “civilización mestiza” formada por la mezcla de tres “razas”: los olmecas, los zapotecas y los mixtecas.¹¹

¹⁰ La Constitución del Estado Oaxaqueño fue modificada para reconocer el estatus pluricultural en 1998 (Martínez 2005). La Constitución Nacional Mexicana fue igualmente modificada 1992 (Hindley 1996; Van Cott 2000).

¹¹ Monte Albán fue ocupado sucesivamente por comunidades políticas mixtecas y zapotecas, pero nunca de manera concurrente. La ocupación olmeca del lugar y de la región, sin embargo, ocurrió varios siglos antes que la ocupación mixteca. En este ejemplo, por lo tanto, la temporalidad del mestizaje es imaginada no como una mezcla que tiene lugar entre contemporáneos, sino más bien como una progresión histórica.

Narraciones históricas y antropológicas más recientes, por otro lado, ubican firmemente el mestizaje en la historia *post*colonial de México. Ellas describen el mestizaje como la pieza central del imaginario nacional cuyo origen es con frecuencia referido a Francisco Clavijero, un jesuita del siglo XVIII¹². Dentro de este proyecto político, el mestizaje proporcionó el lenguaje a través del cual las elites de los siglos XIX y XX —identificadas por sí mismas y por otros como blancos o “mestizos”— buscaron construir una identidad nacional unificada mediante la erradicación, negación y desvalorización de las culturas e historias de los diferentes grupos indígenas, africanos, asiáticos y del Medio Oriente, que históricamente han conformado la población mexicana. Desde esta perspectiva, el estatus hegemónico del mestizaje, en tanto proyecto político para la construcción revolucionaria de la nación, depende de la inherente imposibilidad del mestizaje en tanto que es un proceso de mezcla racial y cultural que nunca concluye.¹³

Una forma de pensar en esta cualidad de inconcluso es mirar las prácticas administrativas y los lugares institucionales, como el INI de nivel nacional o las varias agencias culturales de Oaxaca, mediante las cuales el aparato estatal mexicano ha producido y regulado la misma diversidad que se supone el mestizaje cancela.¹⁴ Una aproximación complementaria, explorada en este capítulo, es la de pensar cómo el mestizaje entra en resonancia con la metafísica de la sospecha respaldada por las nociones liberales de identidad y reconocimiento. Analizo esta noción de sospecha desde dos ángulos. Primero, me interesa comprender cómo las angustias acerca de la farsa y la autenticidad impregnan las prácticas visuales y las formas a través de las cuales la “cultura” es afirmada como una forma de propiedad colectiva y personal en los espacios públicos de los festivales auspiciados por el Estado. Segundo, y relacionado con lo primero, me interesa comprender los tipos particulares de incertidumbres producidas por una demanda de identidad —el mestizaje— que se fundamenta en la transitoriedad de un proceso histórico. De manera específica, lo que sustentaré es que lo que distingue más claramente a las nuevas políticas de multiculturalismo respecto de las nociones previas (modernas o revolucionarias) de mestizaje, es el sentido de

¹² Sobre Clavijero y la genealogía histórica del mestizaje como proyecto nacional en México, véase entre otros: Basave Benítez (1992); Brading (1991), y Pacheco (1976).

¹³ Sobre el mestizaje mexicano, véase entre otros: Dawson (1998), Knight (1990), Martínez-Echazabal (1998), Renique 2000; y Stepan (1991). Sobre diversidad racial y cultural en México, véase Bonfil Batalla (1993).

¹⁴ Sobre el INI, véase Saldívar 2007.

culminación, término o presencia que ahora rodea al discurso acerca de la cultura y la identidad. Comienzo con una rápida mirada a las nociones de genealogía y distinción presentes en los debates oaxaqueños del siglo XIX acerca de la civilización, la propiedad y la raza. Luego presto atención a cómo la ideología nacionalista o revolucionaria del mestizaje fue retrabajada en un festival auspiciado por el Estado oaxaqueño revolucionario. Concluyo volviendo a examinar las políticas conflictivas en torno al festival de la Guelaguetza.

Cultura y propiedad en el Porfiriato

Para entender la política cultural en Oaxaca, es útil comenzar analizando las ansiedades liberales del siglo XIX con respecto a la propiedad y la cultura. Oaxaca ocupó una posición un tanto peculiar dentro del imaginario liberal del México del siglo XIX. Por un lado, el Estado fue la cuna de los principales constructores de la nación — Benito Juárez y Porfirio Díaz—, como del Instituto de Ciencias, donde se formaron muchos intelectuales positivistas y liberales. Al final del Porfiriato, Oaxaca era el quinto receptor de la inversión extranjera (principalmente de Estados Unidos), que los liberales imaginaban impulsaría el progreso de su nación; hacia 1907, era el segundo, solo después de Guanajuato, en capital de inversión minera estadounidense. Los productos agrícolas tropicales comercializables, producidos en el Istmo de Tehuantepec y el Valle Nacional, se sumaron a la ilusión de progreso que rodeaba por lo menos a ciertas regiones del Estado originario de Díaz.¹⁵

Por otro lado, fue en Oaxaca que los reformistas liberales tuvieron poco éxito en el desmantelamiento de las formas de propiedad colectiva a las que ellos veían como el principal obstáculo para la formación de una moderna economía nacional. Entre 1856 y 1876, tan solo cerca de 600 propiedades fuera del Valle Central que no eran eclesiales, fueron afectadas por las reformas liberales, y éstas estuvieron concentradas en áreas cercanas a la ciudad capital (Zimatlán, Teposcolula, Ocotlán). En regiones más alejadas, el débil mercado de tierras, junto con las inmensas distancias y la fuerza política de las comunidades indígenas, evitaron que se realizaran las reformas agrarias.¹⁶ Como resultado, en Oaxaca existían pocas haciendas, y

¹⁵ Sobre el Porfiriato en Oaxaca, véase especialmente Chassen-Lopez (2004) y Dalton (1997).

¹⁶ A pesar de que las propiedades de la iglesia fueron afectadas por las reformas, un tercio completo de las mismas fueron realmente vendidas nuevamente a los indios (Berry 1981; Esparza 1988).

más del setenta por ciento de la población del Estado vivía, en cambio, en municipalidades autónomas donde el sistema de tenencia comunal de la tierra se mantuvo virtualmente intacto.¹⁷ Además, luego de la expropiación de las propiedades corporativas de la iglesia y las cofradías, las estructuras autónomas de autoridad, que constituían la columna vertebral de las comunidades indígenas, fueron realmente consolidadas en la medida que las jerarquías religiosas y civiles (cargos) de los tiempos coloniales se fusionaron en una única estructura de autoridad (Chance 1978). En resumen, durante el período de reforma el Estado originario de Juárez sobresalió como un baluarte de las cuatro cosas que más temían los liberales del siglo XIX: la propiedad colectiva, las formas no centralizadas de autoridad, la heterogeneidad “racial”, y los fuertes lazos con las formas más “irracionales” de catolicismo mexicano popular (si bien no siempre con la Iglesia Católica).

Bajo la presidencia de Porfirio Díaz (1874–1910) y a pesar de las amortizaciones y apropiaciones de tierras promovidos por el gobierno nacional, las comunidades indígenas de Oaxaca lograron mantener una autonomía política *de facto* basada en formas tradicionales de propiedad colectiva y un suerte de pacto político con las elites económicas regionales. Un resultado de esta “pacto” o arreglo fue la proliferación de municipios, de 452 en 1883 a 1131 en 1910.¹⁸ Esta expansión apuntaló las estructuras tradicionales de autoridad indígena, a la vez que protegió las formas de propiedad colectiva y las identidades territoriales. Como resultado, las comunidades indígenas de Oaxaca mantuvieron una significativa capacidad de defensa y preservación de las formas tradicionales de autoridad local, de sucesión de cargos y de propiedad de la tierra (Velásquez 1998). En efecto, según una versión, el 99 por ciento de los jefes de familia de Oaxaca no disponían de propiedad privada individual (Mc Cutchen 1923: 146). Sin duda, tales factores ayudaron también a explicar el hecho de que el censo de 1878 en Oaxaca registrase tan solo al dieciocho por ciento de la población

¹⁷ Sobre haciendas, véase (Cassidy 1990).

¹⁸ Este “pacto” informal tenía sus raíces en la estructura económica. La economía colonial de Oaxaca dependía de la cochinilla, que fue producida exclusivamente en territorios indígenas y después comercializada por mestizos. Después, en el siglo XIX, por razones geográficas y demográficas, el latifundio nunca prosperó en Oaxaca. De esta manera, aunque los indígenas de algunas regiones como la Mixteca perdieron tanto terrenos como autonomía con La Reforma (1857) y las amortizaciones porfirianas (Pastor 1987), en otras regiones de Oaxaca la institución del municipio libre (y la poca presencia de las autoridades “mestizos”), les garantizaba una cierta autonomía respecto al derecho estatal (Poole 2006).

total del Estado como “mestiza”, en comparación con un setenta y siete por ciento de “indígenas” (Citado en Garner 1988: 25-39). La magnitud en la que estos datos demográficos amenazaban los ideales liberales de gobierno y control central, puede observarse en los repetidos intentos por controlar la proliferación de municipalidades. Para los liberales de Oaxaca, como de cualquier otro lugar de México, la fragmentación era el fantasma que obsesionaba sus sueños de forjar una comunidad política moderna. En Oaxaca, no sólo las “atrasadas” municipalidades indígenas amenazaban al “progreso” del capital y la nación, sino que incluso en las dos regiones donde las grandes propiedades de tierras comerciales habían sido exitosamente establecidas (el Istmo y Tlaxiaco), movimientos secesionistas se hacían presentes regularmente con planes para fragmentar aún más el Estado.

En tal contexto, la diversidad cultural planteaba a las clases dominantes un problema que iba más allá de cualquier ansiedad que hubieran podido tener acerca de sus propias identidades raciales. En cambio, para los intelectuales reunidos en el Instituto de Ciencias de Oaxaca, la resistente variedad racial y étnica del Estado servía como un recordatorio palpable de su fracaso en lograr las tres cosas más entrañables para el proyecto político liberal: la propiedad privada, el control centralizado y el gobierno secular. Esta observación ayuda a explicar el hecho de que ni la “asimilación” ni ciertamente el concepto mismo de “mestizaje”, aparecen como tópicos de interés para ninguno de los intelectuales oaxaqueños del siglo XIX. Por el contrario, los liberales de Oaxaca —como Manuel Martínez Gracida, Juan Carriedo y Manuel Brioso y Candiani— dedicaban su tiempo a tratar de imaginar un camino para construir una comunidad política liberal sobre la base de lo que nosotros pensaríamos como “diversidad realmente existente” (Carriedo 1847; Gay [1881] 1990; Martínez Gracida 1888).¹⁹ Lo hicieron a través de dos técnicas, cada una de las cuales implicaba una comprensión cualitativamente diferente de la noción de cultura.

La primera técnica implicaba el uso de la arqueología y, en menor medida, de la fisiognomía, para sacar a luz un argumento *genealógico* que permitía vincular su propia sociedad e instituciones con los logros de las civilizaciones zapotecas precolombinas del Istmo de Tehuantepec. De manera similar a los proyectos nacionales en los que la arqueología jugó un papel importante, ellos comenzaron a describir sitios arqueológicos, a descifrar códigos existentes y a analizar sus considerables colecciones de vestigios culturales zapotecas. El más ambicioso de esos proyectos fue llevado a cabo por un prote-

¹⁹ Véase también, Dalton (1986).

gido de Díaz, Manuel Martínez Gracida.²⁰ En sus relatos históricos, Martínez combinaba los intereses de anticuario que caracterizaban a los historiadores oaxaqueños de su tiempo, con la visión liberal de progreso y gobierno que lo ligaban a Díaz. Él describe el antiguo reino zapoteca de Didjazaa, por ejemplo, como “una nación autóctona... en la que la gente vivía alegre e independientemente con su propio Estado político”. En esta “Suiza mexicana”, continúa él, “las costumbres eran más humanitarias que en otras naciones, las leyes sabias, los ritos religiosos menos teñidos de superstición, y los guerreros tan valientes y patriotas como los espartanos” (Martínez Gracida 1888: 2). En este y otros relatos de la historia oaxaqueña, Martínez se nutre de las fuentes históricas estándar para pintar un retrato de un reino zapoteca secular que podría servir como modelo para el Estado liberal mexicano.²¹

En este pueblo el Estado estaba dividido de la Iglesia, y esta sabia disposición hacía formar dos clases distintas, cuyas carreras no se confundían ni ponían trabas al ingenio y al valor: de aquí nació su preponderancia y su respetabilidad. Empero la religión, regulando la conciencia de los indios, establecía la paz y la ventura de las familias, y contribuía a la marcha y progreso del Estado (Martínez Gracida 1888:2-3).

De manera similar a como los filósofos vieron a los incas y aztecas como ejemplos de monarquías ilustradas y de una religión deísta más pura, Martínez sostuvo que las civilizaciones prehispánicas oaxaqueñas eran modelos de un orden social secular progresista cuya vitalidad estaba demostrada por su exitosa resistencia frente al dominio azteca, así como en su religión, la cual era descrita por Martínez como una “reminiscencia de la Masonería” y, al mismo tiempo, como

²⁰ Aunque no queda claro si el mismo Martínez llevó a cabo investigaciones arqueológicas, se basó en gran medida en el trabajo en Mitla y Monte Albán de su colega oaxaqueño Juan Bautista Carriedo. Además, y haciendo uso de su cargo como encargado del servicio postal oaxaqueño, mantuvo una amplia correspondencia con los maestros de escuelas locales de otras provincias oaxaqueñas acerca de las costumbres, ruinas y lenguas. Como protegido de Díaz, Martínez se mudó a Tehuantepec con Díaz durante su período como Gobernador del Estado de Oaxaca, y se mantuvo fiel a Díaz durante toda su carrera (Brioso y Candiani 1927; 1910).

²¹ Martínez Gracida y posteriores historiadores oaxaqueños se apoyaron fuertemente en el trabajo del dominico del siglo XVII, Francisco Burgoa, así como en el trabajo de sus contemporáneos José Antonio Gay ([1881] 1990), Juan Bautista Carriedo (1847), y Mariano López Ruiz (1898).

distinta a la de los aztecas en lo que atañe a su desdén por el sacrificio humano.²²

Mediante tales afirmaciones, y desde su ventajosa ubicación en la ciudad de Oaxaca, Martínez dirigía su mirada hacia el Istmo Zapoteca en búsqueda de evidencias del sustento civilizatorio a partir del cual imaginar una comunidad política oaxaqueña moderna. En tanto liberal de la Ciudad de Oaxaca, su demanda de civilización estaba así enraizada en una afirmación genealógica que permitía la *conexión*, pero no la identidad, con los zapotecas. Esta forma de distanciamiento fue reforzada más tarde por una mirada desde el género de la civilización zapoteca. Así, mientras que Martínez miraba fotografías de hombres zapotecas para encontrar evidencias de las características fisiognómicas o raciales que los pudieran identificar no solo como indios, sino como descendientes de los originales indios oaxaqueños (*i.e.*, los zapotecas), sus argumentos acerca de su persistente estatus de civilización originaria estaban enraizados en la distintiva ropa híbrida —y ampliamente admirada— de las mujeres contemporáneas del Istmo Zapoteca. Para Martínez, como para otros viajeros y autores de la época, las vistosas ropas bordadas, los tocados y la joyería de Tehuantepec y Juchitán ofrecían pruebas de la vitalidad cultural (o civilizatoria) de los zapotecas. En las descripciones que Martínez hace de las mujeres, esta admiración se apoyaba en el lenguaje de la clase. Al describir a las mujeres que figuran en sus láminas como “ricas”, “de la clase alta” o “aristocráticas”, Martínez les sugiere a sus lectores que la civilización zapoteca está enraizada no solo en el pasado sino en su permanente proclividad a la opulencia general y a la suntuosidad del gasto. Y, algo importante para este argumento, la ropa misma era reconocida como un producto de la historia moderna puesto que incorporaba elementos de la moda europea, española, india y árabe.²³

²² La llegada de Pecocho fue clave para este desarrollo más reciente, “un profeta del Budhismo procedente de Nicaragua” quien arribó a Huatulco en el siglo VI. Para Martínez, Pecocho constituyó un profeta regional zapoteca quien se mantuvo aparte —y fue teológicamente superior a— tanto del azteca Quetzacoalt como del apóstol cristiano Santo Tomás, con quien Pecocho, según Martínez, fue frecuentemente confundido. Martínez Gracida (1888:71-74). Acerca de los usos de la historia inca realizados por los filósofos franceses en el siglo XVIII, véase Poole (1997). Sobre los aztecas, véase Keen (1984).

²³ En la región del Istmo existió, y aun sigue existiendo, una comunidad libanesa, siria y palestina relativamente grande. Acerca de la historia de la vestimenta de las mujeres en el Istmo de Tehuantepec y la imagen visual de “la Tehuana” como “tipo nacional”, véase entre otros: Perez Montfort 2000; Poole 2004a; y Sierra 2000.

Así, mientras que la afirmación del estatus de civilización podría haber descansado finalmente en los logros del pasado, la disponibilidad de la cultura del Istmo para proyectos tales como el de Martínez Gracida se debía en muchos sentidos a la vestimenta creativamente híbrida, o “mestiza”, a través de la cual las mujeres del Istmo llegaron a ser elevadas al estatus de íconos regionales —y eventualmente nacionales—. Si la tehuana era atrayente como un símbolo de la identidad oaxaqueña para la elite oaxaqueña, y eventualmente a través de la apropiación de la vestimenta por parte de las actrices y artistas mexicanas, incluyendo a Frida Kahlo, por lo menos parte de su atractivo debe ser visto como ubicado en el hecho de que la tehuana, a diferencia de otras mujeres de Oaxaca, era vista al mismo tiempo sin problema como indígena y mestiza.

La segunda técnica —para la cual el trabajo de Martínez Gracida puede nuevamente servir de ejemplo— estaba más enfocada en describir formas de la variación cultural en el presente. Esta técnica implicaba la compilación de detallados inventarios y descripciones de la cultura material, vestido, lenguajes y, en menor medida, costumbres, de las dieciséis “tribus” que conformaban la población contemporánea de Oaxaca. Además, Martínez encargó acuarelas y fotografías de los “tipos etnológicos” para una ambiciosa —y aún no publicada— obra de diez volúmenes que tituló *Los indios oaxaqueños y sus monumentos arqueológicos*.²⁴ En esta obra, la meta de Martínez no era poner al descubierto las ocultas conexiones de una genealogía, sino hacer la diversidad legible o inteligible. Mientras su trabajo en el istmo zapoteca se basaba en una noción de logros de civilización que estaba estrechamente asociada a la noción de raza como una esencia inherente y maleable, en este trabajo Martínez incluía una concepción etnológica contemporánea de “cultura” como simultáneamente materia y efímera. Como propiedad material, la “cultura” se correspondía a los productos de la creatividad humana —y especialmente, en el caso de Oaxaca, a los vestidos, cerámicas y otros productos de la sociedad campesina local—. Aquí es importante resaltar la distancia que separa su comprensión de cultura de una más rígida idea de raza. En su mapa de distinción cultural, entonces, Martínez Gracida clasificó sus objetos de acuerdo a un riguroso cálculo de tipos que los positivistas de Oaxaca del siglo XIX consideraron etnológicos antes que raciales. Mientras los tipos etnológicos

²⁴ M. Martínez Gracida, “Los Indios oaxaqueños y sus monumentos”. 10 vols. Biblioteca de la Municipalidad de Oaxaca de Juárez. A pesar de no estar publicado, este trabajo ha constituido una fuente importante para todos los posteriores trabajos acerca de la historia y etnología oaxaqueña. Manuel Esparza ha publicado extractos del trabajo (Martínez Gracida 1988). Para un análisis de las acuarelas y fotografías de Martínez, véase Poole (2004a).

poseían “cultura” en la forma de su traje o ropa, la *raza zapoteca* tenía una civilización antigua y duradera. Una forma como los historiadores oaxaqueños reforzaban esta distinción entre los zapotecos y los “tribus” oaxaqueños era mediante la definición de ciertas “tribus” como foráneas al territorio oaxaqueño. Así, se decía que los chatinos se habían originado en el Perú, los mixes en Europa del este y los huaves en Nicaragua.²⁵ En tanto “foráneas”, a estas “tribus” no se las veía como portadoras de formas diferenciadas de conocimiento que pudieran indicar su relación con un lugar. Más bien, su identidad (o pertenencia) cultural estuvo restringida a los productos materiales que elaboraban —principalmente textiles, cerámica y cestería—. Los zapotecas del Istmo, entre tanto, son descritos por Gay —y aquellos que lo citan— como los primeros en haber llegado a Oaxaca desde Anahuac, seguidos pronto por los mixtecos (Gay ([1881] 1990: 26). Su cultura residía en las formas de conocimiento —astronómico, histórico, político— propios a la civilización zapoteca antigua, así como el altamente creativo y continuamente cambiante estilo de vestido de la mujer del istmo. Como los habitantes originales de Oaxaca, sin embargo, los zapotecos —como vimos— proporcionaron una noción racializada de cultura mediante la cual se hizo posible plantear un tipo de civilización ilustrada, no autoritaria, secular, justa y cuasi masónica que Martínez Gracida y otros historiadores oaxaqueños consideraban formaba la base de la antigua vida zapoteca.

En otra ocasión he analizado los proyectos figurativos y estéticos de Martínez (Poole 2004a, 2004b). Aquí solo quiero hacer una observación relativamente simple acerca de las diferentes relaciones con el mundo visible que están implicadas en un discurso clasificatorio o descriptivo sobre la distinción cultural y en un modelo genealógico (y por lo tanto, “racial”) de logro civilizatorio. El cálculo de distinción mediante el cual el liberal oaxaqueño diferenciaba su propio mundo de aquel de los indios que lo rodeaban, se basaba en las características culturales fijas que le permitían identificar tipos etnológicos territorialmente localizables. Puesto que la distinción tenía que ser leída a partir de la “cara visible” del mundo (principalmente vestimenta y cultura material), la propia “cultura” llevaba con ella una noción de exceso descriptivo o presencia. Vía su afiliación a la noción de “raza” o descendencia, sin embargo, la demanda genealógica de civilización permaneció oculta bajo un mundo de apariencias. La arqueología y la fisiognomía eran las tecnolo-

²⁵ El argumento acerca de los orígenes foráneos fue sugerido primero por el Padre José Gay ([1881] 1990: 9-15). La historia de Gay fue la fuente principal de Martínez Gracida y otros historiadores del siglo XIX.

gías operativas para develar la verdad genealógica y, con ella, las filiaciones “raciales” de sociedades e individuos. En este sentido, la búsqueda oaxaqueña de las raíces zapotecas se parece a las nociones de mestizaje de los nacionalistas de la Ciudad de México por cuanto ambos proyectos estaban interesados en el proceso histórico de descendencia y gradual separación a partir de un tipo indígena originario. En ambos casos lo “indio” continuó figurando como un ominoso recordatorio de los orígenes históricos del sujeto mestizo moderno (o, en el caso de Oaxaca, liberal). Las ansiedades acerca la “identidad” mestiza, entonces, giraron en torno a la imposibilidad de conocer, con absoluta certeza, cuándo surgió el “liberal oaxaqueño” moderno como distinto de sus ancestros zapotecas.

Cultura y presencia en el Estado revolucionario

Sin duda, la revolución trajo muchos cambios a Oaxaca. Se puede sostener que el más importante de estos cambios tiene que ver con el diferente enfoque empleado para resolver la fragmentación política que los gobernadores revolucionarios de Oaxaca habían heredado del Porfiriato. Enfrentado a las amenazas de la secesión política tanto del Istmo como de la parte norte del Estado, y a los fuertemente armados caciques escondidos en el Mixteca y Sierra Juárez, el Gobierno Revolucionario de Oaxaca hizo un uso efectivo de la *cultura* como un medio para controlar las fuerzas centrípetas del desorden y la “reacción”.²⁶ Mientras que los intelectuales del Porfiriato habían ensayado la forja de una identidad distintiva para su Estado mostrando la base civilizatoria de la cultura oaxaqueña de una única región (el istmo de Tehuantepec), los intelectuales revolucionarios buscaron hacer de la diversidad misma la base de consenso de la identidad oaxaqueña (teniendo al Istmo como una de sus diversas regiones culturales). Al hacer esto, ellos efectivamente desarraigaron la “cultura” de su afiliación a las nociones de genealogía y lugar del siglo XIX. Lograron esto mediante apropiaciones creativas hechas por las Misiones Culturales financiadas por el gobierno federal (las cuales fueron diseñadas para promover la asimilación cultural, y fueron empleadas por los oaxaqueños para promover el arte y la música en términos étnicos), así como a través de la creación de nuevas formas artísticas y nueva música que pudieran encarnar y difundir el “alma oaxaqueña”.²⁷

²⁶ Acerca de la revolución en Oaxaca, véase especialmente: Ruiz (1986) y Martínez (1993).

²⁷ Acerca de las misiones culturales en Oaxaca, véase Mendoza (2004).

Tal vez su más perdurable contribución a la política cultural oaxaqueña, sin embargo, haya sido la celebración de un Homenaje Racial en abril de 1932, en el cual las “embajadoras raciales” de las seis “regiones raciales” rindieron homenaje a la ciudad mestiza de Oaxaca en la persona de “La Señorita Oaxaca”. Organizada como parte de la celebración del IV Centenario de la fundación de la ciudad de Oaxaca por los miembros del despacho del gobernador del Estado y el departamento de educación pública, este predecesor del actualmente bien conocido festival de la Guelaguetza fue descrito por su director, Alberto Vargas, como un “gran festival de las razas para la Sultana del Sur”. La representación misma consistía en el ingreso a Oaxaca de cinco delegaciones regionales encabezadas por las “Embajadoras Raciales” y sus “séquitos” indígenas.²⁸ [Figura 3] Se pretendía que cada una de estas “gentiles delegaciones” representara a un territorio cultural distinto dentro del Estado. Los séquitos estaban conformados, en palabras de Vargas, por “hombres y mujeres que todavía conservan las prendas de vestir autóctonas de sus razas”. Las embajadoras, sin embargo, no se consideraban “indígenas” [Figura 4]. En efecto, algunas, tal como Rosa María Meixuiero de Hernández, la embajadora de Sierra Juárez e hija de uno de los caciques del Movimiento de la



Figura 3. Delegación de la Región del Istmo, frente al trono de la Srta. Oaxaca; Homenaje Racial, Oaxaca, 1932.
Fundación Bustamante Vasconcelos, Oaxaca de Juárez.

²⁸ “Argumento Escenificado del Homenaje Racial”, *El Mercurio* 20.IV.1932, Pág.3, y 21.IV.1932, Pág.2.



Figura 4. Embajadoras raciales, Oaxaca, 1932. Publicada en: *Oaxaca en el IV Centenario de su Exaltación a la Categoría de Ciudad: Album conmemorativa* (Oaxaca de Juárez, 1932). Fundación Bustamante Vasconcelos, Oaxaca de Juárez.

Soberanía, representaban a las familias más poderosas (y más blancas) de su región.²⁹ Varias de las embajadoras marcaron más sus distancias con respecto a sus séquitos de piel oscura, blanqueando sus caras con harina (o polvos) para resaltar la distancia racial que las separaba de ellos. [Figura 5].

La cultura, bajo la forma de vestuario, era algo incluso más central que la raza para los objetivos del comité organizador. En sus directivas a los comités regionales encargados de conseguir fondos y vestir a las embajadoras y a sus séquitos, el Comité Organizador Central de Oaxaca advirtió a dichos comités que debían “hacer una cuidadosa selección de los tipos” de manera de “dar una perfecta idea de la talla moral, étnica y social de la raza”.³⁰ En aquellos casos en los que el comité regional respetuosamente discrepaba con la elección de la ves-

²⁹ Se esperaba que los comités regionales recibieran primero nominaciones de candidatas a “embajadoras” de la región, y que luego consiguieran fondos *vendiendo* votos de las diferentes candidatas. No es de sorprender que las ganadoras fueran en todos los casos representantes de las familias más acomodadas —y en la mayoría de los casos, más blancas— de sus respectivas regiones.

³⁰ Circular del Comité Organizador del Homenaje Racial, 18 marzo 1932. Archivo Histórico de la Municipalidad de Oaxaca.

timenta o la afiliación cultural para su región, el Comité Organizador Central se movilizaba para imponer su selección: si era necesario, les indicaban que se prestaran la vestimenta de otros lugares.³¹ Lo importante era vigilar las fronteras territoriales, administrativas y políticas que el festival establecería para la cultura y la raza.



Figura 5. Delegación de la Región de la Cañada, Homenaje Racial, Oaxaca, 1932. *Fundación Bustamante Vasconcelos, Oaxaca de Juárez.*

Evidentemente, el significado de Oaxaca transmitido en este festival era, al igual que el de su contraparte *el pueblo*, tanto excluyente como incluyente. Así, un espectador que observaba el Homenaje Racial podía ver los séquitos raciales como prueba de que en Oaxaca vivían diferentes tipos de gente. En este sentido, se fundamentaba en aquella parte del proyecto clasificatorio del siglo XIX que tenía que ver con la apariencia externa, la descripción, y la presencia. En el Homenaje Racial, sin embargo, el mismo hecho de que la cultura tenía que ser representada como un espectáculo, traía consigo la extraña tensión entre la estabilidad idealizada (y territorial) del tipo etnológico, en tanto representante de una región o lugar, y la idea de que la materialidad de la cultura o “tipo” podía llevarse puesta por mujeres (las embajadoras), quienes no eran racialmente distintas de los espectadores del Homenaje Racial pertenecientes a las

³¹ “Carta de León Olvera del Comité Organizador del IV Centenario a Alfonso Cuella del Comité Regional de Juchila”, 21 de marzo, 1932; Archivo Histórico de la Municipalidad de Oaxaca.

clases medias y altas. Al mismo tiempo, el espectáculo visual del Homenaje Racial dejaba claro que estos “otros” regionales debían ser vistos en forma simultánea como radicalmente distintos y como una suerte de materia prima inestable, o exceso, a partir de la cual el mestizo podía ser forjado. Como presencia y exceso, servían como un insólito recordatorio de la cualidad inherentemente inacabada del mestizaje como un cálculo de pertenencia en el que las pretensiones de distinción solo podían ser defendidas a través de la permanente invocación de lo indio como presente y pasado. Este mismo interés en la identidad como una meta inacabada (o tal vez inalcanzable) también explica porque las mujeres urbanas de Oaxaca comenzaron durante estas mismas décadas (los 20 y 30s) a posar para los retratos fotográficos en traje indígena [Figura 6]



Figura 6. “Mestizas” de la ciudad de Oaxaca vestidas de Istmeñas o “Tehuanas.” Foto. Manuel Ramírez Velásquez. *Publicada con permiso del Foto Estudio Velásquez, Oaxaca de Juárez*

Exceso y presencia

El festival al que la marcha de la COMPA se opuso, con el cual inicié este capítulo, es el descendiente directo del Homenaje Racial de 1932. Al ser la principal atracción turística de Oaxaca, y el núcleo de los compromisos culturales oaxaqueños, la Guelaguëtza mantiene muchos de los mismos atributos formales: delegaciones que representan las “siete regiones culturales” oficialmente reconocidas de Oaxaca, y que ejecutan danzas consideradas autóctonas de sus regiones. La propia puesta en escena tenía lugar en un gran escenario que domina el Valle de Oaxaca. Luego de su actuación, las delegaciones ofrecen presentes al gobernador del Estado que se sienta en un lugar elevado en el centro del escenario. Las delegaciones luego lanzan pequeños presentes al público conformado por turistas y oaxaqueños que asisten al espectáculo. Entre los elementos que han permanecido inalterados a través de los años, desde 1932 hasta el presente, está el ofrecimiento de obsequios (ahora se hacen al gobernador, en ese entonces a la Señorita Oaxaca); la ecuación entre cultura regional y atuendo femenino; y la celebración de la diversidad como la base de la unificación de la cultura oaxaqueña. Lo que ha cambiado de manera significativa son tanto el nombre como la fecha. El Homenaje Racial original, que se realizó en abril de 1932, ha sido efectivamente borrado de las historias oficiales de la Guelaguëtza. En cambio, se dice que el festival tiene sus orígenes en los antiguos rituales zapotecas y mixtecos desarrollados en el mes de julio y relacionados con el ciclo del maíz. En todas mis entrevistas, tanto los funcionarios estatales como sus opositores (quienes acusen al estado oaxaqueño de monopolizar y privatizar este fiesta popular), niegan que pudiera atribuirse cualquier tipo de elemento racial al festival de su Estado. Esta antipatía frente a los lenguajes racializados que documentan la historia del festival refleja un amplio rechazo a los esencialismos biológicos asociados con la palabra “raza”. Sin embargo, estos también están claramente asociados con la necesidad sentida de separar la propia noción de diferencia respecto de cualquier tipo de pretensión genealógica de distinción que pudiera socavar la pureza del tipo como pura presencia.

En todos los niveles de su organización y de su presentación pública, se tiene cuidado de marcar las distancias que (supuestamente) separan las formas de distinción cultural que se celebran en la Guelaguëtza de cualquier noción de privilegio genealógico, natural o racial empleada para separar identidades. Las delegaciones que cumplen un rol en la presentación son seleccionadas por el Comité de Autenticidad cuya función de vigilancia es esencialmente la misma que la del Comité Organizador de 1932. El Comité está confor-

mado por distinguidos miembros de las varias asociaciones folclóricas de Oaxaca. Algunos meses antes del propio evento, los miembros viajan a cada una de las siete regiones para presidir audiciones del grupo que representará a esa región en la Guelaguetza. Ellos verifican la autenticidad del vestuario, el calzado, el estilo musical, la coreografía y la apariencia física. Al preguntárseles en qué basaban sus decisiones, la presidenta del Comité me comentó que no se consultaban fuentes documentales o históricas. “Yo solo sé —me aseguró—; puedo decir qué es auténtico y qué no, o cuándo un traje está fuera de ‘lugar.’ He vivido en Oaxaca toda mi vida. Yo sé”.³²

A través de las declaraciones y prácticas, el Comité de Autenticidad separa efectivamente el conocimiento y reconocimiento de la cultura y la distinción cultural de las temporalidades dispersas de la experiencia personal y de las formas de vida que consideramos cultura en el sentido antropológico de la palabra. Al mismo tiempo —e invocando por lo menos implícitamente la lógica del mestizaje—, ellas aluden a la genealogía del afecto que vincula a los miembros del Comité (y sus sensibilidades estéticas) con las culturas que estos refrendan como distintas. Ubicadas en los límites de este cálculo de reconocimiento se encuentran aquellas “eticidades” —tales como los afromestizos de Oaxaca— que no ofrecen la posibilidad de una conexión genealógica —*i.e.*, racial—. En una entrevista con la autora, la presidenta del Comité de Autenticidad lamentó la impresión desfavorable que dejó el grupo de danza afromestiza a quien el Comité autorizó para que actuara —por primera vez— en el 2000.

No les gustó [al público], porque atractivo no tenía porque no tenían trajes regionales. Tenían como unos pantalones rasgados, unas camisetas rasgadas, viejas, es una danza que se baila en la costa el día de todos los Santos, de todos los Muertos y la bailan en el panteón. Entonces quisieron que estuvieran ellos aquí [en la Guelaguetza de 2003], yo les digo volvemos a lo mismo. No es que seamos racistas pero no tiene ningún atractivo como para presentarlo en un espectáculo. Yo no me aparto que por ejemplo en el festival costeño de la danza se presenten, tienen su espacio porque allí precisamente se presentan puras danzas. Entonces ese es su espacio. Bueno [su participación en la Guelaguetza de 2002] fue un compromiso político con algún político que insistan que vinieran y vinieron, pero fueron tantas las críticas que se recibieron tanto en los periódicos como en los radios. La

³² Entrevista con Margarita Toledo, Oaxaca, julio del 2001.

gente que nos veía [...] no es que las menospreciemos, nosotros queremos que se sigan conservando pero que se conserven en su contexto, en su lugar de origen.

Comentarios similares aparecieron en las reseñas periodísticas acerca de la actuación. “La negra,” escribe un periodista, “es una raza, no es una etnia de Oaxaca. Además rompió con el contexto y ritmo indígena. En efecto —continúa comentando—, su misma presencia en el festival se debe a intereses puramente políticos, específicamente a la presión puesta sobre el Comité de Autenticidad por el representante de la región ante el Congreso” (Ramales 2000: 3a). Para otro periodista, el carácter foráneo de la cultura negra simplemente “provocó aburrimiento entre los espectadores” (García 2000: 1a). Excluidos política y culturalmente de la comunidad política oaxaqueña, los “afromestizos” representan aquello que no puede ser descrito como “inteligible” dentro de la gramática de distinción propia de la Guelaguetza. En tanto los extremos foráneos, su alteridad racial no ofrece vínculos sentimentales imaginables con las formas de distinción cultural que ellos representan. Para estos periodistas, así como para el Comité de Autenticidad, la negrura es ilegible como cultura —sólo lo es como raza— y, por consiguiente, no está disponible como fuente de mestizaje.

Incluso este breve repaso de las actitudes y prácticas del Comité de Autenticidad (el cual incluye además de su sesgo racial, un claro sesgo a favor de las delegaciones auspiciadas por partidos políticos y facciones de los gobiernos municipales), dejan en claro la razón por la cual el Comité fue un blanco de los manifestantes de la COMPA. En un plano, su estricto control sobre la Guelaguetza limita la variedad de los actores culturales y los grupos que pueden acceder a los beneficios materiales y profesionales de la industria del turismo y del folclore. En otro plano, sin embargo, el espectáculo es la manifestación más evidente de las pretensiones del Estado oaxaqueño de hablar en representación de sus variados grupos culturales y étnicos. Aquí, por supuesto, el asunto no es solo *quién* está autorizado a hablar acerca de la cultura, y a autenticarla, sino también, y quizá más importante, cómo pueden hacerse inteligibles las demandas de distinción y pertenencia cultural. Aquí es diciente observar las diferentes formas en las que los individuos y las organizaciones negocian los distintos registros temporales representados por el discurso genealógico de la raza y el discurso clasificatorio de la distinción. Dos ejemplos finales servirán para ilustrar esto.

Mi primer ejemplo proviene de un concurso anual auspiciado por el gobierno oaxaqueño, para elegir a la Diosa Centeotl (Diosa del

Maíz). En este concurso, mujeres representando las siete regiones de Oaxaca explican la composición y simbolismo de su atuendo regional típico ante un panel de jueces presidido por el director del Instituto de las Culturas Oaxaqueñas. [Figura 7] En su discurso, lo que impresiona más es la dimensión en la que el propio vestuario ha llegado a ser abstraído o fetichizado como la encarnación de la etnicidad y la región. Los discursos, sin excepción, tienen dos interlocutores silenciosos —el Estado y el lenguaje del mestizaje a través del cual el Estado ha promovido tanto la unidad como la diferencia—. Las mujeres que no son instruidas por el Estado, estudian, en muchos casos durante años, los discursos de las antiguas triunfadoras buscando indicios de lo que debía decirse para ganar. En años recientes (2002 y 2003), sus discursos han incluido crecientemente reclamos asertivos por los derechos culturales y por la restauración de programas culturales auspiciados por el anterior gobernador

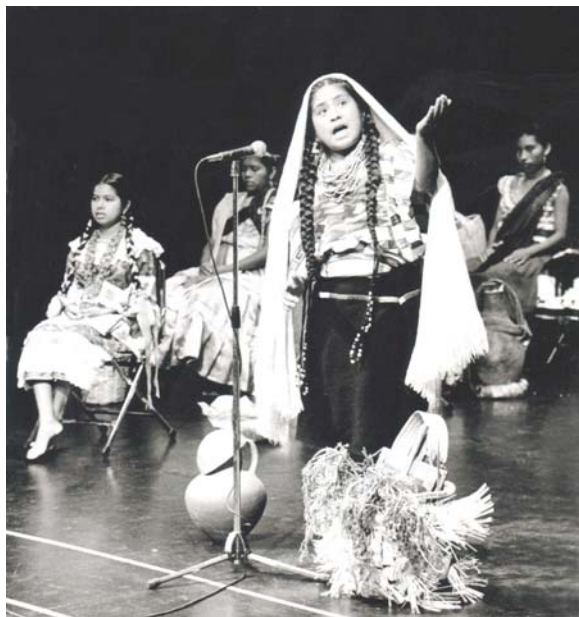


Figura 7. Concurso de la Diosa Centéotle, Oaxaca de Juárez, julio 1998. *Foto Deborah Poole*

En todos los casos, y sin importar cuán asertivas fueron sus demandas, los discursos de las mujeres reflejan una densamente estratificada interpretación del discurso estatal sobre la “diversidad”, un lenguaje que en sí mismo está enmarcado por la idea de mezcla o

mestizaje. Mientras que el concepto de mestizaje que anima el nacionalismo hegemónico representa la mezcla como una forma de resolución, las mujeres usan el lenguaje de la mezcla como una defensa de la continuidad y vitalidad de sus diferencias particulares. En la competencia de 1998, una mujer comenzó su discurso identificándose a sí misma y a su región, y ubicándose en su relación con la ciudad de Oaxaca: “Yo soy de la comunidad de San Miguel Panixtlahuaca de las tradicionales costumbres del aroma del café. A través de mi persona envío un fraternal saludo a todos sin distinción. Mi comunidad está aquí presente a través mío. Nos vestimos así cuando vamos a una fiesta importante como la Guelaguetza de Oaxaca”. Luego de describir en gran detalle su atuendo y su simbolismo, concluyó su discurso invocando la distinción colonial entre “la gente con razón” y la “gente sin razón”: “Así, con los pies descalzos o con sandalias”, anunció, “nosotros somos gente de muchas costumbres. Tenemos razones para nuestras creencias y también amamos a la gente de razón”. En este caso el término “razón” adquiere un doble sentido; de manera parecida a los términos “pueblo” o “raza”, se refiere tanto a una distinción racial y cultural absoluta, como a una manera de pensar más universal en la cual aun los indígenas tienen derecho a ser incluidos.

Otras competidoras emplean metáforas similares para describir su región, su atuendo y las formas de presencia cultural que los unen al, y distinguen del, resto de Oaxaca. La representante de la costa, lugar que alberga a una densa población de afroestizos, por ejemplo, se describió a sí misma como perteneciente “a la región costeña donde existen grupos étnicos como los negros, los indios y los mestizos”. Luego de una detallada descripción de las supuestamente uniformes vestimentas, culinaria y cultura de su región multiracial, concluyó con estas palabras: “Me despido haciendo una solicitud a las autoridades competentes para el rescate y conservación de nuestras costumbres, raíces y tradiciones, porque esta gran riqueza que bendice nuestra costa no muera y, con ella, toda nuestra Oaxaca bella e histórica”. La representante de Chicahuaxtla concluyó su discurso con una petición similar: “Les ofrecemos a Coatla de Jiménez —anuncia— para que nos puedan visitar y juntos podamos forjar un grupo étnico mazateca”. En este caso el proyecto de construir o reforzar la etnicidad está claramente señalado como un proyecto inclusivo que requiere, mínimamente, un observador externo (el Estado, los turistas, otros Oaxaqueños) y a los residentes de Chicahuaxtla. La etnicidad mazateca es interpretada como una identidad que debe ser construida mediante el diálogo con las otras seis regiones de Oaxaca, y no como una esencia exclusiva o singular.

En respuesta a tales peticiones —que en sí mismas están moldeadas por el lenguaje histórico de los “tipos” que ha circulado a través y alrededor del Estado—, el Estado responde con una versión del lenguaje del mestizaje que socava efectivamente todas las pretensiones de distinción, puesto que simultáneamente otorga un valor histórico (y comercial) a la distinción como una “moda” pasajera ante la cual el Estado, a pesar de todo, todavía se reclama como la autoridad que decide quién es el auténtico “indio” o “mestizo”. “Hoy ya no está de moda hablar acerca del *mestizaje*”, me dijo la directora del concurso. “Es más”, continuó ella en una reinterpretación fascinante de cómo el proyecto del mestizaje funciona en un Estado multiétnico:

esto ha implicado la búsqueda de los orígenes étnicos de la gente en los diferentes pueblos, buscando su identidad dentro de los zapotecas aun cuando son mestizos [...] es decir, que sus familiares se casaron con otras gentes que no son zapotecas. Y no quiero decir con esto que son siempre mestizos de [mezcla de] españoles o europeos, sino también mestizos de un padre zapoteca y una madre mixteca. Así, usted tiene un mixteca y un zapoteca, o un mixe y un zapoteca. De manera que usted tiene una mezcla pero eso no es lo que es importante, lo que es importante es la forma en la que la gente se identifica con el grupo étnico en el que vive. Existen muchos mixes que no son mixes por origen, y se piensan a sí mismos como mixes. Pienso que es una manera de buscar en este pueblo o en la región una identidad y hoy en día el mestizaje no existe, no está de moda ser mestizo. Está de moda ser zapoteca, mazateca, etc. Por esa razón, el gobierno del Estado de Oaxaca refuerza la identidad. Esa es la idea. Por esa razón nosotros reforzamos las identidades culturales a fin de dar una mayor relevancia a la identidad oaxaqueña que es múltiple. Y eso es algo que hemos hecho conscientemente. Es una acción consciente de nuestro gobierno.

En este caso, el “mestizaje” es visto como un amplio proceso de mezcla cultural —y biológica—, no solo entre “españoles” e “indios”, sino también entre los diferentes grupos indígenas que de manera colectiva conforman la categoría “indio” —una categoría que supuestamente representa la antítesis cultural y biológica de lo mestizo—.

En espectáculos como el de la Diosa Centeotle, los marcadores visuales de distinción cultural son descritos (y poseídos) a través de

un lenguaje de la presencia en el cual el hecho de la distinción constituye el medio para reclamar un lugar en un todo “mestizo” más amplio. Para las mujeres que participan en el concurso de la Diosa Centeotle, esto bien podría significar que los léxicos de identidad disponibles apelan necesariamente a aquellas imágenes de atuendos y tipos con que el Estado oaxaqueño ha autorizado la diversidad como la base idealizada de la cultura oaxaqueña. Para la clase alta, pero sobretudo para las clases media y trabajadora, los oaxaqueños que observan (y escuchan) a la concursante, su llamado a la distinción como el fundamento del mestizaje refuerza una estética de las apariencias en la que las costumbres y atuendos propios a las “siete regiones culturales” del Estado son puestos a disposición como marcadores de una identidad oaxaqueña indiferenciada. Este sujeto mestizo es predicado no en lo que podríamos pensar como un sujeto cultural unificado u homogéneo, cuya “identidad” se constituye (como en el caso europeo) a través de su oposición a un otro absolutamente excluido, sino, por el contrario, a través de su oposición a un “otro” que comparte *algo* de la sustancia del sí mismo mestizo.³³ En este sentido, el discurso del mestizaje comparte las formas de sospecha —pero no el optimismo— que marcaron al proyecto genealógico del siglo XIX. En ambos casos, las apariencias en la superficie de la “cultura” deben ser examinadas constantemente en búsqueda de evidencias de la esencia racial que pudiera revelar un vínculo subterráneo entre el yo mestizo y el otro (excluido) indígena.

El estatus del discurso genealógico de “raza” (como una esencia escondida) en esta metafísica de la sospecha, emerge más claramente en los reclamos de distinción cultural realizados por algunas de las nuevas organizaciones culturales e indígenas de Oaxaca. Podemos tomar como ejemplo el Noveno Festival Anual de la Cultura Mixteca que observé en diciembre de 1999. De acuerdo a sus organizadores, el fin de este evento era “despertar en nosotros la memoria ancestral y genética de afecto y respeto por la tradición que es preservada de generación en generación en los pueblos que conforman la nación mixteca; es acercarse y hacer más tangible nuestro patrimonio histórico”. Una forma en la que esperaban incidir en esto era realizando el evento en San Miguel Achiutla —el supuesto “lugar de origen” de la raza mixteca—. Otra forma era haciendo que su cultura fuera “tangible”, *cuasi* literalmente, mediante reconstrucciones estilizadas de rituales olvidados, conferencias didácticas acerca de los símbolos iconográficos extraídos de códices del siglo XVI, y visualizaciones gráficas y relatos acerca de los vestidos “típicos” de

³³ Acerca de los conceptos europeos de identidad, véase Asad (2000) y Connolly (1996).

las mujeres. Cada presentación estaba precedida por un apasionado discurso referido al sombrío estado de la cultura mixteca y a la necesidad de revitalizarla por medio de talleres de folclore, danzas escolares, y la difusión del conocimiento ritual y médico.

Enfrentados a la agobiante tarea de revivir una cultura que, de acuerdo a los organizadores del evento, nadie practicaba ya más, los oradores buscaban en su “memoria genética racial” como una fuente de los sentimientos y “afectos” que constituyeron el conocimiento de su cultura. La ejecución de un “ritual secreto”, por ejemplo, se dijo “que habla de la memoria genética que debe ser la base para la renovación de la cultura de nuestra raza mixteca. A través de este trabajo cultural nos unimos en una raza... La resistencia de la cultura mixteca reafirma nuestro código genético”. Incluso el acceso a lenguas olvidadas —en este caso los códices mixteca que proporcionaban a los organizadores una de las principales fuentes de una iconografía visual para la nueva cultura mixteca—, estaba unido a este código genético. “Los historiadores en México han olvidado cómo leer estos códices —dijo un orador— pero nosotros, los mixtecos, llevamos ese conocimiento en nuestros genes”. Esta forma de conocimiento local —y aparentemente “genético”—, nos aseguraron, era necesaria no solo para el bien de la región mixteca, sino como una contribución a Oaxaca como un todo. “Oaxaca —explicó el coordinador del Festival— es el Estado con la mayor biodiversidad. Es por lo tanto natural que también posea la mayor diversidad de culturas”.

Para mis propósitos actuales deseo resaltar solo tres puntos acerca del Festival: el primero, es su visión de la cultura como el código genético invisible que forma, en su perspectiva, la base de la nación mixteca. En un momento en el que tanto los intelectuales oaxaqueños como la nación mexicana están haciendo esfuerzos por borrar la noción de “raza” de la historia de la nación, estos creadores de la cultura local estaban resucitando una teoría racial de la cultura —o, para ser más precisos, una teoría cultural de la raza—. El segundo compete su visión de la “nación” mixteca como un medio para reinsertar su región como parte de la más amplia diversidad de Oaxaca. En este caso, por supuesto, se nos recuerda los continuos tributos a la diversidad como la base de una identidad singularmente oaxaqueña —una identidad que puede servir, en palabras de un escritor oaxaqueño, como “una reserva nacional frente a los extranjerismos que son tan ajenos a nosotros los mexicanos”—. El tema final tiene que ver con la confianza que tienen en la cultura escenificada y en las nociones estilizadas del “tipo”, en particular el vestido de las mujeres indígenas, como las formas “tangibles” de cultura a través de las cuales sus “códigos genéticos” pueden ser

reafirmados. Como en la Guelaguetza, la Diosa Centeotle, y otros espectáculos auspiciados por el Estado, estos intelectuales provincianos y marginales buscaron, en los actos rituales y en los vestidos de las mujeres, evidencias visuales de su distinción cultural. Es esta evidencia, y no el código genético más “esquivo”, la que brinda el terreno necesario sobre la cual se pueden articular los reclamos de reconocimiento cultural.

Conclusiones

Para la mayoría de organizaciones indígenas mexicanas, la cultura es un lenguaje estratégico empleado para abrir un espacio político a partir del cual negociar confrontaciones más sustanciales y más antiguas relacionadas con recursos, tierra y redistribución. México ofrece muchos ejemplos de esto, el más prominente de los cuales es el caso de Chiapas, donde las demandas zapatistas por autonomía territorial y por los derechos económicos y colectivos sobre los recursos naturales fueron incorporadas en los Acuerdos de San Andrés como reclamos por derechos culturales (Harvey 1998). Una forma de leer la experiencia de Chiapas sugiere que los reclamos “culturales” surgen como una postura por omisión —una suerte de segundo mejor recurso estratégico a ser convertido en capital político a través de intermediarios culturales tan creativos (y raros) como el Comandante Marcos y (de manera más importante aunque mucho menos visible) por otros portavoces indígenas del EZLN.

Otra forma de leer esta cualidad “estratégica” de los reclamos culturales mexicanos, sin embargo, enfatiza los escenarios históricos que han moldeado el lenguaje de la cultura misma. Para entender las formas gramaticales a través de las cuales la cultura deviene en inteligible en tanto discurso político, debemos observar las formas de vida —las experiencias históricas, actuales, personales y colectivas— mediante las cuales conceptos tales como los de cultura, mestizaje, diversidad, homogeneidad y distinción, llegan a articularse no como significados establecidos, sino más bien como puntos recurrentes de desacuerdo y debate. En el caso de Oaxaca he sugerido que este debate estuvo centrado de un modo importante en los intentos tempranos del Estado por articular un discurso de unidad política basada en la fragmentación *de facto* y en el control indígena de muchas municipalidades de Oaxaca. Al ofrecer una visión de unidad del Estado a partir de la premisa de la existencia de “regiones” naturales, y mediante el mapeo de la cultura indígena sobre estos territorios políticos, el Estado revolucionario de Oaxaca reivindica-

ba de manera efectiva su derecho sobre las identidades culturales de las muchas municipalidades donde el control estatal había terminado siendo tenue debido a las tradiciones, las autoridades y las formas propiedad comunal indígenas.

La política cultural de la era neoliberal se irguió sobre este trabajo histórico que había llegado a vincular la diversidad cultural con la legitimación política y la construcción del Estado. Para los maestros de escuela mixtecos con quienes hablé, este legado atraviesa su ecuación entre diversidad cultural y biodiversidad. Para el propio Estado, es en el dominio de la política y las leyes que la cultura ocupa un lugar preponderante. Esta suerte de tira y afloja entre los estados y las pueblos cuyas culturas (o identidades) pretenden representar no es, por supuesto, exclusiva de Oaxaca o México. Conforme los estados neoliberales a lo largo de Latinoamérica intentan asimilar las nuevas prioridades de los prestamistas multilaterales, las organizaciones no gubernamentales, y otras organizaciones transnacionales que privilegian el financiamiento directo a organizaciones étnicas y de base comunitaria, los grupos indígenas responden con mayores demandas de control sobre los términos en los cuales sus propias “identidades” han de ser promovidas. El resultado es un tenso diálogo entre gobiernos que promueven el multiculturalismo como un telón de fondo para nuevas formas de gobierno basadas en la comunidad, y grupos indígenas o de base comunitaria que despliegan el mismo lenguaje para reclamar algo más sustantivo que únicamente “cultura”. Esta dinámica será familiar para cualquiera que haya trabajado en Latinoamérica en los últimos veinte años.³⁴

El reconocimiento cultural adquiere una dinámica peculiar en un país como México donde el sujeto normativo moderno debe definirse a sí mismo o a sí misma a través de una referencia a un proceso (mestizaje), antes que en términos de un sujeto nacional concluido. A través de la desagregación de las dimensiones genealógica y descriptiva del discurso cultural en Oaxaca, he enfatizado las distintas formas de temporalidad que caracterizan a las nociones de “distinción” y “genealogía”. Mientras que el mestizaje ha sido visto tradicionalmente como un *proceso* de asimilación o mezcla que se orienta claramente hacia el futuro (como en el proyecto de Gamio de “forjar patria”; Gamio 1919), y la distinción cultural es claramente una demanda por presencia cuya autenticidad se enraíza en el pasado, en la nueva política de multiculturalismo “lo mestizo” emerge tan solo como una de las mu-

³⁴ Acerca del multiculturalismo neoliberal en América Latina, véase Hale (2002); sobre del gobierno neoliberal por la comunidad, véase Rose (1999).

chas diferentes demandas supuestamente invariables por la identidad. En este sentido, mientras que las discusiones “tradicionales” (¿o modernistas?) del mestizaje estaban más preocupadas con los tipos de demandas genealógicas que posibilitaban establecer la distancia entre un individuo (o grupo de individuos) respecto de una ascendencia india, española o africana, en el nuevo lenguaje político del multiculturalismo neoliberal, el mestizaje aparece como una entre muchas demandas de identidad que son autenticadas no por una referencia a la genealogía o la historia, sino más bien reclamando su derecho a características culturales en el presente. Así, si las ansiedades con respecto a la identidad alguna vez estuvieron centradas en preocupaciones acerca de la apariencia (raza) y la sumamente móvil línea que separa las formas de vida india y mestiza, las ansiedades neoliberales respecto al mestizaje se centran en el éxito relativo con el cual los grupos indígenas han sido capaces de blandir un lenguaje en el cual la cultura es concebida como una característica que es simultáneamente transhistórica y resultado de la continua autoproducción. Dentro de este lenguaje de pertenencia y reconocimiento cultural, la presencia predominante de lo “mestizo” disfruta de poco crédito en tanto es una afirmación de identidad basada en un proceso histórico de diferenciación y exclusión.

Bibliografía citada

AGAMBEN, Giorgio

2000 “What is a people?”. En: *Means without End*, pp.29-36. Minneapolis: Univ. Minnesota Press.

Anaya Muñoz, Alejandro

2004 Explaining the Politics of Recognition of Ethnic Diversity and Indigenous Peoples' Rights in Oaxaca, Mexico. *Bulletin of Latin American Research*, 23(4):414-433

Amnistía Internacional

1986 *México: Human Rights in Rural Areas. Exchange of Documents with the Mexican Government on Human Rights Violations in Oaxaca and Chiapas*. London: Amnistía Internacional.

ASAD, Talal

2000 “Muslims and European Identity: Can Europe represent Islam?”. En: Elizabeth Hallam y Brian Street (eds.), *Cultural Encounters: Representing Otherness*, pp. 211-244; London: Routledge.

BARABAS, Alicia Mabel, Miguel Alberto BARTOLOMÉ y Benjamín MALDONADO (eds.)

2004 *Los pueblos indígenas de Oaxaca: Atlas etnográfico*. México: CONACULTA-INAH.

BASAVE BENÍTEZ, Agustín

1992 *México mestizo: Análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*. México: Fondo de Cultura Económica.

BERRY, Charles

1981 *La Reforma en Oaxaca*. Lincoln: Nebraska University Press.

BONFIL BATALLA, Guillermo (ed.)

1993 *Simbiosis de culturas: Los inmigrantes y su cultura en México*. México, DF: Fondo de Cultura Económica.

BRADING, David

1991 *The First America: The Spanish Monarchy, Creole Patriots and the Liberal State, 1450-186*. Cambridge y NY: Cambridge University Press.

BRIOSO Y CANDIANI, Manuel

1910. "Manuel Martínez Gracida". *El Centenario* (México).

1927 "Biografía de Manuel Martínez Gracida". *El Mercurio* (Oaxaca). agosto 12, 13, 14, y 16.

CARRIEDO, Juan B.

1847 *Estudios Históricas y Estadísticas del Departamento de Oaxaca*. Oaxaca: Imprenta del autor.

CASSIDY, Thomas J.

1990 "Las haciendas oaxaqueñas en el siglo XIX". En: A. Romero Frizzi (ed.), *Lecturas históricas del Estado de Oaxaca*, pp. 292-323. Oaxaca: INAH-Gobierno del Estado de Oaxaca.

CHANCE, John

1978 *Race and Class in Colonial Oaxaca*. Stanford University Press.

CHASSEN-LOPEZ, Francie

2004 *From Liberal to Revolutionary Oaxaca: The View from the South, Mexico 1867-1911*. University Park: Pennsylvania State University Press.

CHAVELA RIVAS, Silvia

- 2006 "En Oaxaca, 44 municipios prioritarios a la Federación," *Noticias*, #10777 (7 enero 2007)
- CONNOLLY, William
1996 "Pluralism, multiculturalism and the nation-state: rethinking the connections". *Journal of Political Ideologies* 1 (1): 53-74.
- DALTON, Margarita
1986 "La Historia de Oaxaca vista por los historiadores oaxaqueños". Ms., Instituto Mora.
1997 *Oaxaca: Una historia compartida*. Oaxaca: Gobierno del Estado de Oaxaca.
- DAWSON, Alexander S.
1998 "From Models for the Nation to Model Citizens: Indigenismo and the Revindication of the Mexican Indian, 1920-1940". *Journal of Latin American Studies* 30: 279-308.
- ESPARZA, Manuel
1988 "Los proyectos de los liberales en Oaxaca". En: Leticia Reina (ed.), *Historia de la cuestión agraria mexicana: Estado de Oaxaca prehispánico-1924*, pp. 269-330. México: Editorial Juan Pablos.
- GAMIO, Manuel
1919 *Forjando Patria*. México: Porrúa
- GARCÍA, Jesús
2000 "Guelagueta, muestra del valor que da Oaxaca a sus tradiciones". *Noticias (Oaxaca)*, 25 Julio, p. 1A.
- GARNER, Paul
1988 *La revolución en provincia. Soberanía estatal y caudillismo en las montañas de Oaxaca (1910-1920)*. México, DF: Fondo de Cultura Económica.
- GAY, José Antonio
[1881]1990 *Historia de Oaxaca*. México: Porrúa.
- HALE, Charles R
2002 Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala. *Journal of Latin American Studies* 34(3): 485-524.
- HARVEY, Neil
1998 *The Chiapas Rebellion: The Struggle for Land and Democracy*. Durham: Duke University Press.

HERNÁNDEZ-DÍAZ, Jorge

- 2001 *Los Reclamos de la identidad: la formación de las organizaciones indígenas*. Oaxaca y México: UABJO y Miguel Ángel Porrúa.

HERNÁNDEZ NAVARRO, Luis

- 1999 "Reaffirming Ethnic Identity and Reconstituting Politics in Oaxaca". En: Wayne A. Cornelius, Todd A. Eisenstadt y Jane Hindley, (eds.), *Subnational Politics and Democratization in Mexico*, pp.153-73. La Jolla, CA: UCSD Center for US-Mexican Studies.

HINDLEY, Jane

- 1996 "Towards a Pluricultural Nation: The Limits of Indigenismo and Article 4". En: Rob Aitken, Nikke Craske, et. al. (eds.) *Dismantling the Mexican State?*, pp. 225-243. Nueva York: St. Martin's Press.

Human Rights Watch

- 1997 *Implausible Deniability: State Responsibility for Rural Violence in Mexico*. New York: Human Rights Watch.
- 1999 *Systemic Injustice: Torture, Disappearance, and Extrajudicial Execution in Mexico*. New York: Human Rights Watch.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI)

- 2000 *XII Censo General de Población y Vivienda 2000. Oaxaca*.

KEEN, Benjamin

- 1984 *La imagen azteca en el pensamiento universal*. México: Fondo de Cultura Económica.

KNIGHT, Alan

- 1990 "Racism, Revolution and Indigenismo". En: R. Graham (ed.), *The Idea of Race in Latin America*, pp. 71-114. Austin: University of Texas Press.

LEWIN, Pedro y Estela GUZMÁN

- 2004 "La migración indígena". En: Barabas, Bartolomé y Maldonado (eds.), *Los pueblos indígenas de Oaxaca: Atlas etnográfico*, pp. 183-199 México: CONACULTA-INAH

MARTÍNEZ, Juan Carlos

- 2004 "El Proceso de reforma constitucional en material indígena y la posición del estado de Oaxaca. Una aproximación sociojurídica". En: Rosalía Aída Hernández, Sarela Paz y María Teresa Sierra (eds.), *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: Neoindigenismo, legalidad e identidad*, pp. 233-260. México: CIESAS

- MARTÍNEZ-ECHAZABAL, Lourdes
 1998 "Mestizaje and the Discourse of National/Cultural Identity in Latin America, 1845-1959". *Latin American Perspectives*, 100: 21-42.
- MARTÍNEZ GRACIDA, Manuel
 1888 *El Rey Cosijoeza y su familia*. México: Secretaría de Fomento.
 1988 *Los indios oaxaqueños y sus monumentos arqueológicos*. Manuel Esparza, (ed). Oaxaca de Juárez: Gobierno del Estado de Oaxaca.
- MARTÍNEZ, Víctor Raúl (ed.)
 1993 *La Revolución en Oaxaca, 1900-1930*. México: CONACULTA.
- MC CUTCHEN MCBRIDE, George
 1923 *The Land Systems of Mexico*. New York: American Geographical Society.
- MENDOZA, Edgar
 2004 "Las primeras misiones culturales ambulantes en Oaxaca, 1926-1932. ¿Éxito o fracaso?". *Cuadernos del Sur* 10(20):71-86.
- NAHMAD, Salomón
 2001 "Autonomía indígena y la soberanía nacional: El caso de la Ley Indígena de Oaxaca". En: Lourdes de León Pasquel (ed.), *Costumbres, leyes y movimiento indio en Oaxaca y Chiapas*, pp. 19-47. DF México: CIESAS y Miguel Ángel Porrúa.
- PACHECO, José Emilio
 1976 "La Patria Perdida: Notas sobre Clavijero y la cultural nacional". En: Héctor Aguilar Camín *et. al.*, *En torno a la cultura nacional*, pp. 15-50. México: CONACULTA-INI.
- PASTOR, Rodolfo
 1987 *Campesinos y reformas: sociedad y economía en la Mixteca, 1750-1856* México: Colegio de México.
- Pérez Montfort, Ricardo
 2000 "Notas sobre la el estereotipo de la Tehuana," *Acervos (Oaxaca)*, 19: 45-52
- POOLE, Deborah
 1997 *Vision, Race and Modernity: A Visual Economy of the Andean Image World*. Princeton: Princeton University Press.

- 2004a "An Image of 'Our Indian': Type photographs and racial sentiments in Oaxaca, 1920-1940". *Hispanic American Historical Review* 84(1): 37-82.
- 2004b "Siempre muertas: El sacrificio femenino desde Zehotoba a Donaj". *Acervos* (Oaxaca) 27: 46-52.
- 2006 "Los usos de la costumbre: hacia una antropología jurídica del Estado neoliberal". *Alteridades* 16(31): 9-21.
- RAMALES, Rosy
2000 "De nuevo, la magia y el color de los días cultivaron a propios y extraños". *Noticias* (Oaxaca), 25 julio, p. 3A.
- RECONDO, David
2001 "Usos y costumbres: Procesos electorales y autonomía indígena en Oaxaca". En: Lourdes de León Pasquel (ed.), *Costumbres, leyes y movimiento indio en Oaxaca y Chiapas*, pp. 91-113. México: CIESAS y Miguel Ángel Porrúa.
- Red Oaxaqueña de Derechos Humanos
2006 *Sexto Informe. Situación de los derechos humanos en Oaxaca*. Octubre 2006
- RENIQUE, Gerardo
2000 "Anti-Chinese Racism, Nationalism and State Formation in Post-Revolutionary México, 1920s-1930s". *Political Power and Social Theory*, (14): 91-14.
- ROSE, Nikolas
1999 "Advanced Liberalism". *Powers of Freedom: Reframing Political Thought*, pp. 137-166. Cambridge: Cambridge University Press.
- RUIZ, Francisco José
1986 *La Revolución en Oaxaca: El Movimiento de la Soberanía (1915-1920)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- SALDIVAR, Emiko
2007 *Prácticas cotidianas de indigenismo: Una etnografía del estado*. México: Universidad Iberoamericana.
- SIERRA, Aida
2000 "La creación de un símbolo". *Artes de México* 49: 17-25.
- STEPAN, Nancy
1991 *The Hour of Eugenics: Race, Gender and Nation in Latin America* Ithaca: Cornell University Press.
- VAN COTT, Donna
2000 *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America*. Pittsburgh: University Pittsburgh Press.

VELÁSQUEZ, Cristina

2000 *El Nombramiento: Las elecciones por usos y costumbres en Oaxaca*. Oaxaca: Instituto Estatal Electoral de Oaxaca.

Mistados, cholos y la negación de la identidad en la sierra de Guatemala

Charles R. Hale

Somos cholos / y nunca andamos solos;
a toda la gente / hacemos que reviente;
con esta canción / que la hizo el corazón.

—Jonny¹

Introducción

Este ensayo es un intento de comprender el conglomerado de grupos sociales intermedios de la sierra de Guatemala: “intermedios” porque son un grupo, creciente en tamaño, cuyos miembros niegan las dos principales categorías de identidad de la región: “indígena” y “ladino.” Este esfuerzo, a su vez, centra nuestra atención en la transformación de la “ideología étnica” de Guatemala, especialmente en la década de la posguerra en los años 90. Cuando la guerra comenzó tres décadas atrás, la ideología étnica estaba bien establecida y se caracterizaba por una estricta bipolaridad: dos categorías globales, diferenciadas claramente y separadas una de otra por una brecha de permanente inequidad. Por supuesto, esta ideología no comenzó incorporando integralmente la forma en la que la gente experimentaba la diferencia cultural y racial: siempre existieron ambigüedades, transgresiones y excepciones a la regla; los arreglos siempre fueron inestables y estuvieron sujetos a cambio.²

¹ Compositor y líder de Los Cholos de Chimaltenango, 1998.

² Esta heterogeneidad es tan grande que siempre ha existido duda acerca de si todos aquellos clasificados como ladinos se identificarían realmente como tales. Analistas como Severo Martínez (1971), y Carlos Guzmán Bockler y Jean-Loup Hebert (1971), han puesto énfasis en que los guatemaltecos blancos (también denominados *criollos*), con frecuencia niegan visceralmente cualquier conexión con la identidad ladina, la cual desdeñan. Analistas como Richard N. Adams (1956) ponen énfasis en el otro lado de esta heterogeneidad: las personas y comunidades que supuestamente se hallan en “transición” desde lo indígena a lo ladino. Por supuesto, podría hacerse una observación paralela de la heterogeneidad con respecto a la categoría “indígena”.

Sin embargo, el contraste entre ese momento y el actual es crucial: en ese entonces la ideología étnica servía para organizar las relaciones sociales, disciplinar a los transgresores, moldear las percepciones de la diferencia cultural, mientras que hoy lo hace en una medida significativamente menor, restringida por un asombroso incremento de una disidencia silenciosa y una protesta activa. Hoy en día, la ideología étnica establecida está desgastada, y la progresiva notoriedad de estos grupos sociales intermedios —aquellos que se niegan a identificarse como ladinos o como indígenas—, es tanto un síntoma como una fuerza de cambio.

Para sustentar este argumento, primero debemos observar más estrechamente la ideología étnica establecida. Ideología que puede ser resumida con la con frase “separado y desigual”, conocida en los EE.UU. aunque las particularidades son distintivamente guatemaltecas. La categoría racial dominante “ladino”, y el proceso mediante el cual los miembros de la categoría subordinada devienen en ladinos (*i.e.*, “ladinización”), no pueden ser confundidos con la de “mestizo” ni con el proceso de mestizaje en otras sociedades latinoamericanas. Se trata de dos ideologías étnicas distintas, que organizan y otorgan significado a relaciones sociales de maneras diferentes. Estas diferencias son especialmente evidentes ahora que la ideología étnica establecida de Guatemala comienza a desenmarañarse. Como resultado de este cambio, la brecha entre las dos categorías establecidas se está convirtiendo en un espacio social que viene siendo ocupado por una creciente cantidad de personas. Sin embargo, ni este espacio ni sus ocupantes tienen una identidad o voz colectiva predominante, ni siquiera un nombre que traduzca un consenso general. Para quienes todavía llevan puestos los lentes de la ideología étnica establecida, ellos son inadaptados, fuera de lugar, en transición; de manera bastante asombrosa, la emergente ideología étnica del multiculturalismo, la cual afirma la diferencia cultural con igualdad, tampoco le dedica muchos esfuerzos a estos grupos intermedios. Cuando los políticos cortejan a estos grupos en periodos electorales, evitan del todo el lenguaje específico de la identidad, y prefieren categorías sociales genéricas como clases populares, trabajadores, guatemaltecos, *chimaltecos*.

Me temo que este sector intermedio, en gran medida anónimo, podría convertirse en el talón de Aquiles del movimiento de los derechos culturales mayas. A pesar de las muchas convergencias en experiencias y sensibilidades políticas, los activistas mayas y los miembros de estos espacios intermedios tienen discursos diametralmente opuestos con respecto a la identidad. En las actuales circunstancias, es bastante posible que puedan alinearse con los proyectos políticos vagamente populistas de la derecha, que ofrecen muy poco a los maya bajo la forma de derechos colectivos sustantivos. Al mismo tiempo, estos

grupos intermedios tienen cualidades que se orientan en una dirección radicalmente diferente: hacia la crítica, incluida la transformación de la jerarquía racial de tiempos pasados; hacia una política de identidad inclusiva y pluralista —lo que podría denominarse un “mesitaje desde abajo”—, combinada con una conciencia de clase igualmente amplia y heterodoxa. En las conclusiones de este ensayo vuelvo a estos dos escenarios contrastantes, y reflexiono sobre sus posibilidades a la luz de las condiciones culturales-políticas actuales.

El uso que hago del término “ideologías étnicas” requiere de una breve explicación. El término se refiere a un conjunto de categorías sociales constituidas históricamente, que la gente emplea para ubicarse a sí misma, para describir a otros, y para trazar fronteras entre “nosotros” y “ellos”. Es una ideología *étnica* porque las categorías se han constituido de esta manera: a pesar de que las premisas de raza y raciales imbuyen sus pensamientos en todas las formas, en general, el lenguaje asumido para marcar la diferencia gravita en torno a la cultura y la etnicidad. Es una *ideología* étnica porque estas son representaciones predominantes de los procesos sociales complejos, que ineludiblemente homogeneizan y simplifican experiencias y formas de pensar particulares, e inevitablemente promueven ciertos intereses y subordinan otros.³ A pesar de que un análisis exhaustivo de cualquier ideología étnica tendría que asumir una perspectiva dual (o múltiple), y observar el problema desde el punto de vista de aquellos que ocupan todas las diferentes categorías étnicas, este enfoque está fuera del alcance del análisis que realizaré aquí. Este ensayo se centra en gran medida en los ladinos (*i.e.*, la categoría dominante en la diáda establecida), y en su relación con el sector intermedio emergente. Un análisis paralelo de este problema desde el punto de vista de la mayoría indígena, tendrá que hacerse en otro lugar.⁴

³ Un ejemplo de esta aproximación al problema de las relaciones étnico-raciales, con buenos resultados, sería el trabajo de Brackette Williams [e.g., (1989), (1991)]. También influyente en esta noción de ideologías étnicas es el trabajo realizado en la tradición de los estudios raciales críticos, como Smith (1995), Gilroy (1987), Hall (1996), Omi y Winant (1987).

⁴ En parte, esta omisión puede ser justificada por el hecho de que las perspectivas indígenas de este y otros temas relacionados han sido tan ampliamente documentadas, en contraste con el escaso trabajo etnográfico que involucre esfuerzos concertados para avanzar en su estudio. Marta Casasús Arzú (1991) y Jennifer Shirmer (1998) son dos excepciones dignas de mención. La primera hizo una contribución importante para nuestra comprensión de la ideología étnica establecida; algo menos la segunda, dado su énfasis principal en la lógica política del régimen militar, y sus limitaciones para orientar la entrevista en direcciones que sus informantes militares podrían haber encontrado incómodas.

Desde el inicio, el estudio de un grupo situado “en medio de” categorías existentes de la ideología étnica establecida plantea un problema. Al nombrarlos, ¿no estamos creando una categoría, una conveniencia para los propósitos de nuestro análisis? En este sentido, el etnógrafo puede enfrentar una versión del mismo dilema que nosotros encontramos cuando exploramos estas preguntas acerca de la identidad con los funcionarios de los registros civiles, en los pueblos de Chimaltenango. Estos funcionarios, en su mayoría ladinos, nos dijeron que antes existían pocos problemas para llenar los espacios correspondientes a “raza” en los formularios para registrar matrimonios o nacimientos, porque ellos siempre sabían quién era quién. Hoy, por muchas razones (migración, cambio cultural, etc.), esta tarea se ha vuelto mucho más compleja. De manera bastante asombrosa, ninguno de los diez funcionarios entrevistados para este estudio resolvió el problema en la forma en que un extraño, lego en la materia, habría considerado como obvio: preguntándoles, “¿cómo se identifica usted?” “Oh, no, esa es una forma demasiado fuerte de hacer la pregunta”, respondió uno. “Sería ofensivo hacer eso”. En cambio, ahora los funcionarios simplemente ven a la persona, y deciden silenciosamente qué poner, o (cada vez con más frecuencia) dejan la línea en blanco.

Aquí no estamos hablando de “matrimonios mixtos” —todavía poco frecuentes— sino, más bien, de vecindarios enteros; estas no son las ocasionales respuestas anómalas a la pregunta sobre la identidad, sino la dada por toda una tercera parte de dos salones de secundaria que se identifican como “mestizos” antes que como indígenas o ladinos. Sostengo que la relativa invisibilidad de este grupo resalta la urgencia de comprenderlos mejor como actores sociales, como críticos de la ideología étnica establecida, y como potenciales contribuyentes de visiones políticas alternativas en Guatemala. Como una modesta respuesta a esta urgencia, introduzco a Los Cholos — la pandilla más grande en Chimaltenango— en el registro etnográfico. Tal como sugiere la etimología de este término, Los Cholos ocupan este espacio intermedio entre las dos categorías establecidas, con toda la creatividad política-cultural y todos los riesgos y escollos que este posicionamiento implica.

He organizado este artículo entorno a tres preguntas orientadoras. La primera, ¿por qué estos grupos sociales emergen en el momento actual de la historia guatemalteca? Confirmando aquí la argumentación implícita —que estos grupos están creciendo— mediante una breve digresión, un intento de realizar una genealogía de este espacio intermedio y sus ocupantes durante la segunda mitad del siglo XX. La segunda pregunta es: ¿Por qué este sector

intermedio carece de una voz representativa que encarne y promueva sus intereses colectivos? El contraste implícito en esta pregunta es con respecto a las políticas de Perú y Bolivia, donde grupos comparables en líneas generales han adquirido una identidad política colectiva y, en Perú, incluso su propio presidente.⁵ La tercera: ¿Cuáles son las consecuencias de este desenvolvimiento de la ideología étnica existente y del crecimiento de los grupos intermedios? El supuesto convencional, que considero correcto en términos generales, es que para enfrentar el racismo, adquirir derechos culturales y justicia racial en América Central, los movimientos estarán poblados y liderados por personas fuertemente auto identificadas como negras o indígenas. Sin embargo, esto plantea la pregunta: ¿de qué manera, si alguna, estos grupos intermedios se articulan con tales luchas? Dedico una sección a cada una de estas preguntas, luego de una consideración previa acerca de la ideología étnica existente.⁶

Conociendo quién es quién: la “ideología étnica” establecida

En la entrada del colegio secundario “Leonidas Mencos Ávila”, en Chimaltenango, cuelga una placa que conmemora la primera promoción de contadores en 1960. Cuando conversé sobre esta placa con un docente que trabaja actualmente en este colegio secundario, rápidamente quedó claro que esos primeros graduados habían sido todos, o casi todos, ladinos, en claro contraste con lo que sucede actualmente, cuando “la gran mayoría es india.” Avivado mi interés, comencé a investigar cuándo y de qué manera ocurrió este cambio, mediante un rápido conteo anual de los apellidos indios y ladinos desde 1960. Por supuesto que el apellido no es un indicador seguro de identidad, pero con la ayuda de un docente antiguo fui capaz de hacer un acercamiento razonable a los apellidos. El antiguo maestro me ayudó a comprender de qué manera ciertos apellidos, tales como “Pajarito”, aunque ostensiblemente españoles, eran inequívocamente indios, mientras que otros apellidos, tales como “Ovalle”, podían corresponder a ambos (de manera que uno tiene que saber de qué familia Ovalle proviene el estudiante). Si bien él clasificaba a los estudiantes como indígenas o ladinos con gran seguridad, en algunos pocos casos dudó, con un gesto de confusión, “...Ah usted, aquél es mistado”. La primera vez que escuché esta denominación, presio-

⁵ Véase Quijano (1980), y (2000).

⁶ Debo agradecer, desde el principio, la influencia central en mi pensamiento de esta investigación histórica en el equipo CIRMA, coordinado por el Dr. Arturo Taracena Arriola. Véase especialmente el volumen principal, Taracena (2002).

né por mayor claridad: “Correcto, ¿pero cuál era su identidad?” A lo que mi informante contestó, “quién sabe... supongo que agarra por el lado del padre.”

“Mistado” —un término que escuché con cierta frecuencia, especialmente de aquellos de la generación de mayores— *no* es un simple sinónimo de “mestizo.” Su significado, por el contrario, es mucho más limitado: ambos términos invocan una mezcla biológica, pero “mistado” acaba ahí, excluyendo la posibilidad de que los procesos culturales que siguen a la mezcla puedan llegar a ser realmente una identidad distinta y separada. En cambio, se asume que el “mistado” eventualmente se inclinará hacia la identidad del padre o de la madre. Dada la lógica de esta ideología étnica, el “mistado” no tiene una buena opción: él (o ella) podría resignarse a la identidad indígena de su padre o de su madre, o comenzar la batalla cuesta arriba por ganar la aceptación de los ladinos. Mientras que aquellos de las viejas generaciones pueden citar casos en los que se ha logrado tal aceptación, estas son pocas y muy escrutadas; el mistado que exitosamente deviene ladino, por lo general ha apelado a recursos inusuales —posición económica, poder político, estatus profesional— para zanjar la duda. Las posibilidades para capitanear estos recursos, sin duda, son el mejor predictor sobre el lado al que se inclinará finalmente el “mistado”: unos pocos afortunados habrían entrado al mundo ladino, mientras que el resto habría permanecido tocando la puerta, en medio de la ambigüedad racial, pero en definitiva, si acaso por omisión, estaría más cerca de lo indígena.

Esta ideología étnica establecida era eminentemente local en carácter: prosperó en una sociedad donde todos sabían “quién era quién.” Tal conocimiento local es especialmente crucial cuando el fenotipo es central, pero no determinante, para ubicar a las personas dentro de la jerarquía racial. Los ladinos prestan gran atención a las características físicas —color de la piel, talla, cabello, contextura corporal, rasgos faciales—, y hacen sus categorizaciones raciales según el caso, denigrando sistemáticamente las características indias, mientras las europeas son sistemáticamente deseadas. Sin embargo, en conformidad con la ideología étnica establecida, estas evaluaciones fenotípicas no aportan juicios definitivos sobre la identidad de un individuo. Uno tiene que saber algo más. Antes, saber “quién era quién” tenía una fuerte dimensión espacial: las principales calles del pueblo, especialmente la “calle real”, estaban reservadas para las familias ladinas, mientras que los indios vivían en la periferia. La diferenciación espacial se conjugaba con otras características, tales como vestimenta, empleo, fluidez con el castellano e incluso el lenguaje del cuerpo, el cual connotaba sumisión o domi-

nación. Por encima de todo, estaba el uso del “corte” entre las viejas generaciones de mujeres, y el conocimiento de los antecedentes familiares de la propia familia, comenzando por el apellido. En esencia, conocer “quién es quién” era conocer el origen de la familia. En la media que todo esto era claro, los *mistados* podían ser fijados en un espacio no como “*mestizos*” genéricos, sino más bien como descendientes anómalos de un *ladino* y un indio.

Este conocimiento profundo y específico acerca de todos, mientras prevaleció, ayudó a los *ladinos* a resolver la contradicción central enclavada en la ideología étnica establecida. ¿De qué manera podían los *ladinos* ser “descendientes directos de los españoles” como sostenía la ideología, y sin embargo, vivir con tal insinuación omnipresente de que los *ladinos* eran racialmente mezclados? Para la elite ultra europea guatemalteca de la ciudad capital, los *ladinos* de Chimaltenango son inmediatamente sospechosos, por simple proximidad y no por otra cosa, de tener “sangre india.” Las conversaciones en voz baja luego del nacimiento de un niño —generalmente restringidas al médico y a los miembros de la familia cercana— permitían informarse si el recién nacido tenía o no la “mancha mongólica”, supuestamente la prueba objetiva de la descendencia india. Existe también un amplio rumor acerca de *ladinos* que parecían demasiado indios como para tener un estatus no cuestionado en el grupo de identidad *ladino*. El antropólogo inquisitivo trae estas insinuaciones al discurso público con preguntas directas como: “¿Tiene usted ancestro indígena?” Antes que el “no” definitivo que prescribiría la ideología étnica establecida, la respuesta es con frecuencia ambigua y evasiva. Esta ambigüedad es consistente con el patrón más amplio. En la medida que nadie se inclina a buscar *contraevidencias* y que las acreditaciones como *ladino* son sólidas de otra manera, un estatus previo de “*mistado*” se desvanece en el recuerdo de todos los involucrados. Esta contradicción nunca es resuelta realmente, pero por lo menos se vuelve moderada, distante y, lo que es más importante, justo más allá del campo del escrutinio público.

Sin embargo, en las actuales condiciones esta contradicción ha llegado al espacio público. Los intelectuales activistas mayas evidentemente disfrutaban probando la hipocresía de la negación de los *ladinos*; o, para decirlo en el lenguaje de la ideología étnica establecida, obligando a los *ladinos* a reconocer la amplia presencia de los “*mistados*” en su medio y entre sus antepasados. Tómese, por ejemplo, el caso de una *ladina* llamada Yolanda, quien formó parte de mi etnografía de Chimaltenango. Como respuesta a mi pregunta convencional, “¿Tiene usted ancestros indígenas?”, en principio ella respondió que sí, y prosiguió afirmando sus afinidades con la recientemente emergente

categoría de identidad “mestizo”. Días más tarde, Yolanda me pidió que retomásemos la entrevista para revisar las respuestas que me había dado. En los días que habían seguido a la entrevista, ella había hablado con sus padres y otros miembros de la familia y les había relatado su respuesta a mi pregunta. Ellos respondieron con gran indignación y le dieron a Yolanda una extensa cátedra de genealogía, incluyendo los apellidos de las familias y los matrimonios de generaciones pasadas, para probar que ellos siempre habían sido ladinos, sin entremezcla indígena. “Con seguridad hubo alguna mezcla en el pasado remoto”, concluyó Yolanda, queriendo, sin duda, dejar zanjado el asunto, “pero eso no tiene influencia en nosotros actualmente. Por generaciones hemos vivido completamente separados, y hemos creado dos culturas completamente diferentes, teniendo bien poco en común. Mis padres tienen razón,” concluyó ella, “es mejor que me considere en su estudio como ladina”.

Existe un pequeño grupo de intelectuales, sobre todo en la ciudad capital, que han optado por el término de identidad “ladino”, antes que por el término “mestizo”, sobre la base de que como ladinos están mejor posicionados para confrontar la herencia del racismo en Guatemala. El término ladino, afirman, esencialmente minimiza el fenotipo y otros marcadores raciales, y en cambio gira alrededor de un conjunto de preceptos culturales que todos los miembros del grupo comparten. Esta imagen de los ladinos como un arco iris fenotípico sería ciertamente reforzada por una foto instantánea de cualquier grupo al azar de ladinos en Chimaltenango, especialmente si nadie se tomó el tiempo para escarbar debajo de la superficie haciendo preguntas más profundas acerca de cómo es que individuos particulares se convirtieron en miembros del grupo, y acerca de las relaciones de uno con otro. Esta imagen también encapsula una forma importante en la que la jerarquía racial de Guatemala se diferencia, por ejemplo, del apartheid de Sudáfrica o del sur de los Estados Unidos en los tiempos de Jim Crow. Encarna un ideal de comunalidad cultural frente a una amplia variación fenotípica, lo cual contradice directamente a cualquier sistema social que mapea la raza directamente en base al color, y que segrega en función de éste a los grupos raciales. Sin embargo, es crucial escarbar debajo de la superficie, especialmente con relación a los miembros del grupo con piel más oscura, a fin de entender de qué manera funciona la ideología étnica *entre* los ladinos. ¿Bajo qué condiciones los ladinos de piel más oscura, ampliamente percibidos por otros como “más cercanos a los indios”, han ganado completa afiliación en ese grupo? ¿Estuvieron ellos, o tal vez sus padres, sujetos a escrutinio o desdén como “mistados” que estaban tratando de “transitar”? De haber sido así, ¿el dolor, el resentimiento o la cólera que con seguridad generó este escrutinio, todavía persiste? ¿Dónde reside? Uno puede hacerse estas preguntas acerca de un indivi-

duo específico y, por extensión, uno puede preguntarse acerca de los efectos agregados de muchas experiencias individuales referidas a la categoría colectiva de identidad ladina. En resumen, el arco iris fenotípico tiene una historia social enturbiada por la afirmación puesta en evidencia de que todos pertenecen a él.

Esta línea de investigación pone de manifiesto el antiguo debate sobre la “ladinización”, un término que aparece de manera prominente en la ideología étnica establecida. Si bien Richard N. Adams no acuñó el término, su investigación y escritos jugaron un rol tan central en su elaboración que, incluso cincuenta años más tarde, no puede liberarse de esa asociación. Tal como Adams (1994) explica en un ensayo reciente, y como revela claramente una lectura atenta del texto original, él no empleó el término con grandes pretensiones teóricas; por el contrario, su objetivo era crear un esquema que le permitiera dar un orden a una gran masa de observaciones empíricas acerca del cambio de cultura en la sierra guatemalteca. Esencialmente, el esquema consistió de una tipología que denominó un “continuum de transculturación”; dependiendo de la extensión del cambio de cultura observado, colocó a los habitantes “indígenas” de la sierra en una de cuatro categorías: indios tradicionales, indios modificados, indios “ladinizados”, y nuevos ladinos. Visto con la ventaja de cincuenta años de mirada retrospectiva, el esquema tiene defectos notables, que el mismo Adams ha reconocido. Tiene una premisa firmemente establecida de que la “transculturación” acumulativa conduce al cambio de identidad, y que ambos procesos son unidireccionales e irreversibles. El problema más profundo, sin embargo, se deriva de la ausencia de un análisis sistemático de la ideología étnica predominante en ese tiempo, y de la relación entre esa ideología y su esquema. Él documentó el cambio de cultura, pero no examinó en detalle las instituciones y actores dominantes que jugaron un rol central en lograr que el cambio sucediera y en darle un significado.

Si nosotros reorientamos la mirada analítica fuera de la gente indígena hacia las instituciones y actores dominantes, emerge entonces una hipótesis desconcertante, que espero motive futuras investigaciones. Adams desarrolló este esquema asumiendo implícitamente que la ideología étnica establecida era, o pronto devendría, una de las muchas variantes de las ideologías del mestizaje que prevalecían en gran parte de Latinoamérica. Aunque las ideologías del mestizaje suscritas por el Estado a lo largo de la región varían grandemente, tienen de hecho ciertas características claves: el ideal de una identidad nacional única, forjado a partir de diversas culturas y tradiciones, el que a su vez se corresponde con un paquete único y unificado de derechos ciu-

dadanos. Los proponentes de las ideologías del mestizaje promovieron activamente la integración social, lo cual no eliminó la jerarquía racial; no obstante, ella descansa en el ideal de que en la medida que la gente se adecua cada vez más estrechamente a la norma de identidad nacional, se convertirán en ciudadanos plenos de la nación. Por el contrario, ahora queda claro que la ideología étnica de Guatemala en el período posterior a 1954 rechazó el ideal del mestizaje, mantuvo cimentada una profunda brecha entre ladinos e indios y, en general, hizo difícil para los indios el cruce de la división. Mientras que algunos ciertamente la atravesaron, y algunas pocas comunidades íntegras realizaron la transición, estas fueron excepciones a la regla que se mantuvieron generalmente en duda, en los márgenes de la aceptabilidad ladina. Enmarcado por esta ideología étnica particularmente guatemalteca, el esquema de Adams adquiere un significado completamente diferente: estas categorías (tradicional, modificada, etc.), antes que indios en un curso evolutivo de cambio de cultura hacia ladinos, describen a indios que han adoptado una variedad de estrategias individuales y colectivas en respuesta a una racialización generalizada, teniendo la de “convertirse en ladino” como una posibilidad rara, remota y fuertemente desalentada.

Una comparación entre estas dos ideologías étnicas —la del “mestizaje” y la asociada con la díada ladino-indio en Guatemala— trae a luz una paradoja. Bien podría ser que la ideología étnica establecida en Guatemala ponga un mayor énfasis en las relaciones igualitarias entre quienes pertenecen a la categoría ladino, mientras que la ideología étnica del mestizaje, que abre más ampliamente las puertas de la afiliación, mantenga una jerarquía más racializada entre quienes son o se convierten en mestizos. Si bien los ladinos guatemaltecos con fenotipos indios están sujetos al oprobio de ser “demasiado cercanos a los indios”, se les ofrece un camino hacia una mayor aceptación: total repudio del “indio interior”, y una gran inversión psíquica en la brecha que mantiene aparte a indios y ladinos. En contraste, las ideologías del mestizaje convierten esa brecha en una línea difusa, lo cual hace más fácil el paso de los indios, pero ofrece menos alivio respecto del sutil oprobio racial continuo para quienes realizan ese paso. Si este contraste básico se sostiene de cara al análisis comparativo sistemático, se desprendería un corolario fascinante. Las ideologías étnicas del mestizaje, cimentadas en el ideal de la ciudadanía universal y en fronteras relativamente fluidas entre lo indio y lo mestizo, hacen que, en general, sea más difícil para la gente organizarse alrededor de una identidad india y de los derechos colectivos a la diferencia cultural. La segregación perpetuada por el ideal de “separado y desigual” de la ideología étnica guatemalteca, por contraste, deja a los indios con opciones limitadas: unos cuantos individuos podrían cruzar

exitosamente la brecha y ganar aceptación como ladinos; para el resto, la segregación, a pesar de ser odiosa por su premisa de inferioridad racial, constituye, al mismo tiempo, la base para la autoafirmación cultural, la organización y la autonomía colectivas.

Esta paradoja, a su vez, podría contribuir también a una explicación complementaria del extendido repudio al esquema de Adams tanto de parte de los ladinos como de los indios. Con cierta justificación, se pudo haber concluido que Adams no sólo estaba documentando el cambio de cultura, sino promoviendo sutilmente una nueva ideología étnica para Guatemala, reemplazando lo “separado y desigual” con un mestizaje oficial, respaldado por el estado. Muchos ladinos, ya sea de izquierda o de derecha, podrían haber percibido esta propuesta como una amenaza directa al privilegio racial que la ideología étnica establecida protegía. Dicho de manera sucinta: habrían encontrado que la pieza central de la ideología mestiza, el ideal básico de equidad entre indios y ladinos, era inaceptable. Especialmente con el surgimiento del movimiento maya en los años posteriores, los intelectuales indios habrían encontrado que el esquema de Adams era amenazante, aunque por distintas razones. Ellos obviamente rechazan la premisa fundacional de la ideología étnica establecida de “separado y desigual”, pero también rechazan la ideología del mestizaje, por su tendencia a derribar los límites entre lo indio y lo ladino y, por extensión, a socavar las demandas mayas de autonomía. No fue sino recién en la década de 1990, cuando un sector significativo de los ladinos, ahora enfrentado con un vibrante movimiento maya, suscribió tardíamente esta ideología del mestizaje y su visión asimilacionista de la sociedad guatemalteca. En Chimaltenango, como en cualquier otro lugar de la sierra, los ladinos de la clase media habían comenzado a abandonar la ideología étnica establecida de “separado y desigual”, para repudiar el racismo de los tiempos pasados, y prometer a la mayoría maya una versión actualizada del ideal del mestizaje: igualdad cultural y plena participación en una sociedad todavía controlada en gran medida por los ladinos. Si bien ciertamente atractiva para algunos, esta promesa es esencialmente “mirar hacia atrás”. En los años 90, las ideologías latinoamericanas del mestizaje —y Guatemala no es una excepción— habían perdido su alguna vez prodigioso atractivo hegemónico, socavado por la resistencia indígena, por un lado, y por el surgimiento global del multiculturalismo, por otro.

La lógica de la negación

Un tiempo después regresé al mismo colegio secundario donde descubrí la existencia del “mistado”, para facilitar una discusión acerca de

las “relaciones interculturales” en una clase de cerca de cincuenta estudiantes en su último año de estudio. Para iniciar la discusión, apliqué un cuestionario anónimo rápido, el mismo que comenzaba con la pregunta sobre la identidad. Mi cálculo previo, basado en los apellidos indígenas, había tenido como resultado un patrón de crecimiento sostenido en el porcentaje de estudiantes indígenas, de 10 % en 1960 a cerca de 55 % en 1994. Los maestros del colegio con quienes hablé, todos ellos ladinos, insistieron que el actual porcentaje era más cercano al 75 %, y que los apellidos se habían convertido en un índice de identidad menos preciso. El cuestionario, aplicado en 1997, produjo estos resultados: 17 %, ladinos; 45 %, indígenas; y 38 %, mestizos. Otro cuestionario similar, aplicado a un grupo de estudiantes universitarios que asistían a clases los fines de semana en la filial de la Universidad San Carlos en Chimaltenango, tuvo resultados similares.⁷

Esta información cuantitativa, a su vez, encaja muy bien en una investigación etnográfica cualitativa, realizada en 1998, en un vecindario periférico llamado Buena Vista. Ahí le pregunté a Paula, una joven mujer de 21 años, acerca de la identidad de la gente joven que vivía en su vecindad:

Todos son parte indígena, pero son mezclados... No son exactamente indígenas, son una mezcla de indígena y ladino, y ellos por lo general niegan sus orígenes... La cultura indígena justo acá no se preserva... porque hay demasiada mezcla... Este vecindario no podría ser designado como un territorio ni de raza indígena ni de raza ladina: todos son mestizos.

Paula se identifica también como mestiza. Cuando le pregunté acerca de su ancestro indígena, hizo una pausa, y gritando le preguntó a su madre, quien estaba trabajando en otro lugar de la casa: “Mami, ¿somos parte maya, no es así?”. Su madre respondió: “sí, querida, yo soy indígena de Cobán”. Paula luego volteó hacia mí con su respuesta: “pues, sí...”

...porque somos guatemaltecos y somos mayas... pienso de mí misma como maya y me gusta... Mi madre usaba vestimenta indígena de Cobán, pero solo que se volvió demasiado cara... Esta vestimenta que viene de fábricas es mucho más barata. Mucha gente niega sus ancestros

⁷ Los datos, recolectados en 1995 en la Extensión Universitaria Chimaltenango, fueron los siguientes: indígena 3 (9%), ladino 11 (34%), mestizo 14 (44%), ladino/mestizo 1 (3%), sin respuesta 3 (9%).

indígenas... Yo digo, yo soy maya, porque ese es nuestro ancestro, y yo nunca denigraré nuestros orígenes.

Paula es maya, pero también mestiza, y ambos son complementos para una identidad, con múltiples dimensiones que no encajan fácilmente en una única categoría.

La pregunta central de esta sección —por qué razón estos grupos sociales intermedios han surgido con tal prominencia en esta coyuntura histórica particular— requiere de una pregunta previa: ¿Cómo sabemos que esta prominencia es realmente nueva? ¿Podría ser que esta categoría intermedia haya existido siempre en Chimaltenango, y que la diferencia ahora sea que la gente ha decidido sacarla a la luz? Estoy convencido de que está en curso un novedoso proceso de cambio de identidad, pero también debo admitir que la evidencia que apoya esta aseveración es sobre todo indirecta y anecdótica. La información censal, enmarcada acriticamente dentro de la ideología étnica establecida, clasifica a todos de acuerdo al esquema binario: si de hecho existen “mestizas” como Paula, habrían aparecido bajo otra denominación; en el pasado, pocos se habrían preocupado de hacer aclaraciones. La evidencia más convincente en apoyo a mi aseveración, es el flujo constante de quejas que he escuchado de parte de ladinos de la vieja generación, quienes todavía se aferran a la ideología étnica establecida. “Antes siempre sabíamos”, dicen con gran indignación, “quién era quién. Ahora, ya no puedes decirlo”. Tanto la creciente inclinación de la gente por situarse en el medio, como el resquebrajamiento de la ideología étnica establecida que proporciona la base para mantener la frontera entre lo indio y lo ladino, abren espacio para nuevas expresiones de identidad, las cuales firmemente niegan las dos categorías establecidas. No existe mejor ejemplo de esta negación que Los Cholos, una pandilla juvenil al cual perteneció Paula alguna vez.

Una rápida mirada a Los Cholos

Todos en Chimaltenango saben lo esencial acerca de Los Cholos: que durante los últimos años han sido la “mara” (pandilla juvenil) más grande de la ciudad, que usan ropa “bolsuda”, que de manera regular pintan graffitis pandilleros en las paredes de los lugares públicos, y que tienen marcadas tendencias hacia la violencia, las drogas y la delincuencia. Más allá de estas descripciones iniciales, obtenidas principalmente de fuentes de tercera mano que se apoyan fuertemente en el chisme y las generalizaciones gruesas, el conocimiento acerca de Los Cholos es mínimo. Cuando expresé mi interés por estudiar a Los Cholos de manera más sistemática, amigos ladi-

nos me alertaron acerca de que eran gente peligrosa, con líderes poderosos vinculados a las fuerzas armadas e intereses económicos importantes que defender vinculados al narcotráfico. Cuando posteriormente un hecho fortuito me permitió una entrada al mundo de las pandillas de Chimaltenango, me di cuenta rápidamente de que estos supuestos básicos eran superficiales y, en algún sentido, estaban simplemente equivocados. Con relación a Los Cholos, en particular, hay dos observaciones que resaltan especialmente. Primero, si bien nunca averigüé mucho acerca de sus actividades nocturnas, ciertamente confirmé que durante el día ellos no eran delincuentes que vivían una vida de crimen. Para encontrarme con Johnny, el líder a quien más deseaba entrevistar, en realidad la barrera más difícil fue encontrar un tiempo en el que él no estuviera trabajando. En segundo lugar, y aún más sorprendente, el prestigio de líderes como Johnny es alcanzado y sostenido mediante la danza, especialmente un tipo particular de danza, que combina saltos gimnásticos con movimientos de tipo *break-dance*, y que se le conoce con el nombre de “mortal”. El verbo es “mortalear”. No todos pueden ejecutarla. Uno debe aprenderla a fin de ganar posición y afirmar el liderazgo en la pandilla; los líderes de Los Cholos “*mortalean*” con una habilidad y gracia ampliamente reconocidas.

Durante mi primera entrevista con Johnny, él recitó la letra de un *rap* que el grupo compuso y grabó empleando la pista musical de una canción famosa de Nueva York. Las dos observaciones que se han señalado antes son elocuentemente reiteradas en el mensaje principal de la canción:

Sigan escuchando lo que les voy a decir,
 si es que en este país podemos vivir;
 La gente no duerme con tanta delincuencia,
 es por eso que a todos nos pierde la paciencia;
 Piensan que tenemos sucia la conciencia,
 y se dejan guiar por lo que ven en apariencia;
 Sólo porque usamos flojos pantalones,
 Ellos consideran que somos ladrones;
 O porque ven que nos gusta bailar,
 piensan que también nos metemos a robar;

Esta misma entrevista también corrigió algunas de mis especulaciones teóricas, que me proporcionaron la razón principal de mi interés por Los Cholos en primer lugar. Tanto en los países andinos como en el sudoeste de los Estados Unidos, el término “cholo” porta el significado de un espacio intermedio: entre los grupos sociales indígenas y los dominantes, en el primer caso, y entre la cultura anglo y mexicana, en el segundo. Sería interesante, pensé, si Los Cholos de

Chimaltenango pudieran también ser presentados como la quintaesencia de “quienes cruzan fronteras”, trabajando denodadamente en la forja de una nueva identidad “mestiza” intermedia. Pero en una entrevista, que en general incluyó abundantes respuestas, las únicas preguntas que parecían desalentar, antes que motivar, el debate, fueron aquellas que giraban en torno a preguntas acerca de la identidad: ¿Los Cholos invitan a juntarse tanto a indígenas como a ladinos? (“por supuesto”); ¿La cultura maya juega un rol en su manera de pensar? (“no”); ¿Cómo son las relaciones entre los indígenas y los ladinos Cholos? (buenas, normales, caminamos juntos; como te dije, dentro del grupo, ninguno es más ni menos que otro). Una repuesta similar surgió cuando pregunté acerca de los orígenes de su danza:

Una vez le dijo Donis a Chino “vonós a mi casa a ver una película”. De casualidad se había alquilado una película que era “Solo el Más Fuerte Sobrevive” y [otra que se llama] “Duro de Matar”. Allí fue donde ellos se dieron cuenta del baile; después nos fueron a llamar a nosotros y nos dijeron “miren eso muchá”...y empezamos a entrenar... y se fue para arriba el grupo. Ya todos empezamos a entrenar. En base al baile de la película se formó el grupo... Al principio le habíamos puesto “fachosos”, porque ya usaban ropa floja... pero fachoso al lenguaje de Chimaltenango es alguien que no tiene ropa para cambiarse o que no se viste bien. Entonces vino un amigo de los Estados Unidos y dijo “ustedes se miran puros cholos”. Le cambiamos el nombre de fachosos a cholos, y así fue como [se dio] el nombre.

Si bien se sienten orgullosos de su habilidad para bailar y cantar sus propias canciones, Los Cholos enfatizan que el impulso creativo para su arte proviene de afuera. Con respecto a la identidad están muy interesados en forjar y sostener lealtades grupales específicas; más allá de esto, temas como la identidad indígena, el racismo ladino y los derechos culturales, realmente no tienen importancia.

Irónicamente, mayas y ladinos critican las tendencias de Los Cholos a prestarse y mezclar prácticas culturales provenientes del norte. Ese es un punto sensible para los ladinos, quienes con frecuencia han sido desprestigiados (por los mayas, los académicos extranjeros, y en cierta medida otros ladinos) precisamente por esta razón: por carecer de una cultura auténtica propia, siempre proclives a imitar a otros. A su vez, los intelectuales maya tienden a percibir a Los Cholos como el arquetipo de la alienación, donde la tendencia “hacia fuera” los conduce a perder su propia identidad. Con ambos

grupos de chimaltecos, enfrenté una tarea denodada para convencerlos de que Los Cholos estaban metidos en un proceso creativo, una política de identidad que podía enriquecer los esfuerzos para ir más allá del impasse entre la resistencia indígena y el racismo ladino. Nuevamente, los propios Cholos no brindaron mucho apoyo para esta batalla contra la corriente. Si su ascendencia como la pandilla más grande de Chimaltenango es en efecto representativa de un tercer espacio en los procesos de identidad local, la política en este espacio incluye escasa predisposición para jugar un papel en el enfrentamiento maya-ladino. En cambio, su posición con relación a las categorías de identidad establecidas y el enfrentamiento entre ellas, es una de rechazo categórico.

¿Por qué ahora?

El argumento maya es el más notable, y ciertamente es el impulso de cambio el que ha recibido mayores comentarios, el mismo que puesto al frente a estos grupos sociales intermedios. Tanto la crítica del racismo como las firmes demandas por los derechos basados en la diferencia cultural han ejercido una profunda influencia en las sensibilidades y prácticas políticas de los sectores dominantes de Guatemala. Si bien la presión política maya organizada ha jugado un papel decisivo en esta influencia, igualmente importantes han sido las diversas y no coordinadas formas de agencia indígena: gente que no pertenece a ninguna organización, pero que ha asimilado lo suficiente del nuevo significado del empoderamiento para saber que ellos ya no necesitan permanecer en silencio. Una forma de calibrar los efectos agregados de esta protesta es considerar el destino del principio básico de la ideología étnica establecida —separado y desigual—. Son pocos los espacios políticos en los que los ladinos pueden salir con afirmaciones explícitas acerca de la inferioridad indígena y tales espacios disminuyen rápidamente —hace dos o tres décadas eran omnipresentes—. ⁸

La protesta maya ha contribuido al surgimiento del espacio intermedio principalmente a través de su impacto en la categoría de identidad ladina. La ideología étnica establecida se apoyaba fundamentalmente en una frontera estricta y relativamente impermeable entre lo indio y lo ladino, reforzada por una jerarquía social y una diferenciación espacial. Los esfuerzos por destruir esa jerarquía, por cuestionar los privilegios raciales ladinos, han tenido el efecto di-

⁸ Correspondientemente, todavía subsiste la una vez difundida separación espacial entre indio y ladino, pero también está bastante disminuida.

recto de desestabilizar las nociones existentes de lo que significa ser ladino. Esta protesta también afecta las prácticas ladinas establecidas de mantener las fronteras, mediante las cuales les era negada la entrada a aquellos que se piensa están demasiado cerca de los antecedentes indios. Le pregunté a una amiga ladina acerca de la identidad de alguien que parecía cabalgar en esta frontera, y ella me respondió, medio en broma, “Ya no tenemos idea de quién es quién. En cualquier caso, Demetrio Cojtí [un prominente intelectual maya] nos ha dicho que la gente debe ser capaz de definir sus propias identidades. Si esa persona dice que es ladino (incluso así yo tenga dudas), él es ladino y eso es”. El punto no es, por supuesto, que la jerarquía entre lo maya y lo ladino haya desaparecido, sino más bien que los ladinos, como mi amiga, se muestran menos inclinados a invertir demasiada energía en la “vigilancia” de la frontera de la identidad, de la cual depende en última instancia la continuidad de largo plazo de esa jerarquía.

Esta creciente fluidez de la alguna vez rígida frontera entre lo ladino y lo indio da origen a una paradoja. Conforme se hace más fácil para los de afuera entrar y ocupar la categoría de identidad ladina, se viene a menos el privilegio asociado con ser y convertirse en ladino. Anteriormente este privilegio tenía un doble punto de referencia: superioridad racial frente a los indios, y una posición más elevada en la jerarquía socio-económica. La réplica maya ha cuestionado cada vez más lo primero, mientras que lo último ha perdido sostenidamente poder de persuasión. Los jóvenes habitantes de los barrios pobres de Chimaltenango, por ejemplo, perciben un creciente número de mayas de clase media que les han sacado ventaja; a pesar de que el cambio agregado a nivel nacional ha sido pequeño, en ambientes locales particulares como este, el antiguo dominio ladino de la economía, cercano al monopolio, se ha debilitado a tal punto que la asociación entre la identidad ladina y el privilegio económico ya no es convincente. Si bien la diferenciación de clase no es nada nuevo entre los ladinos, antes incluso aquellos que estaban en el “fondo del hoyo” podían esperar encontrar un enorme substrato de gente indígena más abajo que ellos. Ahora ese mismo substrato tiene una relación mucho más ambigua con la díada establecida indio-ladino: ellos podrían ser ladinos (nadie les dirá que no lo pueden ser), pero ahora con escaso o ningún recurso vinculado al privilegio racial que anteriormente implicaba el ser ladino; y con profundo sentido de la distancia social respecto de los ladinos reales, quienes emanan superioridad a través de las ropas que usan, del acceso a bienes de consumo de alto prestigio, la asistencia a buenos colegios privados, etc. Parte del ímpetu por configurar un tercer espacio intermedio de identidad, entonces, es la conciencia crítica de que ser

ladino implica menos garantías de las que tuvo en algún otro momento. Para muchos de estos jóvenes urbanos pobres, afirmar activamente una identidad como mayas, tampoco tiene mucho atractivo. Estar involucrado activamente en la política de identidad maya, explicar ellos, requiere niveles de educación y economía que ellos no tienen; es más, en sus entornos inmediatos, encuentran que a la cultura indígena le falta vigor, que es *aguada*.

Suena extraño referirse a espacios en la mayor parte de la sierra donde la cultura indígena es *aguada*, especialmente dado que estos mismos espacios (o espacios cercanos adyacentes) son la cuna del prodigioso activismo cultural maya. Es crucial evitar cuidadosamente las connotaciones evolucionistas que el término pudiera tomar en asociación con la afirmación existente —desde hace mucho tiempo— que la cultura y la identidad indígena, de cara a los rigores de la modernidad, están destinadas a desaparecer. De hecho, el término tiene una carga tan nociva, que me siento incómodo de usarlo. Pero la frase interpreta de alguna manera lo que la gente de estos barrios urbanos pobres dicen regularmente acerca del cambio de cultura en su vecindario: ¿Lenguaje indígena? “Nosotros ya no lo escuchamos más”; ¿Las prácticas asociadas con *cofradías* (hermandades religiosas) o con la cosecha del maíz? “Había una vez, pero ya no hay”; Valores culturales (¿como el respeto por los mayores?) “Sí, pero algunos los tienen, otros no, al igual que cualquiera”; ¿Y qué hay acerca de la cosmovisión maya? “¿La qué?” Fue una joven mujer maya que trabaja con una organización de jóvenes en el barrio quien, discutiendo respuestas como estas a nuestras preguntas, acuñó primero la frase: “aquí la cultura indígena es débil, superficial; no motiva a las personas... se ha vuelto *aguada*”.

Sin duda, un factor que contribuye a esta languideciente atracción de lo indígena es el permanente racismo anti-indio. La réplica maya a este racismo tiene mucho más impacto en las arenas de la clase media que en los lugares como los barrios pobres de Chimaltenango. Un muchacho en sus últimos años de adolescencia, de madre indígena y padre ladino, me explicó cómo opera este racismo:

Si uno anda con una de corte, los demás comienzan a molestar. No me gusta andar en la calle con una de corte. Uno actúa así por lo que dirían los demás. Cuando estuve en el plan de la tarde, iba a dejar a una patoja [de corte] a la casa. Cuando pasaba, un grupo de patojos ladinos comenzaba a molestar: “mirá con quien anda aquél”, y todo eso.

En compañía mixta, el comentario de los ladinos con frecuencia menosprecia a los indígenas de corte, como en “ponte una falda de manera que puedas postrar lo bonita que eres”, o cuando lo hacen, “ahora te ves realmente bien”. Este menosprecio profundamente generizado no se centra tan solo en las jóvenes, como continúa explicando el mismo muchacho:

Si uno es moreno es más despreciado. Tengo un hermano que es más alto que yo, y más blanco. Él tiene mucha más influencia entre los ladinos por eso. Un día fuimos juntos al grupo de aquél y me presentó. Me vieron a mí y dijeron: “no te pareces a él...”. Estaban valorando el color de la tez de uno. Lo que pasa es que con el color de la piel van juzgando a qué sociedad perteneces. Si dos muchachos van a pedir el mismo empleo, el de piel blanca siempre va a tener preferencia. Al canche siempre le da ventaja. Aunque uno tenga mejores ideas, experiencia y todo, eso no vale.

La gente tendría que tener una dosis muy alta de autoconfianza, y redes de apoyo serias, para resistir los efectos dolorosos y perjudiciales de este menosprecio racial; muchos no tienen esa suerte.

Sin embargo, sería muy precipitado entender el carácter de “*aguada*” de la cultura indígena en estos barrios pobres de Chimaltenango tan solo como resultado de las respuestas alienadas de la gente a la opresión racial. Esto eludiría el sentido en el cual la identificación con el espacio intermedio de identidad es también el resultado de una iniciativa creativa y de la agencia política. La intensa identificación grupal de Los Cholos, fortalecida por su producción cultural en estilos de canto y danza, es un ejemplo; otros, no alineados con las pandillas, con más estrategias propias para subsistir y prosperar, ilustran más el punto. Hablé con una joven mujer indígena y su madre acerca de la preferencia en el vestido, lo que continúa siendo un marcador clave de la identidad: “cuando voy a la iglesia o a alguna reunión familiar, uso ropa indígena”, explicó la joven mujer, “pero cuando voy a dar vueltas por la calle con mis amigas, prefiero los pantalones”. Su declaración evoca una tensión central (y, yo sostendría, creciente) entre la presión social racista sobre los indios para que abandonen sus ropas características, y una iniciativa creativa de parte de la juventud india para resistir ortodoxias de todos los tipos, y crear algo nuevo. Sin embargo la tensión también ha producido un área gris, donde no queda completamente claro qué está pasando; esta joven mujer, y muchos como ella en estos barrios pobres, aparentemente prefieren que así sea.

Buscando una voz representativa

El estado parece estar ausente en los barrios pobres de Chimaltenango, la tierra fértil de Los Cholos, pero las apariencias pueden ser engañosas. Estos barrios son las últimas zonas en recibir los servicios públicos, y los primeros en perderlos cuando surgen problemas —como cuando la sequía de 1998—. No disponen de espacios públicos salvo las polvorientas calles sin pavimento; incluso las escuelas tienden a ser del tipo “cooperativo”, lo que significa que los padres tienen que contribuir a su sostenimiento. El estado, ausente en la mayoría de formas, ejerce autoridad únicamente haciendo cumplir las reglas políticas y económicas básicas: los acuerdos con los propietarios de maquilas, son un buen ejemplo de ello; el bloqueo de la investigación del asesinato de un activista maya de los derechos humanos, es otro. La amenaza de la represión generalizada está siempre presente, y dada la reciente experiencia de la horrenda violencia de estado, esta amenaza no debe ser soslayada. Pero en los años recientes el empleo de la violencia de estado ha sido selectivo, y generalmente ensombrecido por el incremento dramático y profundamente preocupante de lo que es conocido como “delincuencia común”.

Dados los niveles de miseria, frustración y atrincheramiento social, la resistencia activa de los miembros de este sector intermedio es asombrosamente escasa, y mucho más individual que colectiva. En la medida que prevalecen respuestas colectivas —como en el caso de Los Cholos—, su mensaje es más un rechazo categórico a los términos convencionales de contención política, antes que una intervención política explícita de cualquier tipo. Lo que para mí es más fascinante, pero también preocupante, es el absoluto anonimato de este sector, y la absoluta ausencia de una fuerza política que los pueda “representar” —en ambos sentidos del término—.⁹ Parte de la explicación de esta ausencia yace en la nueva versión de multiculturalismo que el estado guatemalteco ha desarrollado y apoyado desde mediados de los años 90.

Quienes suscriben esta ideología del multiculturalismo hablan de los indígenas (o mayas) y ladinos; invocan los intereses de la nación guatemalteca y (por lo menos en las versiones más de izquierda) de los sectores populares; pero no tienen un lenguaje para referirse a los mestizos, o siquiera para identificar a quienes que ocupan estos espacios intermedios. Incluso en tanto esta nueva ideología del multiculturalismo hace un llamado explícito a la libre expresión

⁹ Estos dos sentidos del término “representación” son elegantemente perfilados en Spivak (1994).

de la identidad, alienta muy poco la indagación más allá de las “cuatro pueblos” (de las cuales los garífuna y xinca son una muy pequeña porción, y políticamente marginal). En ausencia de una categoría de identidad que pueda describir y proporcionar un lugar para estos “mestizos”, todos actúan como si ellos no existieran. Uno asume que la elite política guatemalteca habría estado abierta, por lo menos en teoría, a una versión de la misma fórmula ideológica aplicada en el resto de América Central y México: una ideología oficial del mestizaje que minimiza las distintas identidades y sus derechos culturales-políticos asociados, y que afirma una única identidad nacional forjada a través de la fusión de las dos principales tendencias de herencia racial-cultural. Sin embargo, por lo menos en el plano del discurso político público, esta fórmula ya no es más posible. Por un lado, el surgimiento global del multiculturalismo —la imagen de una sociedad conformada por diversos grupos, cada uno de los cuales merece reconocimiento y tiene derechos—, trabaja directamente en contra de la imagen de mezcla ambigua, inextricable, en la que descansa el mestizaje. Por otro lado, la ascendencia política del activismo por los derechos mayas ha hecho mucho más difícil para las fuerzas alineadas con el estado el reconocimiento y promoción de los mestizos.

Los intelectuales-activistas del movimiento maya, con cierta justificación, generalmente consideran a estos “mestizos” como productos de las políticas asimilacionistas de las instituciones dominantes, políticas que son los blancos de la aguerrida oposición y crítica del movimiento maya. En una de mis primeras entrevistas, recién llegado a Chimaltenango a mediados de los años 90, un líder maya lo puso muy en claro en respuesta a una pregunta general acerca de la composición demográfica de la ciudad: “la gran mayoría es indígena”, afirmó él, “pero en términos de conciencia, hay muy pocos, tal vez el cinco por ciento”. Este líder prosiguió anotando las múltiples fuerzas de cambio y su impacto sobre la cultura y la identidad indígena: desde el empleo en gran escala en las maquilas, hasta nuevos patrones de consumo global. Sus palabras y las que otros generalmente usan para describir los resultados tienen un tono negativo claro: desplazamiento, pérdida, alienación. Estos mismos intelectuales maya han sostenido, con éxito considerable, que no existe contradicción entre, por ejemplo, mantener fuertes identidades indígenas y usar computadoras, calzar zapatos Nike y conducir costosos autos. Pero para que esta muy celebrada hibridación concuerde con el movimiento maya, debería estar acompañada de una fuerte, consistente y deliberada afirmación de la identidad maya. De lo contrario, cuando el contexto son personas, especialmente personas jóvenes, que solo tienen contacto con una cultura indígena “agua-

da”, que están forjando múltiples identidades, que incluyen pero no se limitan a “lo maya”, la respuesta es muy diferente: son ignorados o desaprobados. Un difícil dilema subyace en este contraste: ¿cómo se puede criticar las facetas de estas sensibilidades mestizas que reflejan la influencia del racismo y las presiones asimilacionistas, afirmando al mismo tiempo las facetas que son creativas, centrales, e incluso potencialmente liberadoras?

Juzgando a partir de los dos barrios de Chimaltenango donde trabajé en 1998, las únicas organizaciones que muestran un interés en los pobladores mestizos son las ONG establecidas especialmente para trabajar en estas áreas. Una ONG llamada “Solidaridad con Niños y Jóvenes” (SNJ), es ilustrativa. Fundada a mediados de los años 90 con la misión de adelantar programas de educación y capacitación entre los jóvenes de los barrios pobres, los métodos de trabajo de SNJ implican la formación de grupos de jóvenes que se reúnen frecuentemente para realizar una serie de actividades centradas en la elevación de la autoestima, el fortalecimiento de un sentimiento de identidad colectiva, y la generación de alternativas a las drogas y pandillas. Últimamente la organización ha recibido un buen financiamiento, gracias al optimismo general de la época (especialmente los recientemente firmados Acuerdos de Paz), y a la gran energía de su coordinador, un ladino de Guatemala del este, llamado Gabriel. Con su actual financiamiento de USAID, SNJ ha acordado realizar un “diagnóstico” de los barrios donde estaban trabajando, una encuesta extensa, deficiente, que comienza con la pregunta básica sobre la identidad. Desconcertado por el gran número de encuestados cuyas identidades declaradas no encajaban dentro de la díada estándar ladino-indígena, y presionado por la próxima fecha límite de entrega impuesta por la agencia financiera, Gabriel me pidió ayuda. Con dos jóvenes promotores de SNJ sirviendo de guías, pasé cerca de un mes explorando estos dos barrios, documentando las condiciones de vida de sus habitantes.

Al terminar el colegio, los jóvenes de estos barrios enfrentan dos caminos principales de organización social: las pandillas y las iglesias evangélicas. Ambos ofrecen soluciones similarmente asombrosas para la multitud de problemas que encara la juventud: una gran afirmación una vez que el individuo se ha asociado y está de acuerdo con respetar ciertas normas básicas; un sentimiento de comunidad y una red de apoyo; una doctrina en la cual creer y líderes fuertes para respetar y seguir. En resumen, estos dos caminos le ofrecen a la juventud del barrio una identidad, lo cual en este contexto local termina siendo mucho más concreto y significativo que las categorías de identidad grandes y abstractas de los indígenas y ladinos.

Estas son identidades que encajan en gran medida con la imagen de un espacio intermedio —de hecho, contribuyen a constituir ese espacio—. Pero por esta misma razón, ofrecen muy poco en cuanto a un mensaje unificador. Por el contrario, su influencia se dirige hacia el conflicto interno y la fragmentación: los miembros de las pandillas critican a las autoridades, pero entre ellos también pelean incesantemente; las iglesias evangélicas proliferan y con frecuencia entran en competencia directa unas con otras. Además de estas similitudes, por supuesto, las pandillas y los evangélicos están separados por diferencias en valores y moralidad, ratificadas de manera recíproca muy profundamente —otro impulso para la fragmentación—. Organizaciones como SNJ no tienen nada serio que ofrecer frente a esta gran heterogeneidad. Gabriel y su equipo están muy ocupados cumpliendo con los compromisos mínimos adquiridos para garantizar el próximo desembolso de fondos. Para imaginar un portavoz que pudiera hablar a través de esta heterogeneidad sobre la comunalidad básica de las condiciones de vida en estos barrios, uno tendría que ver mucho más allá de los actuales horizontes políticos.

Consecuencias: ¿Un mestizaje desde abajo?

Pertenecer a Los Cholos es afirmar una identidad local específica: obedecer las normas del grupo (tales como vestimenta, líneas de autoridad), aprender prácticas culturales específicas (tales como el “mortal”), y disfrutar los beneficios de la afiliación (solidaridad, ayuda mutua, igual tratamiento). Además, convertirse en un cholo es hacer un enérgico gesto de crítica a la marginación por parte de la sociedad dominante, y es —un argumento central de este ensayo— un rechazo categórico a la ideología étnica establecida. Es como decir: no nos importa si somos indígenas o ladinos, de cualquier modo seremos igualmente marginados. En medio del gran sector de quienes ocupan estos espacios intermedios, existen muchas identidades locales específicas que no tienen nada que hacer con Los Cholos; pero bien podrían compartir la crítica difusa de Los Cholos a la sociedad dominante, así como su rechazo del binomio étnico. Más allá de esta crítica difusa, más allá de la confusión generalizada —entre los funcionarios del registro civil, los trabajadores de las ONG y similares—, ¿cuáles son las consecuencias sociales y políticas que siguen al surgimiento de este sector intermedio? Antes que brindar una respuesta definitiva a esta pregunta, planteo cuatro posibles escenarios: mantenerse en el anonimato; ensimismamiento dentro de la lógica del multiculturalismo neoliberal; articulación con un proyecto populista de derecha; y, finalmente, la generación de una visión política alternativa que denominaré “mestizaje desde abajo”.

Dado el carácter preliminar de la investigación y la relativa novedad del proceso social bajo estudio, no puedo discernir cuál escenario es el más probable. No sobra decir, mis propias simpatías políticas se vinculan con la idea de un nuevo mestizaje desde abajo.

Dado el apoyo potencial para el modelo de los “cuatro pueblos”, y el ideal de multiculturalismo asociado, no parece probable que las categorías intermedias como “cholo” o incluso “mestizo” se vayan a decantar como identidades asumidas colectivamente, o que sean reconocidas ampliamente y vistas como sujetos de derechos. Si bien es cierto que la ideología étnica establecida —“separados y desiguales”— está en decadencia, su reemplazo en ascenso transmite una imagen de grupos de identidad dispares, cada uno con su propia cultura definida y derechos asociados, cada uno disfrutando de una igualdad formal con relación a los otros. Esta ideología en ascenso —que he denominado multiculturalismo neoliberal—, deja poco espacio para la agencia “mestiza” colectiva. Esta garantizado que quienes ocupan estos espacios intermedios no tienen que pedir permiso para hablar; sin embargo, en la medida que siga faltando un portavoz, un medio para levantar la voz política colectiva, su agencia se mantendrá limitada y relativamente anónima. A mi juicio, los grandes perdedores en este escenario, además de los propios “mestizos”, son los protagonistas del movimiento maya. Una fuerte reivindicación política colectiva de parte de los “mestizos” podría incluir inevitablemente un desafío directo al persistente racismo de Guatemala, también una meta central de los activistas culturales mayas.

Un segundo escenario implica la absorción por la ideología étnica del multiculturalismo neoliberal, el mismo que ha estado en asenso con altas y bajas desde inicios de los años 90, y especialmente desde la firma de los Acuerdos de Paz de 1996. Con respecto a los derechos culturales, el multiculturalismo neoliberal emite un mensaje ambivalente: reconocimiento de los “cuatro pueblos” y sus derechos asociados, pero oposición a las demandas más amplias del movimiento maya. El multiculturalismo neoliberal avala la completa y libre expresión de la identidad maya, pero dentro de límites, sin poner en cuestión las afirmaciones básicas del sistema político económico. La gran esperanza inmersa en esta ideología étnica es que el reconocimiento de la diferencia llevaría directa y rápidamente a un principio de unidad más elevado —una remodelada nación “multiétnica” y “pluricultural” con la que todos los guatemaltecos pudieran identificarse—. Aquellos ubicados en los espacios intermedios, inclusive si carecen de reconocimiento como uno de los “cuatro pueblos”, podrían reclamar directamente los derechos ciudadanos, en virtud de su pertenencia a la nación. En este escenario, más que una aproba-

ción de parte de los “mestizos”, lo que el estado neoliberal requiere es la ausencia de poderosos contradiscursos, especialmente entre los habitantes de los barrios pobres cuyo descontento está a flor de piel y es tan inflamable. En la medida que los “mestizos” sean absorbidos dentro del proyecto del multiculturalismo neoliberal, la articulación será constantemente inestable y requerirá de la atención de dos frentes: sus identidades particulares son ignoradas y negadas, excepto en el sentido más general de pertenencia a la nación guatemalteca; sus precarias condiciones de vida material están constantemente amenazadas por el modelo económico neoliberal, el cual los hace sentir desechables y redundantes.

Por estas mismas razones, el tercer escenario parece más probable, e incluso más preocupante: los “mestizos” se pueden convertir en partidarios activos de un populismo de derecha, el cual capitaliza el profundo resentimiento hacia las elites políticas-económicas, pero se detiene claramente a cierta distancia del empoderamiento racial o de clase. La recientemente concluida administración de Alfonso Portillo (2000-2004) tiene fuertes tendencias en esta línea. En su campaña presidencial, Portillo prometió apoyar y hacer progresar los Acuerdos de Paz, pero su estrecha alianza con los sectores más recalcitrantes y brutales de las fuerzas armadas relató una historia diferente. Lo mismo sucede con su posición frente al movimiento maya: una curiosa combinación de inclusión de los intelectuales mayas claves en su gobierno (*e.g.*, Demetrio Cojtí, Virgilio Alvarado, Otilia Lux de Cojtí), con una frontal oposición a muchas de las demandas mayas más ansiadas (*e.g.*, reformas constitucionales propuestas en la “Consulta Popular”). Esta ambigüedad que rodea el compromiso de Portillo con el multiculturalismo, se extiende también al neoliberalismo. Algunas de sus políticas y buena parte de su discurso administrativo asumieron un tono decididamente anti-oligárquico, que enfureció a aquellos identificados con la clase capitalista y emocionó a muchos de los sectores populares; sin embargo, no avanzó con una sustantiva redistribución y, en definitiva, se desvió muy poco de las ortodoxias neoliberales. La mejor síntesis de la apariencia populista de Portillo se puede encontrar en una efectiva frase de campaña, la cual surgió conforme capitalizó de un colosal error político de su principal rival, el PAN. En un momento inesperado, un portavoz del PAN se refirió al FRG como el “partido de los xumos”, un término que entonces el FRG adoptó rápidamente para fustigar el apoyo de la mayoría pobre y marginada. Aparentemente, muchos mayas decidieron que si las elites del partido de gobierno menospreciaban al FRG como “xumos”, entonces su apoyo al FRG debía implicarse lógicamente. Pero el término “xumo” es ambiguo y flexible, con una connotación racial específica, combinada con un signifi-

cado más general —fuera de lugar, lumpen, desprestigiado—, precisamente las características frecuentemente asociadas con los grupos intermedios. Tal vez si la administración de Portillo no hubiera sido tan terriblemente corrupta e inepta, y tan directamente asociada con los perpetradores de los crímenes de guerra durante la década anterior, la apariencia del FRG como el “partido de los xumos” podría haber crecido capturando la imaginación y las pasiones de los grupos sociales intermedios como el de Los Cholos de Chimaltenango. Aunque actualmente en suspenso, el potencial se mantiene, ahora que una arquetípica administración neoliberal multicultural está nuevamente en el timón.

Finalmente, está el escenario más alentador; emerge de la posibilidad de que aquellos que habitan estos espacios intermedios puedan encontrar y forjar una voz colectiva política propia. Una característica contundente del momento actual es que ninguna fuerza política establecida haya avanzado en la aspiración a jugar ese rol. En ausencia de un discurso oficial de mestizaje, surgen posibilidades para un “mestizaje desde abajo”, con potencial para movilizar sin tener que homogeneizar, para desafiar al racismo y la marginación económica sin tener que fijar sus fronteras ni empeñar una lealtad a una identidad colectiva dada y a políticas asociadas. Este escenario es profundamente atractivo y, al mismo tiempo, altamente contradictorio; para que pueda materializarse su potencial, deberían ser encaradas por lo menos las más serias de sus contradicciones. La característica que identifica a estos grupos sociales intermedios es su rechazo a las dadas de identidad, la insistencia en formas de identificación más locales y múltiples. ¿De qué manera una sumatoria de gente, posicionada de esta forma, moviliza el poder político necesario para efectuar el cambio, sin encontrar un portavoz, forjar una voz colectiva y afirmar una identidad de grupo mínimamente homogénea? Esta pregunta evoca la famosa frase de los años 1920 de José Carlos Mariátegui: “los indígenas del Perú esperan su Lenin”. El ímpetu original de este ensayo ha sido imaginar el “Lenin” que Los Cholos de Chimaltenango podrían esperar, una sumamente improbable colección de cualidades: él o ella debería usar su característica “ropa tumbada”; debería “*mortalear*” con el gracioso carisma de Jonny y Chino; debería participar plenamente de los patrones globales de consumo, a la vez que afirmar una identidad diferente; y, lo más importante, debería haber encontrado una forma de cultivar expresiones creativas de rebelión frente a la injusticia, a la vez que evitar las ortodoxias políticas de identidad que Los Cholos tan obstinadamente rechazan.

Bibliografía citada

- ADAMS, Richard N.
 1956 "La ladinización en Guatemala". En: *Integración social en Guatemala*. Vol. III. SISG, ed. pp. 213-244. Guatemala: Seminario de Integración Social Guatemalteca.
 1994 "Guatemalan Ladinization and History". *The Americas* 50(4):527-543.
- ALBRO, Robert
 2000 "The Populist Chola: Cultural Mediation and the Political Imagination in Quillacollo, Bolivia". *Journal of Latin American Anthropology* 5(2):30-88.
- CASAUS ARZÚ, Marta Elena
 1991 *Linaje y racismo*. San José: FLACSO.
- GILROY, Paul
 1987 *'There Ain't No Black in the Union Jack'. The Cultural Politics of Race and Nation*. Londres: Hutchinson.
- GUZMAN BOCKLER, Carlos y Jean-Loup HERBERT
 1971 *Guatemala: Una interpretación histórica social*. México: Siglo XXI.
- HALL, Stuart
 1996 "The Question of Cultural Identity". En: Stuart Hall et al. (eds.), *Modernity. An introduction to modern societies*, pp. 596-632. Oxford: Blackwell.
- MARTÍNEZ Peláez, Severo
 1971 *La Patria del Criollo*. Guatemala: EDUCA.
- OMI, Michael y Howard WINANT
 1987 *Racial Formation in the United States*. New York: Routledge.
- QUIJANO, Aníbal
 1980 *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Lima: Mosca Azul.
- SCHIRMER, Jennifer
 1998 *The Guatemalan Military Project. A Violence called Democracy*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- SMITH, Carol A.

- 1995 "Race-Class-Gender Ideology in Guatemala: Modern and Anti-Modern Forms". *Comparative Study of Society and History* 37(4):723-749.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty
1994 "Can the Subaltern Speak?" En: P. Williams y L. Chrisman, (eds.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, pp. 66-111. New York: Columbia University Press.
- TARACENA ARRIOLA, Arturo
2002 *Etnicidad, estado y nación en Guatemala, 1808-1944*. Guatemala: Nawal Wuj.
- WILLIAMS, Brackette
1989 "A Class Act: Anthropology and the race to nation across ethnic terrain". *Annual Review of Anthropology* 18:401-44.
1991 *Stains on my name, war in my veins: Guyana and the politics of cultural struggle*. Durham: Duke University Press.

El criollo y el mestizo. Del sustantivo al adjetivo: categorías de apariencia y de pertenencia en la Colombia de ayer y de hoy

Anne-Marie Losonczy

Si la utilización del término *criollo* se encuentra en todos los países de la América hispanohablante y lusófona, su campo semántico y sus contextos socio-políticos de aplicación cambian, no solamente de un país al otro, sino al interior de una misma sociedad obedeciendo a los cambios históricos y a los puntos de vista de los actores sociales. En todo caso, esos usos y contextos apenas coinciden con aquellos que recubren el término *créole* en francés, particularmente en sus más recientes despliegues dentro de los discursos literarios e identitarios de los territorios de ultramar (colonias) de Francia.

El presente texto busca explorar la semántica social, racial y política de la utilización intelectual y popular del los términos “criollo” y “mestizo” en Colombia, a través de tres situaciones. En primer lugar, la consolidación de la sociedad colonial de la Nueva Granada (siglo XVII), con su sistema de castas socio-raciales y la rápida emergencia de una población surgida de múltiples mestizajes entre indios, descendientes de africanos y europeos. Luego, la sociedad republicana del siglo XIX, resultado de las guerras bolivarianas, comprometida en un proceso continuo de recategorización de su heterogénea población con miras a crear el “colombiano”, figura de ciudadano genérico de una nación en construcción que se asume “mestiza”. Por último, serán analizados los entrecruzamientos complejos entre diversos tipos de categorías intelectuales y populares de los grupos étnicos, regionales y sociales, dentro del contexto de la nueva auto-definición del Estado colombiano posterior a la Constitución de 1991, que lo declara “multi-étnico” y “pluri-cultural”.

La conquista y la colonización de las Américas creó, entre la violencia y el caos, un Nuevo Mundo inédito en donde dos poblaciones

inauguran unas relaciones marcadas por la heterogeneidad y la desigualdad: los conquistadores-colonizadores y los grupos indígenas autóctonos. La multiplicidad territorial, cultural y religiosa de estos últimos es reconfigurada por la lógica colonizadora de las autoridades españolas como figuras tributarias obligadas a pagar, fuerza de trabajo que se debe movilizar, paganos que corresponde evangelizar y grupos diseminados y en fuga que hay que desplazar, concentrar y restringir, dentro del doble interés de separarlos de los españoles y de reducir su dispersión y su multiplicidad. La importación, desde el siglo XVI, de esclavos africanos para las zonas rurales de plantaciones, de ganadería, de extracción de minerales y para las esferas de servicio en las ciudades coloniales, amplía la heterogeneidad social y fenotípica, y diversifica aún más las configuraciones económicas, demográficas y sociales de las colonias americanas.

Como constata Grusinski (1988: 8), la mirada colonial es contadora de cuerpos, almas y bienes, animada por la voluntad de influencia y de control, que restringe, clasifica, asigna, vigila y modifica las territorialidades, identidades y modos de vida. Las categorizaciones jurídicas socio-raciales constituyen una pieza maestra de esta estrategia, pero la realidad social colonial se forjará dentro de la separación con una práctica social que desborda, flexibiliza, niega y redefine los límites fijados por las categorías. Sin embargo, el polo racial, social y cultural ideal típico de referencia y de legitimidad de clasificación identitaria de los otros permanece siempre encarnado por el núcleo de los primeros españoles y de sus descendientes.

Así, para la Nueva Granada, de la cual es fruto Colombia, el siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII constituyeron un período agitado de recomposición social que nace de los contactos violentos entre sociedades indígenas y conquistadoras, a las cuales se añaden rápidamente los colonos españoles de orígenes regionales diversos, los funcionarios de la Corona, y los misioneros. Este grupo, así diversificado, se encuentra frente a una población indígena que, estimada entre dos o tres millones en el momento de la conquista, disminuye rápidamente, tanto por una brutal caída demográfica debido a las epidemias como por los efectos de la evangelización y el mestizaje que separa a una parte de ellos de sus grupos y territorios para convertirlos en ciudadanos o pequeños agricultores mestizos. Desde 1530, la importación de esclavos africanos generó concentraciones de mano de obra servil dentro de las minas de oro, las plantaciones, las haciendas ganaderas y el transporte fluvial, sobre la costa caribe, la costa del pacífico y los valles interandinos de la Colombia occidental; mientras que en el centro andino y las regiones foresta-

les de la Amazonía y del Orinoco la esclavitud negra fue poco utilizada. La Leyes de las Indias, promulgadas en 1542, dictaron un arsenal de medidas jurídicas inspiradas en un paternalismo protector hacia los indígenas: ellas promueven el reagrupamiento residencial de estos últimos bajo el sistema de obligación tributaria y su “protección” contra los colonos blancos y mestizos, prohibiendo el matrimonio con ellos y la instalación de no indios dentro de sus pueblos. Este estatuto, segregacionista pero protector, contrasta fuertemente con el que tiene el negro esclavo y liberto: el primero, “bien mueble” de su propietario, incurre en muy graves sanciones en caso de cimarronaje o de complicidad de cimarronaje, el segundo se ve impedido de salir por la tarde, de llevar armas, de dedicarse al comercio o de aproximarse a los indios.

Estatus y apariencias: grupos y castas

Gracias al desequilibrio del *sex-ratio* en los grupos de conquistadores y colonos y en el de los esclavos, a favor de los hombres, el mestizaje entre los tres componentes de la población colonial (negros, indígenas y blancos) fue precoz y continuo (Wade 1997: 58). La legislación colonial confirió estatus diferenciados a los frutos de estas uniones: así, el hijo de una madre indígena nacía libre, mientras que el de una madre esclava conservaría la condición de ésta. No obstante, en la práctica, las manumisiones de los niños y las concubinas son frecuentes, y dentro de las ciudades, las congregaciones religiosas alrededor de un santo o de una virgen, al igual que las “naciones”, organizaciones festivas y de ayuda mutua para los esclavos, a menudo promovidas por los misioneros, organizaron cajas de rescate para comprar la libertad de sus miembros.

El término *criollo*, surgido del lenguaje de los ganaderos y que significaba “domesticado”, emerge gracias al cruce de términos sociales y jurídicos de clasificación de las personas. Desde un comienzo polisémico, designa originariamente a los esclavos, después a los blancos nacidos en suelo americano. En su campo semántico se entretajan varios referentes: uno a la vez genealógico y territorial que tiene origen externo (africano o español); otro doble referente racial (blanco y negro); y uno religioso, la pertenencia al cristianismo. El todo se articula alrededor de la autoctonía del individuo y de sus descendientes. Término distintivo, en relación a los esclavos nacidos en África, a los paganos y no hispanohablantes, llamados bozales (término de la crianza de ganado “en bruto, sin domesticar”), y a los españoles nacidos en la península recientemente llegados. “Criollo” connota también la figura de una nueva autoctonía, opuesta a aquella de los indios, pre-colonial. La polisemia de esta categoría

autoriza un ‘estiramiento’ progresivo hacia el polo blanco, provocando ambigüedades en su manejo social. Los diversos cruces fenotípicos de los mestizajes en toda dirección (negros, blancos, indígenas, mestizos, mulatos, zambos) y la emergencia de un nuevo estatus social, por la libertad recibida o conseguida de los esclavos, la urbanización de los indígenas, la manipulación de la genealogía y las adquisiciones culturales y económicas, hicieron aparecer nuevos actores sociales intersticiales. Con el paso del tiempo, los cambios en la composición demográfica de las diversas regiones y en los diferentes niveles de control que ejercen el centro colonial, la metrópoli, y la práctica evangelizadora, la categoría *criollo* pasa a ser lo que está en juego en una doble estrategia: por una parte, la de un grupo blanco autóctono que se distingue tanto de los metropolitanos como de los otros componentes de la población, y por otro lado, la de aquellos grupos intermediarios que intentan asimilarse a los primeros.

Hacia finales del siglo XVII se cristalizó aquello que los historiadores llaman “sociedad de castas”, es decir, grupos socio-raciales muy diferenciados, poseedores de un estatus jurídico y ocupacional, con derechos específicos y una conciencia del cuerpo ligado a la ascendencia, mezclada o no, y visible por el fenotipo (Jaramillo Uribe 1968: 89). En la Nueva Granada, la casta llamada “libres de color” designa, por un lado, al grupo socio-racial fruto de mezclas: mestizo (blanco/indio), zambo (negro/indio), mulato (blanco/negro), pardo (mulato/negro), subcategorías fenotípicas de los ‘libres de color’ con variantes regionales diversificadas, y por otro al grupo de negros libres que se encuentra igualmente aquí incluido. Según un censo de 1778 (citado por Jaramillo Uribe 1968: 102) la población de la Nueva Granada, de 826.000 habitantes en total, se distribuía entre 227.000 blancos, 136.000 indios, 44.000 esclavos y 368.000 “libres de color”. Esta categoría engloba en un solo un criterio jurídico una enorme variedad unificándola mediante un criterio fenotípico, el color, de enorme diversidad en los cuerpos visibles. Estos son interpretados genealógicamente tanto por ascendencia racial como por herencia de estatus social.

Para la última década del siglo XVIII, este grupo heterogéneo, mayoritario en la población global, se encuentra frente a otros tres grupos constituidos. El de los blancos, atravesado por importantes diferencias internas, en términos de ascendencia y de estatus: los descendientes de los conquistadores en la cima de la pirámide social, ven sus privilegios disputados por los funcionarios y dignatarios religiosos españoles venidos de la metrópoli. Los colonos de origen metropolitano de ascendencia social y regional variada, generalmente

debajo de los primeros, ocupan estatus económicos diversos, en zonas rurales y urbanas, al igual que los extranjeros venidos de otras colonias o países europeos, entre los cuales una franja está compuesta de trásfugas: judíos no conversos, libre pensadores, jugadores endeudados, prostitutas, delincuentes y marginados. Estos últimos, blancos fugitivos, se unieron a los cimarrones y a los indios que evadían los pueblos tributarios, estableciéndose en zonas de refugio, lejos del control colonial sobre la costa caribe y del pacífico y en los bosques tropicales (Uribe 2000: 460). Así es que se les cataloga como “libre de color”.

Los grupos clasificados dentro de la categoría jurídica “indios” son igualmente diversificados por criterios más bien culturales, sociales y territoriales, que fenotípicos. Así, los indígenas cristianizados, hispanohablantes, tributarios y reagrupados en pueblos separados, designados por el término *ladinos*, ocupan masivamente las montañas centrales alrededor de Bogotá, mientras que los indios llamados *bravos* (salvajes), lejos del control tributario y evangelizador de la autoridad colonial, se encuentran dispersos en las zonas bajas de la cuenca del Amazonas, del Orinoco y en la región del Chocó, zonas periféricas. Los esclavos de origen africano se concentran en las regiones en donde la movilización de la fuerza de trabajo indígena es problemática: en las minas de oro del litoral Pacífico, en el sur del Cauca, alrededor de Antioquia y sobre la costa caribe, particularmente en la zona de Cartagena. La continua llegada de nuevos esclavos reproduce un grupo llamado *negro bozal* (salvaje, primitivo), categoría sociocultural opuesta a aquella de *negro criollo* que incluye a los esclavos nacidos en el país, hispanohablantes y un poco evangelizados, y a aquella del *cimarrón esclavo fugitivo* representado en el imaginario colonial y perseguido en tanto figura animalizada y vuelta al estado salvaje.

De esta manera, las prácticas de fuga, el mestizaje biológico, así como la manumisión, la compra de la libertad, la hispanización cultural y la cristianización carcomen permanentemente los límites jurídicos y territoriales de estos grupos, creando mercado identitario que aumenta y diversifica los rangos de los “libres de color”, cuya creciente diversidad fenotípica abre espacios para estrategias de ascenso social hacia la cúspide blanca, mediante negociaciones de estatus social, procesos de enriquecimiento económico o de escolarización, donde el fenotipo, lejos de constituir el único referente, se torna cada vez más ambiguo (Morner 1967: 92-95).

Las últimas décadas del siglo XVIII en las regiones centrales y occidentales de la Nueva Granada son el escenario de incesantes y

violentas disputas jurídicas, que giran alrededor de la adquisición del estatus de blanco-*criollo*. Este periodo constituye el último momento en donde la elite “criolla” y los españoles venidos de la metrópoli, unidos por su estatus de “blancos”, se alían para defender su linaje y sus privilegios contra el asalto de los “libres de color”, mestizos y mulatos. El “certificado de pureza de sangre” otorgado por la Real Audiencia se convierte a la vez en arma de competencia social, de reclasificación y de reafirmación de las fronteras del grupo blanco. Aquéllos que ocupan la casta de los “libres de color” tienen un doble interés en este juego. Por una parte, se trata de poder abandonar las ocupaciones de artesano, profesor de escuela o de cirujano, que condicionan su estatus socio-racial, para acceder a la burocracia (consejeros, capitanes de guerra, escribanos públicos y contadores) a las órdenes religiosas y a las milicias. De otro lado, el certificado de pureza de sangre permite impugnar la discriminación matrimonial, accediendo a uniones con mujeres blancas de la elite (Jaramillo 1968: 181-182).

Este inmenso movimiento de reclasificación socio-racial activa y tensiona todas las subcategorías clasificatorias. Los procedimientos jurídicos se apoyan sobre testimonios pedidos a los protectores, y usualmente las acusaciones son reenviadas al acusador □movilizando la subcategoría de mulato pues el ancestro negro estaba más estigmatizado que el ancestro indígena□. Los documentos dan testimonio de la feroz violencia de los litigios entre mestizos. Estos invocan de vez en cuando a sus ascendientes indígenas “aristocráticos” (caciques y dignatarios) y a los blancos *criollos*, cuyos fenotipos son cada vez más cercanos a los suyos. Pero paralelamente, los indígenas “ladinos” alegan ascendencia blanca para obtener el estatus de mestizos, lo que los dispensa de tributar y les permite establecerse en la ciudad. Los mulatos alegan sus estudios religiosos y sus bienes para ser reclasificados como “blancos criollos”.

Finalmente, en la fase consolidada y ya decadente de la sociedad colonial, *criollo* es una categoría codiciada de ascendencia y de autoctonía, cuya dimensión genealógica y fenotípica es fluida dada la importancia tanto del mestizaje biológico como del socio-cultural. Esta incertidumbre fenotípica que se presta tanto a las estrategias de compartimentación de la elite como a la movilidad de los subordinados, refuerza la importancia de la autoctonía del término y consolida el significado que se enfatiza la competencia cultural, administrativa y religiosa del *criollo* posibilitando la emergencia de la figura del “instruido” como criterio central de su definición. Paralelamente, en este momento histórico de intensa reclasificación socio-racial □que precede los movimientos de independencia□ se es-

tablece la jerarquía entre el mestizo y el mulato, dos subcategorías de los “libres de color”: el primero vale más que el segundo. Igualmente, se escinde en dos la figura del mestizo: el mestizo rural, agricultor, cristianizado pero poco educado, y el mestizo urbano, letrado, con piel más clara, y reclamándose de ancestros indígenas aristocráticos. Esta escisión jerárquica de la figura del mestizo, más o menos cercana a la del *criollo*, jugará un rol importante en el siglo XIX, al interior de los varios intentos de formulación de una nueva identidad nacional alrededor del mestizaje.

La independencia: del proyecto político *criollo* a la nación mestiza

El movimiento de independencia bolivariano, a comienzos del siglo XIX, se construyó alrededor de la oposición entre la figura del autóctono y la del usurpador metropolitano español, considerado como extranjero. El núcleo político y militar del movimiento estaba constituido por instruidos y militares que hicieron de su identidad socio-racial de *criollos* una identidad política de oposición a la metrópoli. Bajo la influencia de la Ilustración, una corriente política independentista y constitucionalista aboga por la extensión de esta identidad política *criolla* a todos los actores militares de la guerra, indios y mestizos, urbanos y rurales, negros y mulatos libres. Sin embargo las diferencias de perfil demográfico, la compartimentación económica y social de las sociedades regionales, y las diferencias entre las elites cultas no permitieron que esta definición de *criollo* penetrara en la cultura política de las regiones. De igual manera, los esclavos, liberados luego de las acciones militares, quedaron fuera de la definición de criollo (Tirado Mejía 1984). Paralelamente, en las franjas selváticas y costeras del nuevo territorio nacional □ que constituyen casi la mitad □ subsistían grupos indígenas dispersos, poco hispanizados y poco cristianizados así como también grupos rurales negros autónomos viviendo en aislamiento.

Las elites políticas e intelectuales, creadoras y protagonistas de la nueva identidad criolla, son las portadoras de un nacionalismo que, como afirma Anderson (1983: 50), no se apoya en la entrada en la escena política de grupos subordinados y homogeneizados como clase social por la industrialización. A partir de 1830 existe en Colombia un consenso bastante general acerca de la supresión de la esclavitud y de los títulos nobiliarios. Es también consensual el pensamiento liberal venido de Francia, de Inglaterra y de Estados Unidos y las ideas de independencia nacional, el progreso, y la educa-

ción. Pero además el nuevo nacionalismo busca asegurar su originalidad en la escena internacional y crear cohesión política y cultural al interior del país. Esta construcción exige negociar el carácter racialmente heterogéneo de la población y las connotaciones de blanquitud ligadas a las ideas y prácticas del progreso y la modernización.

A partir de entonces, en América Latina la necesidad de crear un “pueblo” unificado que asegure la soberanía de la República toma dos caminos ‘mestizos’ según la demografía nacional: por un lado la celebración del origen indígena como fuente de identidad como en México y Perú y por otro la de la creación de un nuevo nosotros “*criollo*”.

En Colombia, la cristalización del bipartidismo entre conservadores y liberales produce varias imágenes del mestizaje como base del proyecto nacional. La primera, producida por los conservadores de la Regeneración al final del siglo XIX, acentúa el rol del elemento blanco a través de la valorización de la herencia lingüística, cultural, religiosa y racial española. El aspecto indígena se inscribe bajo la figura legendaria de caciques y señores chibcha y muisca, los cacicazgos o señoríos de las altas mesetas centrales del país: un pasado glorioso pero consumado. El componente negro del mestizaje aparece como materia prima que se debe blanquear, sin ningún contenido cultural o simbólico integrable en la construcción del pasado nacional. El proyecto de una “nación mestiza” (Wade 1997: 40-42) presenta a la vez un origen y una identidad singulares en relación a Europa, y un proceso inevitable que apunta al blanqueamiento progresivo de la población en términos raciales, culturales y religiosos, hasta llegar a la desaparición de los grupos negros e indígenas no mezclados. Esta transformación colectiva hacia el mestizo blanqueado y la persistencia de una terminología abundante en categorías fenotípicas refleja la institucionalización de la mezcla racial, y el vigor de las tres categorías que la enmarcan: negro, blanco, indio. Si el mestizaje ofrece un gran potencial de negociación y manipulación permitiendo la movilidad entre identidades socio-raciales, estas tres categorías subsisten como marcas identitarias poderosas, que pueden ser atribuidas a los grupos y a las personas, o reivindicadas por ellos (Sanjek 1971). Desde la república y la construcción de la Nación, el mestizaje deja de ser representado como una combinación aleatoria de individuos, para ser una mezcla de dos o tres “razas” naturalizadas como singulares y jerárquicamente organizadas. La versión conservadora inscribe la independencia política en la continuidad cultural hispánica y reemplaza la jerarquía de las ascendencias y los estatus inscrita en las leyes coloniales por una jerarquía cultural y fenotípica sostenida en un ideal nacional de progreso, ex-

pulsando a los confines culturales, jurídicos y territoriales de la nación y de la nacionalidad a los grupos indígenas y negros “atrasados”, aislados en las regiones costeras y silvestres del país. Esta visión de la nación escinde nuevamente el campo de lo *criollo* en dos figuras jerarquizadas: el mestizo, el pequeño agricultor y artesano andino, cultural y fenotípicamente subordinado, y el *criollo*, la elite urbana, en comerciante, propietario e intelectual de piel clara.

La segunda corriente, vencida por la primera, reagrupa a los liberales, lectores de Lamartine y de Víctor Hugo, proclives a la idea de una ciudadanía sobre la base de la igualdad jurídica y que promueve la noción de un mestizaje sin polo blanco, rechazando la consideración de los colores y de los fenotipos como referentes sociales. Su influencia se hizo sentir en una corriente literaria de inspiración europea que construyó nuevas figuras de oprimidos: aquellas de los miserables urbanos, mendigos, huérfanos, mujeres desdichadas, campesinos sin tierra; todos unidos por la pobreza y sin marca racial. Paralelamente nace otra corriente literaria, el *criollismo* que describe costumbres y modos de vida rurales de las regiones andinas centrales, exaltando las especificidades locales y regionales. Esta corriente produce una inflexión del campo semántico del término *criollo*, de lo político y socio-racial hacia la cultura local y regionalista, en un intento de reinterpretar jerárquicamente la heterogeneidad regional seleccionando elementos culturales como marcadores de autoctoneidad y así crear rasgos centrales del mestizaje. De esta literatura surge el mestizo andino, sinónimo de colombianidad cultural y rural, se convierte en emblema de lo “popular” nacional.

El fin del siglo XIX marca la victoria del conservadurismo político, cuya corriente “regeneracionista” impone la constitución de 1886 que regirá la República hasta 1991. Esta consagra el concordato entre el Estado y la Iglesia católica, que se ve así investida de la gestión política, cultural y educativa de amplios territorios selváticos y costeros del país, encargada también de la “inserción a la vida civil” de los “indios salvajes” con estatus de menores legales bajo la tutela de las misiones. En el corazón de la nación se inscribe una polarización legal entre una población compuesta de *criollos* y de mestizos progresivamente colombianizados, que será regida por las leyes de la República; otra, legalmente menor, bajo la tutela de la Iglesia; y finalmente una tercera, los esclavos libertos, ignorados por la ley y viviendo en los confines de la República. El lema de la nueva “Academia Colombiana de la Lengua” anuncia a la Nación como “Una sola lengua, una sola raza, un solo Dios” (citado por Arocha 1993: 500).

Por otro lado, el fin de siglo consagra la separación de lo político y lo constitucional. En primer lugar, el modelo centralizador y unificador de la constitución se ve contrarrestado por separación política bipolar del país. El partido conservador y el partido liberal extienden clientelismos hasta el corazón de las familias rurales andinas, creando dos redes de lealtad monolíticas y antagónicas, movilizadas por los dirigentes durante los episodios de violencia que caracteriza la historia del país hasta hoy. Por otro lado, la realidad demográfica y territorial del país, caracterizada por la fragmentación, el aislamiento, la autonomía la poca integración política y geográfica de las regiones contribuye a la fragmentación de la constitucionalidad central. La fragmentación económica y demográfica de la Nueva Granada en regiones heterogéneas ha sobrevivido largamente a la independencia del país, entronizando ya sea a las oligarquías regionales, o a los grupos comunitarios rurales aislados y autárquicos, escapando a toda autoridad supra-local. La división bipartidista ha impedido el surgimiento de una elite nacional unificada poseedora de los medios para controlar el conjunto del país; regionalismo económico y político y redes de clientela bipartidistas enfrentadas se alimentan mutuamente para impedir la extensión y unificación de un proyecto nacional y la emergencia de un pueblo homogeneizado como sujeto político, soporte de la nación (Tirado Mejía 1984: 346-347).

A esta división corresponde lo que Wade (1997: 88-91) llama "regionalización de raza". Las tres grandes unidades topográficas del país □ los valles y cordilleras andinas, las costas del Pacífico y Caribe, y los llanos y bosques de la cuenca amazónica y del Orinoco □ han estado marcadas por la presencia y el peso demográficos de diversos grupos socio-raciales. Las regiones centrales andinas se caracterizan como blancas-mestizas, con un mestizaje intenso y continuo entre indígenas y blancos. Sobre la costa del Pacífico, aislada del centro, prima la población negra, mientras que en la costa caribe se desarrolla una mezcla triétnica entre familias blancas dominantes, esclavos rurales negros e indígenas poco mestizados (o con poco mestizaje). Los territorios amazónicos, durante mucho tiempo aislados y autárquicos, permanecen marcados por la predominancia de poblaciones indígenas dispersas. Las diferentes figuras de esta jerarquía socio-racial y de mestizaje sobreviven por largo tiempo al fin de la Colonia. Su perpetuación en el aislamiento regional consolidada, a su vez, la construcción de una ideología nacional alrededor de un modelo cultural, territorial y político restringido.

En efecto, la lectura de manuales de historia y de algunos documentos políticos de los últimos cien años (Triana 1987) permite constatar que en Colombia, el territorio de pertenencia política no

coincide necesariamente con las fronteras legales del Estado (ver Losonczy y Zemleni 1991). La ideología patriótica colombiana ha marcado ese territorio como siendo más reducido que el del Estado, al cual ha sido simbólicamente amputado de la región amazónica, la costa del Pacífico y una parte de las tierras bajas del oriente □zonas selváticas y pantanosas pobladas por grupos indígenas y negros□. Si en 1824 un decreto de la joven República referente a “la evangelización y la pacificación de las tribus indígenas” hablaba de “países limítrofes”, refiriéndose a la Amazonía, al Orinoco y a la península de la Guajira, que son parte del territorio del Estado colombiano, la ausencia casi total en esas regiones de instituciones nacionales como la alcaldía, la policía y el ejército, y su estatus de “intendencia” (en vez de “departamento” como en el interior del país) marca una obvia continuidad histórica en la reducción simbólica y pragmática del territorio patriótico. Paralelamente, la auto-representación de la identidad nacional se encuentra □hasta la nueva Constitución votada en 1991□ centrada en las regiones centrales andinas del país: es su historia la que exclusivamente se considera como la historia de Colombia, son sus características culturales las que emblematicaban los símbolos nacionales, y son de ellas que son originarios todos los políticos de talla nacional de la época republicana.

Estas regiones se han vuelto el anclaje político y cultural de la nacionalización de la figura del *criollo*. El mestizaje de esas regiones ha constituido la base fenotípica emblemática del “colombiano” rural y urbano. La representación subyacente del mestizaje es aquella de un blanqueamiento fenotípico y cultural homogeneizante nos devuelve al tiempo de los orígenes, a la colombianidad criolla como identidad hispano-andina nacional. También, los términos “mestizo” y “mestizaje” dejaron de ser lenguaje de los defensores políticos y de los intelectuales constructores de la ideología nacional republicana. El *criollo*, sinónimo de colombiano emblemático, se desliga del mestizo engulléndolo.

Si embargo, la cuestión del mestizaje será reformulada por una corriente de pensamiento opuesta, animada por sociólogos, antropólogos e historiadores, a partir de los años cincuenta. Manuel Zapata Olivella, escritor, etnólogo y pensador negro de la costa atlántica es uno de sus más típicos representantes. En su obra “El hombre colombiano” (1974), concibe el mestizaje como “fusión triétnica”, proceso biológico, y sobre todo cultural, de aculturación y de sincretismos recíprocos continuos entre todos los componentes de la población. Esta fusión es vista como el núcleo histórico y actual de la identidad colombiana, reserva de singularidad cultural nacional. Su concepción hace coincidir “mestizo” y “criollo” en el

“colombiano”: revaloriza el aporte cultural negro e indio, y explica la diversidad de perfiles culturales africanos, indígenas y españoles. Lejos de un anclaje fenotípico del mestizaje, afirma la presencia actual y futura en la “colombianidad” cultural y en cada colombiano de una cultura sincrética, englobando a toda la población del país.

Esta concepción inclusiva, humanista y culturalista del mestizaje como identidad criolla colombiana, extendida a todos los grupos y territorios nacionales, encuentra poca resonancia política, tanto en el espacio oficial como en el de los movimientos sociales contestatarios de los años sesenta surgidos de la larga guerra civil llamada “La Violencia” (1949-1961) que regía las relaciones entre los partidos tradicionales apoyados sobre sus redes clientelistas regionales por la hegemonía política. Esos grupos, que a menudo pasaron a la lucha armada, centraron su trabajo ideológico en el terreno rural alrededor de la noción de “comunidad” (Losonczy 2003: 182), en momentos en los que se hizo evidente la crisis de legitimidad y gobernabilidad, cada vez más palpable en la esfera del Estado, maltrato por la persistencia de los grupos insurgentes armados en numerosas regiones de la periferia geográfica e institucional del país. En estas últimas, para numerosos grupos indígenas, después negros, el movimiento contestatario comunitarista suscita y enmarca las reivindicaciones territoriales y culturales que se formulan en términos de identidad étnica diferencial.

Del mestizo al colono, del *criollo* al colombiano

Como instrumento para extender la legitimidad del Estado y para ratificar la reconfiguración del espacio político nacional, la nueva Constitución de 1991 rompe con la tradición republicana secular y define al Estado como “multicultural y pluri-étnico”. Así perfila un estatuto legal para las minorías étnicas indígenas y negras y crea un nuevo sujeto de derecho colectivo, que complementa (¡y contrasta!) con el sujeto individual que es el “ciudadano colombiano”. Inspirado en un modelo ruralista y comunitario el nuevo sujeto es definido por un anclaje territorial “ancestral” delimitado y por derechos colectivos, culturales y políticos que lo ligan al territorio, y que se pone manifiesta en las denominaciones legales de los grupos, “ley de las comunidades negras”, “comunidades étnicas indígenas”. Esta nueva figura jurídica repolariza el campo social de las posiciones y definiciones identitarias allí comprendidas para los indígenas y negros que viven en las ciudades.

La inmensa movilización y la reorganización identitaria que han resultado de la nueva constitución ha hecho emerger nuevos actores sociales y políticos encargados del control y de la puesta en marcha de la política étnica y multicultural: comunidades, espacio urbano, regional y nacional, líderes étnicos locales y regionales, asesores universitarios, juristas y militantes, activistas culturales urbanos, miembros de ONG, funcionarios nacionales y religiosos. Son ellos quienes dan forma y discurso a la visibilidad cultural y política de los grupos ignorados hasta este momento. Son también promotores de un nuevo lenguaje a la vez administrativo, militante y mediático utilizado para la recomposición territorial e identitaria de la población. Términos como “saneamiento de resguardos” y “reubicación de colonos” designan las etapas de una política orientada a hacer coincidir un territorio con un grupo étnico reconocido y con los límites lingüísticos, culturales e identitarios de ese grupo, separándolo de los habitantes recientes (o antiguos) instalados en el mismo territorio pero que no tienen identidad étnica distintiva. Lo simbólico del término “saneamiento”, designando el proceso de purificación territorial y cultural de un sujeto jurídico y político definido por criterios étnicos, califica como negativa la mezcla, lo mestizo, lo interétnico, y simplifica la multiplicidad de situaciones de co-existencia entre grupos mestizos diversos en una descripción implícita de perjuicio. Esta terminología opone un sujeto colectivo culturalmente purificado y homogéneo a sujetos individuales dispersos: los agricultores mestizos sin identidad étnica distintiva, habitantes de estos territorios y vecinos limítrofes, son reclasificados en la categoría “colonos” sin la autoctonía demandada por la nueva legitimidad de ocupación del territorio. Este proceso de reclasificación identitaria produce una nueva visibilidad política y cultural sobre la escena nacional e internacional para grupos indígenas y negros anteriormente invisibles: su correlato es la desaparición del “mestizo” y del “criollo”, fundidos, el primero en la categoría de colono, y el segundo en la de pertenencia regional.

Por otra parte, el carácter rural, aislado y local del nuevo cuadro jurídico nacional multicultural casi no modifica las identidades regionales que siguen estando fuertemente diferenciadas. Así mismo, lo rural es desbordado por las poblaciones de origen negro e indígena que la incesante violencia armada, multiforme en numerosas regiones, empuja desde hace decenios hacia el refugio en las ciudades y que son los crisoles donde se elaboran nuevas referencias identitarias. Estas mezclan la influencia del nuevo multiculturalismo oficial y del modelo regional propio con imágenes de identidades transnacionales y transcontinentales. La “negritud”, “indianidad”, “afro-descendencia”, “caribeño” son las designaciones contemporá-

neas más comunes, forjadas en reagrupamientos y redes que conectan criterios estéticos y culturales normativos de apariencias y facultades corporales, gestuales y artísticas (peinado, coreografía, música, vestimenta) que escenifican y marcan identidades en los medios urbanos. Estas prácticas aparecen poco territorializadas y emancipadas de los elementos simbólicos y culturales tradicionales de las sociedades locales indígenas y afro-americanas. En vez del territorio y de la tradición, utilizan el cuerpo como lugar de la diferencia visible, creando competencias y apariencias culturales cuya difusión y circulación transnacional y con frecuencia transcontinental se apoyan sobre redes informales de grupos móviles y provisorios. Así, las ciudades pasan a ser los más altos lugares de la coexistencia, y de la reelaboración institucional y contextual de referentes identitarios corporeizados, regionales, etnicizantes, y nacionales.

En este contexto, el término “mestizo” regresa al vocabulario de observadores, de analistas académicos, de publicistas, para calificar fenómenos artísticos, culinarios, estéticos y prácticas culturales esencialmente urbanas, percibidas como renovadoras, movilizandolas y mezclando referencias y elementos culturales prestados de tradiciones diversas, nacionales o extranjeras. Es en las regiones, en las ciudades y capitales regionales, y a partir de su espacio urbano e institucional donde se elaboran y se difunden nuevas figuras culturales cuya emblemización convoca a su turno al adjetivo “criollo” o “mestizo” ahora convertidas en categorías móviles y contextuales. Criollo es sobre todo el soporte de una afirmación cultural regionalista, mestizo en cambio conlleva una apertura a referencias transnacionales (“caribeño”, “latinoamericano”).

Lejos de designar el fenotipo de los actores sociales inventores y difusores de estas prácticas, ambos adjetivos califican a estas últimas. Su punto común es eludir tanto la referencia nacional como aquella, más reciente, de la etnicidad. Codifican tres facetas de la nueva imagen del mestizaje en Colombia: su anclaje urbano, su rol de puente entre lo regional y lo transnacional, y su paso del registro de lo socio-racial al de las prácticas culturales multiformes en constante circulación.

El largo progreso del término “mestizo” en la historia social del país lo hace emerger en el mundo colonial tardío como categoría socio-racial intersticial, de contornos difusos, que se presta a estrategias contextuales de inclusión y de exclusión. En los movimientos bolivarianos, la figura del mestizo se funde con aquella, aglutinante, del “criollo” como sujeto político supra-étnico de un nuevo proyecto nacional. La época republicana parece rescindir el campo de la categoría “criollo” emblematizándolo en la doble figura de las élites urbanas blancas de sujeto popular y mestizo (es decir, el campesino andino, cristianiza-

do, de las regiones centrales), rechazando a los confines simbólicos, tanto en el espacio como en el tiempo, de la nación a los indios y los descendientes de esclavos africanos de las regiones periféricas. El término de “mestizaje” sustituye a aquel de “mestizo” en el vocabulario académico y se convierte en la palabra favorita de intelectuales, políticos, historiadores y pensadores. Designa, según su ideología política, ya sea el proceso de blanqueamiento racial y cultural, el único apto para producir los ciudadanos de una nación moderna y unificada alrededor del anclaje cultural europeo; o el proceso siempre en curso de fusión triétnica, produciendo una singularidad cultural nacional igualitaria. La visión subyacente común del mestizaje reposará sin embargo siempre sobre la existencia previa de grupos socio-culturales singulares y separados.

Paralelamente, la identidad nacional colombiana se construye en la bipolaridad violenta de los dos partidos políticos tradicionales y de los movimientos insurgentes que nacieron de ellos, así como también en la fragmentación y el repliegue autonomista de las regiones, que fragmentan el emblema nacional restrictivo del *criollo* en una serie de *criollismos* emblemáticos regionales. En lo sucesivo, lejos de designar como sustantivo a individuos o grupos sociales emblemáticos de la nación, *criollo* se vuelve un adjetivo para calificar unas prácticas y unos discursos pensados como autóctonos, mucho más en una perspectiva regional que nacional. La pertenencia nacional, más administrativa que política, se inscribe en el sustantivo “colombiano”; la identidad cultural se desliga de él y se autonomiza, fraccionada en múltiples figuras regionales, étnicas y genéricas, designadas por diversos adjetivos, entre los cuales se encuentra *criollo*.

La refundación de la legitimidad del Estado y del proyecto nacional a través de la Constitución de 1991, que intenta integrar la periferia cultural y territorial mediante el reconocimiento jurídico de identidades étnicas territorializadas, proyecta sobre la escena nacional, regional y local nuevas categorías socio-étnicas sostenidas, alimentadas y negociadas en movilizaciones identitarias cuyo idioma es etnicista. Este proceso que tiende a borrar y homogeneizar la legitimidad territorial y cultural de la población sin referente étnico ni genérico distintivo, induce entonces a la necesidad de recodificar la pertenencia cultural de los grupos producidos por los mestizajes biológicos y culturales. Esta recategorización sigue diferentes estrategias. La primera, que implica sobre todo a los grupos indígenas y negros en contacto con otros, consiste en expurgar lo interétnico, lo mestizo, lo que es compartido con otros grupos, si bien no de las prácticas locales cotidianas, sí del nuevo discurso construido en las “asambleas comunitarias” con los líderes étnicos, los asesores urbanos y las ONG, con el objetivo de obtener derechos territoriales y culturales. La otra estrategia concierne princi-

palmente a grupos relativamente recientes, de contornos difusos y con un perfil cultural mestizo regional. Se trata de reclasificar ciertas prácticas ampliamente generalizadas como costumbres tradicionales, localmente distintivas. En otros términos, construir un discurso identitario que reformula ciertas facetas de lo *criollo* regional en términos etnicistas diferenciados. La mayor parte de los grupos locales usan contextualmente estos dos registros en la construcción de un discurso identitario unificador y distintivo, que puede ser reconocido en el espacio nacional como base de derechos colectivos étnicos.

La nueva carta identitaria colombiana parece construirse sobre múltiples continuidades. Una fracciona los campos locales de las prácticas (mestizadas) y los discursos (eticistas). La otra se abre sobre las identidades regionales, distintivas entre elites pero alimentándose de referencias culturales múltiples y entrecruzadas, y sobre identidades locales en su seno, en vías de homogeneización etnicista. En fin, a nivel nacional, la identidad política unificadora (“colombiano”) anclada en un Estado debilitado, asediado por la violencia armada desde varios frentes y fragmentado entre regionalismos, etnicidades y territorios dominados por la insurrección, es apenas representado como la base de una identidad cultural nacional.

De tal forma, la emergencia de nuevas etnicidades y territorialidades expresadas en una nueva terminología dota los términos *criollo* y *mestizo* de significaciones nuevas, crea nuevos vínculos entre sus campos semánticos y los pone a disposición de nuevos discursos, prácticas y actores sociales. De categorías que designaban la ascendencia, el fenotipo o lo autóctono americano, estos términos se adjetivaron para calificar fenómenos preformativos (música, literatura, cocina, danza, teatro, prácticas sociales y políticas) que circulan a través de las fronteras étnicas recientemente establecidas, a través de las regionales y que ignoran las fronteras de la nación.

Bibliografía citada

- ANDERSON, Benedict
1983 *Imagined Communities*. Londres: Verso.
- AROCHA, Jaime
1993 “Región del Pacífico: Entorno y derechos territoriales”
En: *Colombia, país de regiones*, N° 32. *El Colombiano*, 19 diciembre, Medellín.
- GRUZINSKI, Serge
1988 *La colonisation de l'imaginaire*. Paris: Gallimard.

JARAMILLO URIBE, Jaime

1968 *Ensayos sobre historia social colombiana*. Bogotá: Universidad Nacional.

LOSONCZY, Anne-Marie

2003 "Marrons, Colons, Contrebandiers. Réseaux transversaux et configuration métisse sur la côte caraïbe colombienne (Dibulla)" *Journal de la Société des Américanistes* (88): 179-201.

LOSONCZY, Anne-Marie y Andràs ZEMPLÉNI

1991 "Anthropologie de la 'patrie': le patriotisme hongrois" *Terrain* (17): 29-38.

MORNER, Magnus

1967 *Race mixture in the history of Latin America*. Boston: Little Brown.

SANJEK, Roger

1971 "Brazilian racial terms: some aspects of meaning and learning" *American Anthropologist* (73): 1126-1144.

TIRADO MEJIA, Alvaro

1984 "El Estado y la política en el siglo XIX" En: *Manual de Historia de Colombia*, tomo II, pp. 327-383. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.

TRIANA, Adolfo

1987 "Estado-nación y minorías étnicas" En: *Grupos étnicos, derecho y cultura*, pp. 16-136. Bogotá: Funcol-Cuadernos Jaguar.

URIBE, María Teresa

2000 "Las soberanías en disputa, ¿conflicto de identidades o de derechos?" En: Gonzalo Sánchez y Emma Wills (eds.), *Museo, memoria y nación*, pp. 455-481. Bogotá: ICAN-IEPRI.

WADE, Peter

1997 *Gente negra, nación mestiza*. Bogotá: Uniandes.

ZAPATA OLIVELLA, Manuel

1974 *El hombre colombiano*. Bogotá: Canal Ramírez-Autores.

La articulación de los pueblos indígenas en Colombia con los discursos ambientales, locales, nacionales y globales¹

Astrid Ulloa

Introducción

Durante los últimos quinientos años los indígenas han sido estereotipados como salvajes, brujos o menores de edad. Sin embargo, en las últimas décadas se han vuelto importantes y poderosos interlocutores dentro del espacio político nacional, lo que les permite repensar la esfera política y sus predominantes conceptos de nación, ciudadanía, democracia, desarrollo y medio ambiente. En este nuevo contexto, los indígenas ahora son considerados tanto por la comunidad académica como por el público en general, en Colombia y en el ámbito internacional, como *nativos ecológicos*² quienes protegen el medio ambiente y dan esperanza a la crisis ambiental y del desarrollo. Por lo tanto, las representaciones sobre los indígenas han sido transformadas del “sujeto colonial salvaje” al “actor político-ecológico”.

Desde finales de la década del setenta, las acciones políticas de los pueblos indígenas y los procesos de construcción de identidad han estado relacionados con la ecología, el ambientalismo y la conservación de la biodiversidad, lo cual coincidió con la internacionalización del derecho ambiental. Considero que el surgimiento de la crisis y conciencia ambiental ha creado un nuevo contexto político, no sólo para los indígenas, sino también para movimientos sociales similares. En este nuevo contexto ha emergido un discurso ambiental global basado en el conocimiento científico experto y en acuerdos e instituciones ambientales supranacionales, como la Convención de la Diversidad Biológica (CDB)

¹ Este texto retoma los argumentos de mis dos últimos libros (Ulloa 2004, 2005).

² Aunque en algunas ocasiones, para facilitar la lectura y mantener la concordancia gramatical, utilizó el término *nativos ecológicos*, éste se debe entender en singular, *nativo ecológico*, dado que refleja la tendencia de los discursos ambientales de clasificar al *otro* como una entidad total, borrando las diferencias internas, hecho que lo singulariza, pero a la vez lo universaliza como una verdad evidente.

y el Fondo para el Medio Ambiente Mundial (Global Environmental Facility, GEF), administrado por el Banco Mundial (BM); las cuales han empezado a regular el medio ambiente de una manera que construye la biodiversidad como una “mercancía global” (McAfee 1999). Como la metáfora sugiere, el discurso ambiental global ha tomado forma en términos económicos bajo el marco de los mercados internacionales.

Los pueblos indígenas parecen estar cada vez más “empoderados”, lo cual los hace “libres” para establecer relaciones con las agencias y corporaciones internacionales en “igualdad” de condiciones, dado que son actores con capacidad de acción, autorrepresentados, autónomos y con control sobre sus territorios y recursos. Las instituciones privadas nacionales y transnacionales negocian directamente con los pueblos indígenas, sin intervención estatal, el uso de sus recursos naturales. Por ejemplo, en Ecuador una corporación petrolera estableció relaciones directas con los huaorani y una transnacional farmacéutica hizo lo mismo con el pueblo awa. Simultáneamente, hay políticas internacionales, como las generadas por la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual (OMPI), que se han encargado de establecer políticas para la “administración” de los derechos de propiedad intelectual de los indígenas. Consecuentemente, las políticas de la CDB relacionadas con la protección del conocimiento “tradicional”³ (pueblos indígenas y comunidades locales) han sido desplazadas a los escenarios de la OMPI. Este contexto ambiental reciente ha generado nuevas situaciones políticas que no se ajustan a los análisis anteriores sobre las acciones políticas de los movimientos indígenas.

Por lo tanto, argumento que las acciones políticas de los pueblos indígenas y el surgimiento de las identidades ecológicas coinciden con la internacionalización del derecho ambiental y el multiculturalismo, que constituye a los indígenas como sujetos que pueden tener derechos sobre sus territorios y recursos, para así entrar en el mercado ambiental. Sin embargo, estas situaciones y políticas están en proceso de formulación y pueden ser manipuladas y transformadas por los indígenas al proponer cambios y ganar poder dentro de los discursos y políticas ambientales, situando así nuevas formas (locales) de interacción entre conocimientos, concepciones sobre naturaleza y manejos de los recur-

³ En muchos escenarios, el término *tradicional* ha llegado a ser sinónimo de *ancestral*. Usados indistintamente, ambos vocablos aluden a los conocimientos y prácticas que a lo largo de su historia los pueblos indígenas han mantenido con el entorno. Sin embargo, en este texto he optado por citar entre comillas la palabra “tradicional” en las ocasiones en que no es ésta su acepción, sino que, por el contrario, conlleva la ambigüedad del imaginario asociado al *nativo ecológico*.

tos naturales, que confrontan a la globalización desde abajo mediante la formulación de contra-globalizaciones o contra-gubernamentalidades.

Para analizar la relación entre indígenas y medio ambiente parto de la noción de gubernamentalidad⁴ hasta transformarla en ecogubernamentalidad⁵ y establezco cómo está estructurada en el surgimiento de una nueva *formación discursiva* (de acuerdo con el concepto de discurso de Foucault), que produce un grupo de enunciados que proveen un lenguaje para hablar acerca de — una manera de representar el conocimiento acerca de — los actores “ecológicos” y el ambiente. El discurso global ambiental en cuestión se caracteriza por cierta manera de pensar acerca del “medio ambiente” y se expresa en varios textos, prácticas, representaciones, conductas, políticas, disciplinas y objetos que comparten las mismas reglas o, en palabras de Foucault, pertenecen a la misma *formación discursiva*. Así, el medio ambiente se ha convertido en un nuevo espacio de conocimiento que supone una gobernabilidad técnica especial. Esta situación ha permitido el comienzo de una gubernamentalidad específica, la ecogubernamentalidad.

Defino la ecogubernamentalidad como todas las políticas, los discursos, los conocimientos, las representaciones y las prácticas ambientales (locales, nacionales y transnacionales) que interactúan con el propósito de dirigir a los actores sociales (cuerpos verdes) a pensar y comportarse de maneras particulares hacia fines ambientales específicos (desarrollo sostenible, seguridad ambiental, conservación de la biodiversidad, acceso a recursos genéticos, entre otros). En esta ecogubernamentalidad, las organizaciones ambientales (gubernamentales y ONG), los actores sociales (incluidos los pueblos indígenas y sus políticas culturales y ambientales), los ambientalistas y las comunidades científicas, entre otros, son agentes en el proceso de regular y dirigir las acciones sociales de acuerdo con lógicas y discursos que contribuyen al desarrollo de una concepción emer-

⁴ Foucault (1991a) sintetiza el concepto de gubernamentalidad como “todos los proyectos o prácticas que intentan dirigir a los actores sociales a comportarse de una manera particular y hacia fines específicos, en los que la política gubernamental es sólo uno de los medios de regular o dirigir dichas acciones”. Ver también Watts (1993-1994).

⁵ Foucault (1991b). El concepto de gubernamentalidad de Foucault ha sido usado para analizar y criticar los discursos ambientales: gubernamentalidad ecológica (*ecological governmentality*), por Rutherford (1999); gubernamentalidad ambiental (*environmental governmentality*), por Danier (1999); y “ambientalidad” (*environmentality*), por Luke (1999b). Uso el concepto de ecogubernamentalidad de manera similar; sin embargo, me centro en la relación histórica entre los indígenas, el ambientalismo y la ecogubernamentalidad, enfoque que no ha sido desarrollado previamente.

gente de una gobernabilidad ambiental global. Sin embargo, lo anterior implica negociaciones y conflictos, al igual que acuerdos.

Siguiendo a Gupta (1998) y Luke (1999), argumento que esta nueva ecogubernamentalidad construye políticas, discursos y prácticas nacionales e internacionales que introducen a los pueblos indígenas en un nuevo circuito económico de producción y consumo verde. Gupta considera que “podríamos estar atestiguando el nacimiento de un nuevo régimen de disciplina en el que la gubernamentalidad se desliga del Estado-nación para instituirse una escala global. En este proyecto, el ambientalismo global viene conjuntamente con otros acuerdos globales y tratados, y con las instituciones a través de las cuales estos “convenios” se monitorean y se hacen cumplir, para regular la relación entre la gente y las cosas en una escala global (no simplemente internacional)” (Gupta 1998: 321). De manera similar, Luke resalta cómo “los ambientes, por lo tanto, emergen con el biopoder como una parte esencial de la constitución del “hombre” moderno, quien se convierte en el pretexto para regular la vida a través de la política” (Luke 1999a: 129).

El ambientalismo ha asumido diferentes posiciones, tendencias y concepciones; sin embargo, el problema global de la crisis ambiental ha generado una respuesta global unificada. Esta respuesta ha creado unos procesos de control, los cuales implican acciones globales que trascienden intereses y concepciones locales, generando así una serie de interdependencias entre lo local y lo global.

El proceso de globalización del ambientalismo comenzó a finales de la década del sesenta y comienzos de la de setenta, cuando, para resolver los problemas humanos de la degradación ambiental, se hizo necesario innovar soluciones nacionales, el conocimiento especializado, las prácticas sociales y, sobre todo, la participación internacional. Los problemas ambientales son excusa de “soluciones” globales y procesos de universalización de estrategias de manejo del medio ambiente. Bajo esta tendencia ambiental, todos los humanos, supuestamente iguales y sin distinción de clase, género o etnia, comparten un “futuro común” y la tarea de resolver los problemas ambientales. Organismos multilaterales, ONG ambientalistas internacionales, compañías transnacionales, sólo para nombrar algunos, han asumido la tarea “altruista” de salvar el planeta. Sin embargo, estos procesos globales están generando una gran interdependencia entre los diferentes actores y países (una gobernabilidad global), para así poder regular y resolver problemas ambientales, como el crecimiento de la población, la seguridad alimentaria y la pérdida de los recursos genéticos, que, a propósito, se consideran los mayores problemas del llamado “Tercer Mundo”.

Pareciera que esta ecogubernamentalidad determina incluso prácticas ambientales cotidianas en el interior de relaciones de poder desiguales. Dentro de esta mentalidad, los indígenas, sus conocimientos y prácticas comienzan a ser reconocidos. De esta manera, la ecogubernamentalidad también está ligada a políticas del multiculturalismo que la retroalimenta, como lo expresa Hale, quien establece que el reconocimiento del multiculturalismo está también relacionado con las políticas neoliberales que abrazan los derechos del reconocimiento y plantea que “el Estado no solamente ‘reconoce’ la comunidad, la sociedad civil, las culturas indígenas y similares, sino que, activamente, las reconstituye a su propia imagen, desviándolas de los excesos radicales, incitándolas a hacer el trabajo de formación del sujeto que de otra manera caería en el Estado” (Hale 2002: 496).

Por otro lado, desde la década del setenta, los derechos y normas relacionadas con los pueblos indígenas y lo ambiental comenzaron a ser reconocidos en los ámbitos nacionales e internacionales. Derechos que están conectados y que se refuerzan mutuamente. El ambientalismo invoca al *nativo ecológico* como un actor esencial en sus discursos y los pueblos indígenas plantean que su contribución cultural a los discursos ambientales es el respeto que tienen por la naturaleza (Ulloa 2004, 2005). Así mismo, esos dos procesos (reconocimiento de los derechos indígenas y ambientalismo), en el ámbito legal y político, comparten las siguientes características: están en vía de construcción, tienen limitaciones en su alcance y contienen contradicciones en relación con concepciones sobre los derechos de propiedad intelectual de los recursos naturales (Flórez 2001).

Por lo tanto, considero que estamos enfrentados a una ecogubernamentalidad en la cual las regulaciones relacionadas con las nuevas discusiones de biodiversidad y desarrollo sostenible se presentan como necesarias para así poder defender el planeta (la Madre Naturaleza) y sus recursos naturales a través del desarrollo sostenible.

La ecogubernamentalidad produce la idea de “grupo étnico” como minoría autocontenida, que se refuerza bajo la idea de una territorialidad y una soberanía en términos del modelo del Estado-nación, pero a escala micro, en el proceso de reconocimiento de los derechos. Estas situaciones han permitido a los pueblos indígenas redefinirse como micro-naciones que pueden negociar con las corporaciones y políticas transnacionales sus recursos, territorios y conocimientos, bajo el riesgo de ser asimilados por los modelos neoliberales y por encima del Estado nacional. Sin embargo, la construcción de las identidades ecológicas propicia a su vez nuevas ideas y alternativas a los procesos

de globalización económica y al modelo neoliberal en relación con el territorio, la autonomía y la “naturaleza”.

Así, los movimientos ambientalistas, las ONG, los programas nacionales y globales de desarrollo sostenible, y las luchas políticas de los indígenas están en constante interrelación, contradicción y negociación, reconfigurando tanto las prácticas locales como globales. Consecuentemente, los significados y las concepciones acerca de la naturaleza y del medio ambiente y de su manejo ecológico son terreno de confrontación en el cual se llevan a cabo diversas luchas políticas sobre los significados.

En este contexto me centraré en las identidades ecológicas las cuales son analizadas como el resultado de discursos diferentes y contradictorios generados por varios agentes situados en diferentes puntos del espectro del poder: la política cultural de los pueblos indígenas, las entidades transnacionales, el conocimiento experto, las ONG ambientalistas, las organizaciones de los pueblos indígenas, el Estado, y las políticas neoliberales, entre otros. Las demandas de los pueblos indígenas también implican una nueva relación con los recursos naturales y el acceso a los recursos genéticos en el contexto de la autodeterminación, la soberanía sobre sus territorios y recursos, y el reconocimiento de sus autoridades políticas.

Dada la diversidad de orígenes, identidades, intereses políticos, acciones territoriales, coaliciones, alianzas y estrategias organizativas de los movimientos indígenas en Colombia, este texto se centrará en el papel que algunas organizaciones indígenas y movimientos ambientalistas (regionales, nacionales y transnacionales) han tenido en relación con la construcción de las identidades indígenas ecológicas para tratar de responder a las preguntas ¿Cómo los han y se han situado los movimientos indígenas en Colombia y sus identidades y propuestas político-ambientales en los contextos nacionales y transnacionales, y cuáles son sus efectos? En este sentido considero la singularidad de la relación indígenas/ecología y su papel como protectores de la naturaleza y problematizo esta autoevidente relación, al igual que sus múltiples causalidades y efectos.

Voces indígenas en la política nacional

*“Las culturas con principios no se venden. La madre tierra no se vende”.*⁶

Para hablar de los movimientos indígenas en Colombia tenemos que remontarnos, al menos, a cuando las luchas de los pueblos indígenas

⁶ Consigna en la marcha que celebraron los u'wa y los embera-katío en Bogotá frente a la sede del Ministerio del Medio Ambiente, el 3 de febrero de 2000.

por sus territorios comenzaron a tener efectos en el ámbito legal, es decir, a 1781, cuando el gobierno colonial les devolvió algunos de los territorios colectivos. Desde finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, los nuevos Estados latinoamericanos, incluida Colombia, cambiaron, a la luz de los ideales de nación, las relaciones con los indígenas, quienes empezaron a ser considerados como “ciudadanos”, pero bajo esquemas racistas. Estos procesos marcaron una época de despojo y condiciones sociales de desventaja para los indígenas, a quienes, a pesar de ser ciudadanos, se les asumía como menores de edad. Se promulgó entonces la Ley 89 de 1890, que, de manera transitoria y a través de un tratamiento especial relacionado con la propiedad de la tierra, buscaba convertir a los “salvajes” en “civilizados”. Con este fin los resguardos indígenas fueron declarados imprescriptibles, inembargables e inalienables y se reconocieron los cabildos con funciones internas y externas en relación con las autoridades nacionales. Irónicamente, esta ley permitió que, durante cien años, se articularan en torno a ella las reivindicaciones territoriales de los pueblos indígenas, el mantenimiento de sus prácticas culturales y las autoridades basadas en el cabildo.

A comienzos del siglo XX, líderes indígenas como Manuel Quintín Lame, José Gonzalo Sánchez y Eutiquio Timoté participaron en espacios políticos nacionales aunque con diferentes agendas y posiciones políticas. Los legados de los siglos anteriores y el de Manuel Quintín Lame alimentaron los movimientos indígenas durante la década del setenta y sus demandas de recuperación y ampliación de los resguardos, fortalecimiento de los cabildos, conocimiento de las leyes sobre los indígenas y defensa de la cultura.

En el inicio de la década del setenta, la aparición de la primera organización indígena, el CRIC en 1971, marcó el auge de la presencia política de los pueblos indígenas al comenzar a tener participación en la política nacional a través de sus propias organizaciones y a partir de un discurso étnico que ha buscado su inserción en el Estado y la sociedad nacional, al demandar un entendimiento nacional basado en el reconocimiento de sus derechos y diferencias. En ese entonces, los pueblos indígenas clamaban por sus derechos como “los legítimos dueños de América”⁷ y exigían la reforma de la legislación vigente, la recuperación de sus territorios ancestrales y la defensa de su herencia cultural. Sus acciones les permitieron el inicio de la construcción de nuevas relaciones políticas y una mayor capacidad de negociación con el Estado, los sectores privados, otros grupos y movimientos sociales, y los grupos guerrilleros.

⁷ En Canadá y otros países los pueblos indígenas son llamados “las naciones primeras”.

Tras el surgimiento de diversas organizaciones locales y regionales, se celebró el I Encuentro Regional Indígena en el Tolima (1974). Posteriormente, en 1980, se celebró el I Encuentro Nacional, en Lomas de Hilarco (Tolima), donde surgió la idea de formar una organización nacional indígena. Sin embargo, fue sólo hasta 1982 que la ONIC (Organización Nacional Indígena de Colombia) se anunció en el contexto político nacional. De esta manera, los pueblos indígenas y sus organizaciones consolidaron un movimiento con claro propósito pan-étnico, basado en sus demandas por el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural en el Estado colombiano, la autonomía y el control de los territorios y recursos naturales, y la defensa de sus tradiciones.

Desde entonces se han creado diferentes organizaciones indígenas, lo cual ha permitido la conformación de nuevos y diversos procesos organizativos locales, regionales y nacionales. Las organizaciones indígenas han tenido diferentes intereses y demandas, de acuerdo con los contextos particulares que viven y con enfoques y prioridades diversas, desde la negociación con el Estado hasta la conformación de respuestas armadas, como el Movimiento Armado Quintín Lame (1984). Estas organizaciones han tenido diversos orígenes, estrategias, intereses políticos, identidades y acciones territoriales. De igual manera, han contado con el apoyo de agrupaciones religiosas y políticas, movimientos campesinos, sindicatos, intelectuales y activistas de izquierda (Avirama y Márquez 1994; Findji 1992; Laurent 2005). Así mismo, los movimientos indígenas han respondido a diferentes dinámicas sociales, políticas, organizativas e individuales.

Las acciones políticas de los movimientos indígenas de ese entonces ayudaron a cambiar las políticas nacionales y a crear programas especiales en el ámbito nacional, que permitieron mayor participación de los indígenas y un cierto grado de autonomía en sus territorios. Las organizaciones indígenas han luchado en contra de la pérdida de sus territorios, de la marginalización social en que viven, del proselitismo de los grupos armados, y se han unido a otros sectores sociales excluidos —campesinos, obreros—, logrando un nuevo estatus en la intervención del Estado (Gros 1991; Laurent 2001; Ramírez 1994).

La década de 1980 presenció el fortalecimiento de los movimientos indígenas, no sólo en Colombia, sino en Latinoamérica. En términos de Bebbington, se puede hablar de una “década ganada” (Bebbington *et al.* 1992), dado que los pueblos indígenas consolidaron sus organizaciones, posicionaron su identidad cultural y se cons-

tituyeron en actores sociales protagónicos de los procesos sociales y políticos en ámbitos políticos nacionales e internacionales. Sin embargo, la presencia y acciones de estos actores sociales no se pueden desligar de las transformaciones generadas, desde la década de 1970, por los procesos de democratización y globalización, ligados a la diseminación de la tecnología y las comunicaciones, que relacionan procesos locales-globales y transforman situaciones temporales y espaciales del Estado-nación y de los movimientos sociales, a la vez que los articulan con escenarios transnacionales. Asimismo, el reconocimiento indígena estipulado en la Constitución Política de Colombia de 1991 (CPN-91) estuvo ligado a los procesos de transformación del Estado por medio de la descentralización y la implementación de políticas neoliberales – privatización de las instituciones del Estado, supresión de los subsidios y apertura de Colombia al comercio y los mercados internacionales – (Gros 2000).

En este contexto nacional, la relación entre los indígenas y el medio ambiente se consolida en 1995 cuando la Organización Regional Indígena Embera Wounan-Orewa recibió la Distinción Nacional Ambiental⁸ por sus logros como organización y sociedad ambiental. En 1997, once investigadores emberas también fueron galardonados con el Premio Nacional en Medio Ambiente y Desarrollo de la Fundación Ángel Escobar por su participación en el desarrollo de estrategias de manejo de fauna a partir de las prácticas culturales emberas en la ensenada de Utría. Vale la pena destacar que es la primera vez que indígenas reciben este reconocimiento en el campo de la investigación.

En 1998, los u'was recibieron el Premio de Medio Ambiente Goldman⁹, de los Estados Unidos. La situación de los u'was fue denunciada nacional e internacionalmente por uno de sus líderes, Berito Kuwaru'wa, quien describió las luchas de su gente por impedir la exploración de petróleo en su territorio sagrado y cómo estaban dispuestos a cometer suicidio colectivo antes que permitir dicha acción. Berito destacó su consigna: "Si debemos morir, las luces del cielo se oscurecerán". Los u'was han encontrado apoyo de grupos ambientalistas de Estados Unidos, España, Finlandia y Dinamarca. Esta difusión de la defensa de la tierra le ha otorgado a los u'was

⁸ La Distinción Nacional Ambiental fue creada en 1994 (Decreto 1125) para reconocer y exaltar a las personas e instituciones públicas y privadas que han dedicado parte de su vida o sus actividades a la conservación y uso de los recursos naturales renovables en forma sostenible.

⁹ Este premio lo han recibido también los indígenas Evaristo Nugkuag, aguaruna del Perú, en 1991; y Luis Macas, quechua del Ecuador, en 1994.

premios, apoyo internacional y más tierras para su resguardo. Este mismo año, el gobierno suizo, a través del Premio a la Creatividad de la Mujer Rural, destacó la labor ambiental de Milena Duquara Tapiero (gobernadora indígena del Cabildo de Guaipá Centro, Ortega, Tolima). En 1999 los koguis fueron reconocidos como indígenas ecológicos en el ámbito global, a través del premio internacional de ecología otorgado por la Bios¹⁰.

En el 2002 la Unión de Médicos Indígenas Yageceros de Colombia-Umiyac recibió la Distinción Nacional Ambiental por su trabajo en torno al conocimiento tradicional de las plantas medicinales, el uso del yagé y su aporte al desarrollo sostenible. También obtuvo una Mención Honorable de la Universidad del Valle por sus prácticas médicas y un homenaje de la Gobernación del Departamento del Valle por su conocimiento ecológico de las prácticas agrícolas (Gutiérrez 2002). En febrero del 2004 el Proyecto Nasa del pueblo paez fue galardonado con el Premio Ecuatorial, que otorga el PNUD a proyectos que realizan esfuerzos contra la pobreza, respetando el medio ambiente. El Proyecto Nasa está concebido como una pequeña nación indígena, en la que salud, educación, producción, autonomía y desarrollo se articulan con el medio ambiente, las tradiciones culturales y la legislación colombiana (*El Tiempo*, Bogotá, 19 de febrero del 2004).

Estos reconocimientos han posicionado los conocimientos de los pueblos indígenas como básicos para el manejo de los recursos naturales y la generación de propuestas y programas de conservación ligados al plan nacional de desarrollo sostenible. Así mismo, son considerados dentro de los planes gubernamentales de investigación nacional como una forma de conocimiento que puede aportar a la continuidad de la biodiversidad.

De esta manera, las organizaciones indígenas también han establecido un diálogo con los discursos ambientales nacionales, transnacionales y globales de movimientos sociales, ONGs, instituciones gubernamentales, investigadores y organismos multilaterales, entre otros. Una identidad ecológica está siendo conferida a los indígenas, quienes al mismo tiempo, están construyendo sus identidades al reafirmar sus prácticas y concepciones relacionadas con la naturaleza.

¹⁰ Los koguis son los primeros en América en recibir este premio, que ha sido concedido a personajes como Jacques Cousteau, quien lo obtuvo en 1996. Bios, integrada por 103 países, surgió en Grecia para promover el respeto por la vida y la cooperación internacional para proteger el medio ambiente.

El surgimiento de la conciencia ambiental

En el caso colombiano, el surgimiento de los movimientos ambientales está relacionado con el de la conciencia ambiental, la cual ha sido examinada de diferentes maneras. Teniendo en cuenta actores y orígenes diversos se han establecido al menos tres fuentes: la conciencia “natural” presente en las poblaciones humanas originarias, el desarrollo de la tradición científica y la proliferación de los movimientos ambientalistas.

Las concepciones de las poblaciones indígenas asentadas en el territorio colombiano antes de la Conquista sobre sus territorios y relaciones humanos-no humanos son consideradas por algunos ambientalistas como las primeras expresiones de las prácticas ecológicas, es decir, los conocimientos que poseen estas sociedades deben distinguirse como las expresiones iniciales de la conciencia ambiental. En esta mirada se parte de la noción de una humanidad interesada, desde tiempos ancestrales, en el cuidado y conservación de la naturaleza bajo una visión ética del deber ser y hacer con lo natural como inherente al ser humano y por lo tanto universal. Se parte del implícito de que las sociedades nativas mantenían una relación armónica con la naturaleza y seguían principios filosóficos que comportaban un grado mínimo de modificación del entorno. Sin embargo, estudios arqueológicos han demostrado que parte de la biodiversidad actual es fruto de la manipulación e intervención de los ecosistemas y especies que diferentes culturas ejercían sobre su entorno.

La mirada sobre las prácticas indígenas como ecológicas implica considerar diferentes concepciones de naturaleza y desarrollo que buscan la protección y conservación del medio ambiente. De esta manera, las concepciones indígenas comenzaron a ser situadas dentro de los discursos ambientales. El surgimiento y diseminación de los conocimientos ambientales está relacionado con los estudios antropológicos desde la década de 1970, cuando los investigadores iniciaron estudios etnográficos sobre las concepciones ecológicas y el manejo ambiental indígena¹¹.

La tradición científica, por otro lado, estima que la conciencia ambiental comenzó durante el siglo XIX con los naturalistas, ejemplificados en dos expediciones científicas: la Expedición Botánica y la Comisión

¹¹ Ver entre otros: Correa 1990; Hildebrand 1983; Mora 1995; Reichel 1989; Reichel-Dolmatoff 1968, 1976, 1978, 1988, 1996; Ulloa 1996, 2001, 2002; Van der Hammen 1992.

Corográfica. Para Márquez (1997) fue sólo hasta 1948, cuando el profesor César Pérez dictó la primera clase de ecología en la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín, que la conciencia ambiental comenzó. Este momento inicial estuvo seguido de las actividades del padre Enrique Pérez Arbeláez, quien fundó el Instituto Nacional de Ciencias y el Departamento de Biología de la Universidad Nacional de Colombia en Bogotá. Durante la década de 1960 se consolidó la enseñanza de la ecología; diferentes investigadores de las ciencias naturales y sociales coleccionaron plantas y animales y desarrollaron investigaciones geográficas. Este periodo inicial estuvo vinculado a investigaciones científicas, en las que el “conocimiento experto” fue básico para entender la “naturaleza”, y alimentado por la llegada de investigadores extranjeros (Ernesto Guhl, Thomas van der Hammen y Gerardo Reichel-Dolmatoff), que impulsaron los planteamientos ecológicos de la época.

De manera paralela, a partir de la década de 1950, y como reflejo de las tendencias del desarrollo mundial, los recursos naturales empezaron a ser planificados de manera más sistemática. La preocupación por la naturaleza se expresó en las políticas nacionales de creación de reservas y parques naturales y del Instituto de Desarrollo de los Recursos Naturales Renovables (Inderena) en 1968. En este enfoque los recursos naturales requirieron de gestión y administración planificadas a través de las corporaciones regionales, las cuales implementaron programas de desarrollo y manejo de los mismos. Durante la década de 1970, las discusiones internacionales – Informe Meadows (1970), Límites de Crecimiento en el Club de Roma (1972) – y el surgimiento de movimientos ambientales – en Estados Unidos principalmente – en torno a los cambios ambientales globales afectaron el contexto colombiano de diversas maneras: la introducción de políticas internacionales, la formación de los movimientos ambientalista y la introducción de una visión ambiental, como una forma de abordar los problemas relacionados con la naturaleza bajo una óptica más integral.

En este sentido, parte de la conciencia ambiental en Colombia refleja las políticas ambientales internacionales. De hecho, las políticas ambientales nacionales empezaron a incorporar de manera más sistemática temáticas internacionales acerca de los recursos naturales en 1974, a través de la estrategia global para la conservación. De esta manera, los parques naturales, en tanto espacios públicos nacionales, se crearon para la conservación y preservación de ecosistemas únicos. Posteriormente, se trazaron diversas políticas nacionales para regular el uso de recursos naturales como el agua, la flora y la fauna (Código Nacional de los Recursos Naturales, 1974), y se crearon nuevas instituciones para la implementación de estas

políticas (Sistema de Parques Nacionales). Los países del llamado “Tercer Mundo” han incluido, de acuerdo con los requerimientos internacionales, programas de “desarrollo” para el medio ambiente.

Paralelamente a estos procesos institucionales, diversos movimientos ambientales y ONG (la Fundación Herencia Verde, Cosmos, por ejemplo) comenzaron a desarrollar programas de conservación y grupos ecológicos locales (Consejo Ecológico de la Región Centro Occidental, CÉRCO, Grupos Ecológicos de Risaralda, GER) promovieron actividades de conservación ligadas al activismo social. Estas ONGs y grupos locales aportaron nuevas perspectivas que interrelacionaron la conservación, los problemas sociales y las protestas en contra del desarrollo. Esta mirada social permitió la interacción de estas organizaciones y grupos ambientales con las demandas sociales, económicas y políticas de los movimientos de indígenas, campesinos y afrocolombianos (Álvarez 1997).

Estos movimientos ambientalistas estaban conformados principalmente por académicos e intelectuales de clase media y tenían el respaldo de comunidades de campesinos u organizaciones de base de grupos étnicos y locales, afectadas por los impactos del desarrollo en su entorno. Por lo tanto, sus acciones estuvieron relacionadas con protestas en contra de proyectos de desarrollo y de los efectos de la explotación de ciertos recursos, por ejemplo, forestales.

De esta manera, durante la década del setenta se presentaron dos perspectivas en el ambientalismo: una, donde primaban los aspectos biológicos y de manejo y gestión de los recursos; la otra, que dimensionaba los procesos sociales de la relación sociedad-entorno, tratando de articular la protección de la naturaleza con el mejoramiento de las condiciones de vida de grupos sociales específicos. Estas tendencias marcaron el accionar de los espacios académicos e institucionales y de los movimientos sociales. Algunos investigadores (Palacio 1997; Álvarez 1997; Carrizosa 1997) consideran que la interrelación de todas estas posiciones permitió el surgimiento de los movimientos ambientales nacionales (Palacio 1997).

Sin embargo, los movimientos sociales han confrontado y transformado las políticas ambientales nacionales e internacionales para incluir diferentes nociones de naturaleza, oponiéndose a la visión institucional del desarrollo y a programas ambientales como el control de la fauna de cacería o la creación de parques naturales, dado que dichas propuestas no partieron de los intereses locales y fueron impuestas sin el consenso local (de hecho, 20 parques naturales se superponen con territorios indígenas). Además, estrategias de desarrollo y

programas ambientales se basaban usualmente en concepciones de desarrollo y manejo que no concordaban con las prácticas locales.

Durante la década del ochenta se incrementaron las ONG, los programas, las instituciones, las políticas y los estudios relacionados con los cambios ambientales. Nuevas ONG ambientalistas condujeron el activismo en pro de nuevas relaciones entre la sociedad y su entorno. De manera similar, aumentaron los programas académicos ambientales en las universidades de todo el país. Este auge se alimentó de las discusiones internacionales sobre la inminente crisis ambiental, una crítica profunda a los procesos de desarrollo económico y el reconocimiento de los países poseedores de la diversidad biológica. Estas nuevas situaciones reposicionaron la discusión en torno a la naturaleza, evidenciando los problemas de desigualdad social y económica de los países desarrollados y en desarrollo, y redimensionando el valor de los recursos naturales, lo que conllevó la concreción de una nueva estrategia global de desarrollo que contemplara la problemática ambiental, es decir, la generación de desarrollo sostenible como política global.

En la década de 1990, como resultado del cambio constitucional de 1991, el reconocimiento de la diversidad cultural y biológica del país, y los procesos internacionales desencadenados a partir de Río-92, se produjeron cambios en la política ambiental nacional a través de la Ley 99 de 1993, que permitió la creación del Ministerio del Medio Ambiente y del Sistema de Información Nacional Ambiental. Colombia se articuló a los procesos globales relacionados con el medio ambiente a través del CDB y la Agenda 21. En este nuevo contexto, el concepto de medio ambiente hizo el tránsito al de biodiversidad, según el cual la naturaleza se inscribe en procesos de producción y consumo.

Así mismo, la declaratoria de Colombia como un país con alta diversidad biológica significó la implementación de programas globales de desarrollo sostenible y un llamado a la unificación de las diversas posiciones frente al medio ambiente. Así se dio inicio al proceso de construcción de una suerte de identidad ecológica nacional basada en esta riqueza biológica. A partir de 1992, Colombia se posicionó como el segundo país de mayor diversidad biológica. De hecho, la mayor parte del territorio colombiano está clasificada como *biodiversity hot spot* y el área de la Amazonia como *tropical wilderness area*. Estas zonas se consideran excepcionalmente ricas en especies de plantas y animales.

De esta manera, Colombia ha sido incorporada a los procesos internacionales gubernamentales que envuelven una determinada ecogubernamentalidad y siguen una verdad específica de lo que se

tiene que hacer en relación con el medio ambiente. Así, la biodiversidad colombiana ha comenzado a ser calculada, clasificada y organizada con la participación de organizaciones locales y nacionales. Paradójicamente, es en estos nuevos contextos internacionales y nacionales de surgimiento de una conciencia ambiental que diferentes propuestas ambientales comienzan a ser incluidas.

De hecho, los conocimientos de los grupos étnicos y de las comunidades locales, siguiendo el CDB, sus territorios y sus recursos han comenzado a ser de interés nacional. Sin embargo, los pueblos indígenas tienen que implementar sus prácticas bajo los estándares de la seguridad nacional ambiental que reproduce los patrones internacionales del desarrollo sostenible, el cual a su vez está basado en los principios del mercado verde. De esta manera, la interrelación de diversas nociones de naturaleza implica un proceso político de lucha sobre los significados y consecuentes prácticas.

También implica, por ejemplo, entender que las políticas ambientales no son neutrales y que relaciones desiguales de poder median el acceso, los beneficios y los costos de los recursos naturales. Además, como los territorios indígenas poseen una gran biodiversidad, al igual que petróleo y otros minerales, la intervención nacional e internacional está teniendo lugar (caso de las compañías petroleras en territorio u'wa). Estos territorios son también estratégicos para las actividades de paramilitares y guerrillas, al igual que para la producción de cultivos ilícitos, todo lo cual conlleva procesos de violencia. Por lo tanto, los indígenas están siendo desplazados de sus territorios (ONIC 1998; Quiñones 1998; Roldán 1998). La política cultural y ambiental de los movimientos indígenas está constantemente confrontando y reconfigurando estas situaciones. De hecho, han presentado diferentes propuestas basadas en el reconocimiento efectivo de sus derechos de autodeterminación, de sus culturas, de sus conocimientos y de sus relaciones con la naturaleza.

La interacción de los cambios ambientales, las organizaciones ambientales, los estudios etnográficos y las prácticas indígenas, entre otras, han permitido el reconocimiento de los saberes ecológicos de las comunidades locales. Éste se ha comenzado a expresar en los discursos políticos de instituciones, organizaciones gubernamentales, ONG y organizaciones de base. En este contexto, los actores relacionados con e interesados en lo ambiental (investigadores, movimientos campesinos, indígenas y afrocolombianos, organizaciones urbanas de base, empleados públicos, ONG, universidades, organismos transnacionales y multilaterales) apelan a diferentes actividades, intereses y concepciones con respecto a la naturaleza. El mayor

objetivo de estos actores es la protección de los recursos naturales; no obstante, usan diferentes estrategias (desde la protección de los animales silvestres hasta la promoción de los programas de desarrollo sostenible). También combinan estas estrategias con intereses particulares (derechos humanos, paz, derechos étnicos), al igual que desarrollos alternativos (Carrizosa-Umaña 1997).

En los últimos cinco años la presencia y las actividades de los movimientos ambientales han estado relacionadas con varias temáticas: las políticas internacionales del CDB, el Protocolo de Kyoto, la globalización, las relaciones con campañas políticas institucionales, el manejo de los recursos, la conformación de un movimiento ambiental nacional, el activismo vinculado a las demandas de los pueblos u'wa y embera-katío, y las discusiones sobre los transgénicos y el acceso a los recursos genéticos. Todas estas actividades evidencian la multiplicidad de frentes, alianzas e intereses de las organizaciones, grupos y fundaciones ambientales, y la variabilidad de campos de acción e incidencia en los espacios de toma de decisiones ambientales.

Los movimientos sociales, específicamente los indígenas, han articulado sus demandas en torno a lo ambiental, lo que ha permitido una relación más estrecha con los ambientalistas y una coalición para la construcción de estrategias conjuntas encaminadas a resolver problemas ambientales y sociales.

Consecuentemente, las categorías de lo indígena y sus sistemas de conocimiento han sido reposicionados. De acuerdo con Moseley (1991), el significado práctico de lo indígena puede ser apreciado por la contradicción en los procesos de industrialización, las dificultades en los programas de desarrollo al igual que en la urgencia por nuevos patrones de producción. Este reconocimiento comenzó a ser expresado en los discursos políticos de las organizaciones gubernamentales, no gubernamentales e indígenas y a través de los programas de desarrollo sostenible.

La política cultural y ambiental de los pueblos indígenas

El reconocimiento nacional e internacional de los movimientos indígenas como ecológicos no se puede desligar de las luchas políticas de los indígenas por el derecho a sus territorios y por mantener el manejo de sus recursos naturales. En estas luchas han estado presentes elementos de identidad basados en ideas ecológicas y en concepciones

que difieren de las nociones y relaciones modernas con la naturaleza. Las luchas indígenas en torno a lo ambiental se han manifestado en acciones ligadas al fortalecimiento, protección y respeto de la identidad cultural la cual se basa en la relación cultura/territorio.

Durante las dos últimas décadas, las declaraciones y demandas de los pueblos indígenas en los ámbitos nacionales e internacionales están estructuradas alrededor de conceptos generales, a saber: los vínculos integrales entre territorio y cultura, la autonomía y auto-determinación, los planes de vida, y la seguridad alimentaria. Estos ejes están interrelacionados y son complementarios, pero los presento de manera separada.

La base filosófica que sustenta estos cuatro ejes es la noción de naturaleza que establece lazos entre territorio, cultura, identidad, conocimientos y recursos naturales como una unidad integral. Muchos de los pueblos indígenas consideran la relación entre humanos y no-humanos como recíproca y en permanente interrelación, en donde las entidades no-humanas tienen comportamientos sociales y están regulados por reglas sociales. Esta noción se basa, a su vez, en la idea de una unidad entre humanos y no humanos, pero en constante transformación y reciprocidad.

Estos conocimientos y relaciones están basados en complejas y diversas concepciones sobre la naturaleza que no responden a las categorías occidentales "aunque han estado en relación, interdependencia y lucha con ellas".¹² Estas categorías y concepciones articulan los conocimientos indígenas con la tradición histórica, étnica, social y cultural de los mismos. Los sistemas indígenas consideran la relación humanos-medio ambiente como un proceso dinámico que no reproduce el dualismo naturaleza-cultura.

Por otro lado, los pueblos indígenas plantean de manera general que la naturaleza es viva, una entidad con capacidad de acción, que en últimas es quien da el permiso para acceder a la fauna o a la flora. La Madre Naturaleza es un ser con el que se entra a discutir de igual a igual y se establecen relaciones de reciprocidad. De esta manera, replantean las nociones de naturaleza occidentales modernas, dado que, en estas visiones de los indígenas, la naturaleza no es un ente externo.

Por lo tanto, la toma de decisiones sobre los recursos biológicos no se puede desligar de esta noción de unidad entre naturaleza y gente. La

¹² Ver entre otros trabajos: Descola y Pálsson 1996; Ellen y Fukui 1996; Gragson y Blount 1999; Grim 2001; Milton 1996; Nazarea 1999; Ulloa 2001, 2002.

concepción de naturaleza que sustenta la relación planteada por los indígenas con el entorno se acomoda bastante bien dentro de las tendencias de los movimientos ambientales que giran en torno a la tendencia biocéntrica o al holismo alternativo. Las concepciones indígenas sobre naturaleza están en diálogo con diversas posiciones filosóficas, tales como el romanticismo anti-industrial, el anti-modernismo, el espiritualismo, la ecología social, la nueva era, el ecofeminismo, los movimientos sociales ambientalistas radicales, la política verde, entre otras. En particular, los pueblos indígenas alrededor del mundo están situando sus concepciones, percepciones y prácticas acerca de la naturaleza como alternativas frente a los actuales cambios ambientales.

Esta noción de naturaleza a su vez sustenta las demandas indígenas de autodeterminación y autonomía (relacionados en América Latina con una continuidad histórica con los procesos precolombinos y especialmente en conexión con la Madre Tierra) y el derecho al control, planificación y recepción de los beneficios de sus conocimientos culturales y recursos naturales, sus propias propuestas de futuro y seguridad alimentaria.

Los efectos nacionales y transnacionales de los movimientos indígenas y sus identidades ecológicas

Los pueblos indígenas han encontrado en las representaciones occidentales del *nativo ecológico* y en las políticas ambientales (nacionales y globales) un espacio para un mejor reconocimiento dentro de los discursos nacionales y transnacionales. Ellos consideran dichas representaciones como oportunidades para consolidar sus luchas por la defensa y recuperación de sus territorios y como una manera de ser autónomos e implementar sus propuestas de vida.

A pesar de todas las implicaciones que pueden tener las representaciones asociadas al *nativo ecológico*, los pueblos y movimientos indígenas, los lazos nacionales y transnacionales, y las relaciones (nociones de territorio, derechos indígenas, perspectiva de género, derechos ambientales, entre otros); se están transformando las ideas sobre identidades y lealtades, no sólo en el Estado-nación, sino en los espacios transnacionales no indígenas. Las acciones e identidades indígenas y sus interrelaciones con diferentes actores sociales tienen diversas implicaciones socioeconómicas y políticas para los diferentes actores, de acuerdo con sus circunstancias particulares.

Los movimientos indígenas y sus políticas culturales y ambientales han permitido situar la identidad cultural como un fin en sí mismo

dentro de los espacios políticos. Más aún, procesos de construcción de identidades ecológicas han permitido a los movimientos sociales el establecerse como fuerzas sociales concretas para generar cambios sociales dentro del espacio político y social en el ámbito nacional y transnacional. Por otra parte, los procesos de construcción de identidad de los movimientos indígenas han permitido confrontar los lazos tradicionales entre los procesos culturales, políticos y socioeconómicos dentro y fuera de los espacios institucionales y dentro de las fronteras nacionales al igual que en los flujos transnacionales (Escobar 1992; Touraine 1985; Bonfil Batalla 1981; Brysk 2000).

Los movimientos indígenas están dentro de las representaciones, confrontaciones, negociaciones y replanteamientos de lo ambiental en donde sus acciones político-ambientales han afectado las esferas nacionales y transnacionales de diferentes maneras al darse una dispersión de significados a través de estas redes de movimientos sociales. De esta manera, analizar el impacto de los movimientos indígenas en torno a lo ambiental implica mirar la circulación y dispersión de las propuestas de estos movimientos no solamente dentro del marco institucional sino también en otros espacios culturales y políticos. De manera similar, las acciones de los movimientos indígenas tienen que ser vistas en relación con la sociedad civil que permite cooperación a través de fronteras, construcción de identidades transnacionales. De hecho, la política cultural de los movimientos sociales puede ser aprehendida a través del papel que tienen en el fortalecimiento de la sociedad civil y en la consolidación de los procesos de democratización dentro y fuera de lo público y lo nacional¹³. Las acciones de los movimientos indígenas en torno a lo ambiental pueden ser resumidas en: a) los efectos que éstas han tenido como movimientos; y b) los efectos que se han generado sobre los movimientos.

Efectos de los movimientos indígenas

Las luchas indígenas en torno a lo ambiental y sus identidades ecológicas han sido estratégicas para los pueblos indígenas, que han encontrado soporte de actores nacionales y transnacionales al establecer lazos, alianzas y redes (desde apoyo conceptual y político hasta respaldo financiero) que les otorgan más poder dentro del Estado-nación. Estas múltiples dinámicas, identidades y lealtades (con organizaciones gubernamentales, ONG, movimientos sociales, comunidades académicas y otros

¹³ Perspectivas sobre este punto se pueden encontrar en: Álvarez, Dagnino y Escobar 1998; Dagnino 1998; Warren 1998a, 1998b; Escobar y Álvarez 1992a, 1992b; Gros 1999; Pardo 1997; Brysk 1993, 1994, 1996, 2000; Varese 1995; Findji 1992; Avirama y Márquez 1994; Edelman 2001; Nash 2001.

movimientos indígenas) han abierto espacios para su accionar como nuevos actores en la ecopolítica transnacional¹⁴.

De esta manera, los indígenas han accedido a los regímenes internacionales (Brysk 1993, 1994) conformado por redes de ONG y movimientos ambientalistas las cuales presionan por el establecimiento de nuevas relaciones con los recursos naturales. De manera similar, las ONGs ambientalistas han influenciado corporaciones, políticas nacionales y globales, al igual que patrones de consumo de ciudadanos comunes alrededor del planeta. Las concepciones indígenas sobre la naturaleza han influenciado el discurso ambientalista global al brindar a las ONG ambientalistas tanto nacionales como internacionales¹⁵ y a grupos ecológicos locales herramientas conceptuales para luchar por nuevas relaciones entre la sociedad y la naturaleza. De la misma manera han contribuido a la redefinición de estrategias de conservación de dichas organizaciones. Estas dinámicas han ayudado a situar a los indígenas como ambientalistas en espacios internacionales lo cual permite una mayor defensa de su territorio y de sus recursos. Las ONG ambientalistas han establecido lazos entre los contextos políticos locales, nacionales y globales¹⁶ que contribuyen al cambio social (Princen 1994; Sethi 1993; Wapner 1994, 1995).

En otros países latinoamericanos como Ecuador, Brasil, México, Bolivia y Nicaragua, los pueblos indígenas y los ecologistas han liderado luchas en contra de compañías madereras y petroleras, programas de desarrollo (hidroeléctricas, carreteras, etc.) e investigaciones de bioprospección. En Colombia, desde 1993 los embera-katio han estado en contra de la construcción de la hidroeléctrica Urrá en el río Sinú. Aunque ellos no pudieron detener la construcción, el 23 de abril de 2000 lograron la inclusión de nuevos territorios y la suspensión de Urrá II. Estas situaciones

¹⁴ J. Beneria-Surkin (2000) describe por ejemplo, cómo en Bolivia la Capitanía del Alto y Bajo Izozog (CABI) y sus alianzas con movimientos ambientales ha permitido mayor espacio político para los indígenas y el poder para elaborar una estrategia descentralizada de desarrollo sostenible para las comunidades Izoceño-Guaraníes.

¹⁵ Tales como Fondo Mundial para la Vida Silvestre (WWF), The Nature Conservancy (TNC), Conservation Internacional (CI), la Unión Internacional para la conservación de la Naturaleza y los Recursos Naturales (UICN) y la Fundación Natura.

¹⁶ Sin embargo, diversas ONG ambientalistas han ayudado a implementar programas de desarrollo que no consideran las concepciones locales sobre la naturaleza y el desarrollo. Por lo tanto, es importante llamar la atención sobre las diferencias que existen entre las ONG ambientalistas dado que hacer una generalización sobre ellas impide ver las contradicciones que existen entre éstas y entre sus intereses particulares.

han ayudado a consolidar una red internacional ambiental de apoyo y denuncia de este proceso con la solidaridad de Global Response, Amnistía Internacional y Survival Internacional, entre otros. En el caso de los u'wa, se ha consolidado una red nacional e internacional de ONGs ambientalistas y de derechos humanos la cual ha organizado protestas en diferentes países¹⁷. El 22 de marzo de 2000, una misión extranjera compuesta por miembros de organizaciones de derechos humanos y ambientalistas del Salvador, Paraguay, Alemania, Argentina, Ecuador y Brasil, entre otros, recomendaron la suspensión de las actividades de la multinacional Occidental de Colombia (OXY) en terrenos aledaños al territorio u'wa. Posteriormente, el 31 de marzo de 2000, una juez dictaminó la suspensión de las exploraciones petroleras.

De igual manera, los indígenas han establecido relaciones con comunidades étnicas alrededor del mundo trascendiendo las fronteras nacionales para reafirmar una identidad pan-indígena (Brysk 2000; Castells 1997; Bonfil Batalla 1981) al crear varias redes transnacionales de intercambio y apoyo en torno a lo ambiental con otros pueblos indígenas. Estas redes utilizan las nuevas tecnologías de comunicación como nuevas estrategias que permiten unas dinámicas más ágiles de interacción y respuestas casi inmediatas de los miembros de los grupos étnicos alrededor del mundo. Por ejemplo, en 1997, en la región amazónica colombiana se realizó el segundo encuentro de ancianos y sacerdotes indígenas de América organizado por la Fundación Sendama, en donde se discutieron las estrategias ambientales para proteger sus territorios. En enero de 1999 se realizó en la Sierra Nevada de Santa Marta, en Nabusímake, el "II Encuentro Internacional Indígena de América", el cual buscó la integración de los pueblos indígenas participantes (ijka, maya, entre otros) en torno a la naturaleza. De igual manera en junio de 1999 se realizó el Encuentro de Taitas en Yurayaco¹⁸, Caquetá. En dicho encuentro, los

¹⁷ Algunas de éstas son: Action Resource Center, Amazon Watch, Earthjustice Legal Defense Fund, EarthWays Foundation, Indigenous Environmental Network, Project Underground, Rainforest Action Network, Sol Communications, U'wa Defense Project, International Law Project for Human Environmental and Economic Defense, and Beyond Oil Campaign. Además hay comités u'wa en países como: Finlandia, Dinamarca y España.

¹⁸ Este encuentro se realizó del 1 al 8 de junio de 1999 con la participación de cuarenta médicos indígenas representantes de los pueblos: inganos de Caquetá, Bota Caucana, Mocoa y Valle del Sibundoy; cofanes del valle de Guamuez, Santa Rosa de Sucumbíos, Aflador y Yarinal; sionas del Bajo Putumayo, kamsás del Valle de Sibundoy;; coreguajes venidos de Orteguzaza en el Caquetá, y los payes tatuyos invitados del Vaupés. Encuentro de Taitas en la Amazonia Colombiana. Unión de Médicos Indígenas Yagaceros de Colombia-UMIYAC. 1999. Este último encuentro se realizó gracias a una red internacional conformada por la Unión de Médicos Indígenas Yagaceros de Colombia (UMIYAC), la organización ingana Tanda Chiridu Inganokuna y la ONG ambientalista Amazon Conservation Team.

participantes destacaron la importancia de sus conocimientos sobre el yagé y las plantas medicinales, por lo que hicieron un llamado para que se respeten sus territorios y los derechos de propiedad intelectual colectiva.

En el ámbito latinoamericano cabe destacar el Encuentro Yachac-Mamas, Ecuador-Colombia, Medio Ambiente y Cosmovisión Indígena, realizado entre octubre y noviembre de 1997 en Otavalo, Peguche e Ilumán. La participación de los indígenas koguis fue muy importante en la definición de estrategias pan-étnicas de la relación entre pueblos indígenas y medio ambiente. Así mismo, los kogui han establecido relaciones con la red de indígenas norteamericanos denominada Tribalink la cual viene estableciendo nexos con varios pueblos indígenas de diferentes partes del mundo y realizando denuncias entorno a la problemática ambiental de sus territorios (<http://www.tribalink.com>). Ejemplos de las redes indígenas internacionales son *NativeWeb*¹⁹, la cual, en un momento dedicó su página al lema de “proteger y defender la Madre Tierra y los derechos de los pueblos indígenas alrededor del mundo”; e *Indigenous Environmental Network* (IEN), la cual busca proteger la Madre Tierra de la contaminación y la explotación al fortalecer, mantener y respetar las técnicas tradicionales y las leyes naturales y articular y establecer puentes de comunicación entre diversos pueblos indígenas.

La coalición con diferentes actores ha ayudado a los indígenas no sólo a consolidar sus identidades sino también a producir cambios sociales en las instituciones, las políticas y las concepciones nacionales y transnacionales. Así, se han producido cambios en constituciones políticas en América Latina, y legislaciones relacionadas con el manejo de los recursos, la biodiversidad y territorios indígenas, hasta el fortalecimiento de la sociedad civil global a través de acciones ambientales que trascienden el ámbito local y generan acciones globales.

Las acciones de los movimientos indígenas han confrontado el derecho (nacional e internacional) usando el mismo derecho al resituarse dentro de las constituciones nacionales y el en derecho internacional (Lazarus-Black y Hirsch 1994). Así, los movimientos indígenas han “manipulado” el sistema legal no sólo usándolo sino también

¹⁹ El sentido de ésta es expresado de la siguiente forma: “NativeWeb es una organización educativa internacional, sin fines de lucro, dedicada al uso de las telecomunicaciones, incluso la tecnología de computación y la Internet para diseminar información de y sobre naciones, pueblos y organizaciones indígenas alrededor del mundo; para crear la comunicación entre pueblos indígenas y no indígenas; para dirigir investigaciones que involucran el uso indígena de tecnología y la Internet; y para proporcionar recursos, consejos y servicios para facilitar el uso indígena de esta tecnología” (<http://www.nativeweb.org>).

redefiniéndolo. El reconocimiento nacional de la diversidad cultural y biológica y los derechos que esto conlleva está ligado al derecho internacional (convenio de la OIT 169 de 1989, la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas de 1992 y el Convenio de la Biodiversidad de 1992, en particular los artículos 8j y 15, entre otros) el cual ha ayudado a repensar la soberanía, las dinámicas territoriales nacionales y los derechos indígenas en el ámbito local.

En cuando al convenio de la diversidad biológica (CDB), la reglamentación del artículo 8j (que busca formas legales de protección de los conocimientos, innovaciones y prácticas de los grupos étnicos y comunidades locales), los movimientos indígenas han generado propuestas que permiten replantear las concepciones de soberanía nacional, propiedad individual y derechos de autor entre otros. Específicamente, COICA propone entre otros: incorporar en la reglamentación el concepto de patrimonio cultural colectivo de los pueblos indígenas; establecer regímenes especiales y sistemas *sui generis* de protección del conocimiento indígena; valorar las innovaciones y prácticas tradicionales de los pueblos indígenas como innovaciones informales; y reconocer los pueblos indígenas como tales y evitar los acuerdos individuales de acceso. Los movimientos indígenas están construyendo alianzas con investigadores, centros académicos, movimientos indígenas internacionales y organizaciones ecológicas lo cual les permite articular mayores demandas por sus derechos y el repensar el derecho nacional. Estas alianzas han ayudado a situar la identidad ecológica en contextos nacionales e internacionales.

Los pueblos indígenas y sus lazos políticos transnacionales han ayudado a formar una sociedad civil global que, al mismo tiempo, está impactando la sociedad civil nacional al ampliar sus derechos, mediar en las relaciones entre lo local y el Estado, empoderar los movimientos sociales locales y acumular una autoridad no estatal (Brysk 2000; Wapner 1995).

Santos (1998) considera que las demandas de los pueblos indígenas por los derechos colectivos de autodeterminación permiten formas alternativas de derecho y justicia y nuevos regímenes de ciudadanía. Así mismo, las propuestas de los indígenas en torno a lo ambiental se articulan con las acciones que el autor denomina “la herencia común de la humanidad” lo cual implica acciones globales relacionadas con, por ejemplo, cambios ambientales. Las acciones de los indígenas y la herencia común de la humanidad son en términos de Santos “globalizaciones de abajo hacia arriba” o “globalizaciones contra-hegemónicas” dado que son expresiones de resistencia que buscan construir espacios más participativos y democráticos generando alternativas al desarrollo.

Esta dimensión multiforme de territorio, redes sociales y relaciones políticas que trascienden las fronteras nacionales y construyen lo que se podría llamar una *eco-comunidad indígena transnacional* basada en la política cultural y ambiental de los movimientos indígenas abre espacios políticos que ayudan a cambiar la realidad social en Colombia y a la vez promueve concepciones ecológicas alternativas. Sin embargo, las políticas ambientales nacionales y globales no son neutrales dado que el acceso, los beneficios y los costos de los recursos naturales están mediados por relaciones desiguales de poder que afecta los movimientos indígenas. Por lo tanto, la interacción y negociación con lo ambiental también ha traído efectos sobre los movimientos indígenas en relación con, por ejemplo, los recursos genéticos de los territorios indígenas, las representaciones y la autonomía que afectan sus derechos como pueblos.

Efectos sobre los movimientos indígenas

Los nuevos procesos económicos de globalización que afectan la biodiversidad significan que la relación entre los indígenas y el ambientalismo tiene que ser analizada de acuerdo con nuevas relaciones de poder-conocimiento, dada la globalización de las estrategias ambientales designadas para “proteger” la naturaleza y promover una ecogubernamentalidad. Dentro de la versión occidental del régimen ambientalista, o ecogubernamentalidad, las políticas neoliberales son reafirmadas porque los indígenas tienen que estar libres y autónomos para negociar sus territorios, recursos y conocimientos que ahora son vistos como útiles para los mercados verdes. La construcción de las identidades ecológicas de los indígenas (que los describen como *nativos ecológicos*) promueve nuevas ideas relacionadas con territorios y autonomía, recursos genéticos y derechos ambientales. Estas nuevas relaciones vinculadas a los procesos económicos traen una nueva valorización y reconceptualización de la naturaleza, y la noción de patrimonio común de la humanidad.

De acuerdo con Gupta (1998), el surgimiento del interés en los indígenas es ambivalente porque este interés puede estar relacionado con los imaginarios colonialistas y nacionalistas sobre el “nativo tradicional” que están presentes en los proyectos de desarrollo. De manera similar, los conocimientos indígenas en torno a la biodiversidad están también relacionados con los procesos capitalistas que los introducen en los circuitos de producción y consumo a través del turismo (ecológico y étnico), la búsqueda de materias primas para la medicina industrial (el petróleo, la madera y los minerales) y de nuevos recursos genéticos. La inclusión de los conocimientos indígenas ha

sido importante para los discursos de desarrollo, ecológico y agrológico transnacionales porque los indígenas han servido como informantes y como herramientas de validez para implementar los programas. Por otro lado, la inclusión de los conocimientos indígenas en los procesos de bioprospección reduce costos y aumenta los beneficios de las corporaciones farmacéuticas transnacionales. Estos conocimientos entran al juego de la biodiversidad por la introducción de los territorios y recursos de los pueblos indígenas a los nuevos circuitos comerciales (Ellen, Parkes y Bicker 2000; Grove 1995; Nieto 2000). Lo cual ocurre ahora cuando la “naturaleza” se ha vuelto una inminente mercancía global frente a la destrucción ambiental y donde las prácticas indígenas son necesarias para este nuevo “eco-mercado” libre (McAfee 1999; Gupta 1998; Escobar 1998).

Así mismo, el reconocimiento de los indígenas como *nativos ecológicos* no es impedimento para que los poderes económicos nacionales y transnacionales confronten los derechos indígenas de autodeterminación y autonomía en sus territorios. Dado que los territorios indígenas tienen una gran biodiversidad, al igual que minerales y petróleo, se ha venido dando una intervención nacional e internacional en los territorios indígenas como los ya mencionados. En Colombia, los indígenas tienen el derecho de gobernar en sus territorios y tienen la autonomía, entre otros, de coordinar los programas a realizarse en ellos, diseñar planes y programas de desarrollo económico y social, y cuidar los recursos naturales, los cuales deben estar “en armonía con el plan nacional de desarrollo” (CPN-1991, Art. 330). Lo que implica el implementar sus prácticas de manejo de los recursos bajo los estándares de seguridad ecológica que reproduce los patrones internacionales del desarrollo sostenible. Los proyectos de desarrollo sostenible que han sido introducidos en el “Tercer Mundo” muchas veces imponen un manejo global para los recursos naturales desconociendo las prácticas y estrategias indígenas. Por otro lado, el desarrollo de estos planes en sus territorios requiere de la participación de diversos actores gubernamentales lo que requiere de alianzas políticas con partidos tradicionales y con la maquinaria burocrática. Jackson resalta como en este proceso las “organizaciones indígenas se convierten, en muchas maneras, en agentes del Estado, con burocracias similares, lenguajes y construcciones de lo que es necesario hacerse y cómo debe hacerse” (1996: 140).

El surgimiento de la conciencia ambiental ha generado nuevos cuestionamientos y preocupaciones sobre la relación entre los humanos y los no humanos, al igual que sobre las mejores maneras de usar los recursos naturales (desarrollo sostenible). Los discursos ambientales se basan en diversas nociones de naturaleza. La noción monista

promueve los discursos ambientales que buscan la unidad y la interrelación con la naturaleza mientras que una noción de naturaleza como externa y separada de la sociedad promueve nuevas nociones de biodiversidad y desarrollo sostenible. La emergente idea de biodiversidad también ha generado la noción de recurso genético, presente en las dos tendencias generales de los discursos ambientales: algo “natural” o algo “culturalmente construido”.

Estas dos concepciones parecen ser contradictorias y diferentes; sin embargo, tienen implicaciones similares para los pueblos indígenas. Si los recursos genéticos son “algo natural”, pertenecen a la humanidad (en el sentido de algo externo que siempre ha estado ahí), por lo tanto los pueblos indígenas tienen que compartir esos recursos “naturales”. Si los recursos genéticos son fruto de una construcción y transformación social y pertenecen a los pueblos indígenas como patrimonio cultural, entonces los indígenas pueden optar por vender dichos recursos como una mercancía. De esta manera, el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas es no sólo una alternativa para el manejo de los recursos naturales de una manera más productiva, sino también un sistema que refuerza las “tradiciones” (desde la perspectiva occidental), y que va acompañada de inventarios y colecciones que recuerdan los procesos coloniales de apropiación de territorios y naturaleza.

Por otro lado, la coalición de los indígenas con movimientos ambientalistas aunque estratégica ha tenido implicaciones negativas para la autonomía de los indígenas dentro de sus territorios dado que algunas ONG ambientales con visión biocéntrica buscan la preservación de lo “silvestre” sin considerar los territorios indígenas y los espacios que ellos usan (Arvelo-Jiménez 1995; Varese 1995). Paralelamente, el interés económico que tiene la biodiversidad y la falta de la reglamentación del artículo 8j del Convenio de Biodiversidad (CDB), tanto a nivel nacional como internacional, se traducen en una amenaza sobre la autonomía indígena y sobre sus territorios, especialmente en los lugares de sobreposición de áreas protegidas sobre territorios indígenas. De forma paralela los introduce en una normatividad occidental donde concepciones de individuo y de recursos son impuestas a las concepciones sobre naturaleza locales y a los sistemas jurídicos internos. De hecho, posiciones como la del intelectual indígena guambiano Lorenzo Muelas han criticado las implicaciones que sobre la autodeterminación indígena tiene el Convenio de la Diversidad Biológica y rechazan la introducción de formas legales que regulen la relación que han mantenido con los recursos naturales.

De manera similar, las representaciones de los indígenas asociadas a lo ecológico alimentan imaginarios occidentales del “noble

primitivo” (el buen salvaje), que vive una vida comunal y tiene una relación cercana y armónica con el medio ambiente enfrentada a los programas de desarrollo que han destruido su cultura (Tennant 1994). En el imaginario de los programas de eco-turismo por ejemplo, retornar a las tradiciones indígenas es presentado como una esperanza para las personas ciudadinas. Estas representaciones han servido para alimentar diversos movimientos sociales (ambientalistas, religiosos, pacifistas, etc.) y proveer una crítica a Occidente y al pensamiento y vida moderna, donde vivir en armonía con la naturaleza se ha vuelto una metáfora y un imperativo en el discurso global frente a la crisis ambiental. Sin embargo, la noción de armonía responde a ideales occidentales de un Edén perdido y prístino. Lo que implica una naturaleza que escapa al orden cultural y por consiguiente el *nativo ecológico* se torna parte integral de esa naturaleza ideal, donde los indígenas representan el deseo de retornar a un mundo primitivo, a un estilo de vida pre-industrial y a un mundo ecológicamente sostenible. De esta manera, los indígenas son situados como “silvestres”, en oposición a la gente de las sociedades industriales. Esto también implica la intervención externa de un conocimiento experto (antropólogos, abogados ambientales, ambientalistas, biólogos, conservacionistas, etc.) para proteger a los pueblos indígenas de la destrucción y la extinción, lo que significa una concepción sobre los indígenas naturalizada a la par con las especies biológicas que deben ser protegidas.²⁰

En la visión de muchos de los ambientalistas, los indígenas tienen que asumir la tarea histórica de salvar el planeta tierra manteniendo y perpetuando sistemas tradicionales ecológicos ideales bajo una visión romántica del *nativo ecológico*. Sin embargo, no hay una claridad ni un conocimiento sobre los discursos locales sobre la naturaleza y sus perspectivas frente al desarrollo. Por otro lado, dentro del discurso ecológico global, la extinción y la contaminación son presentados como el resultado de las actividades humanas sin desglosar las causas, convirtiéndose en un problema ambiental global cuya solución pertenece a todos los ciudadanos del planeta, especialmente a aquellos que han tenido una relación armónica (es decir los indígenas) con la naturaleza quienes deben salvar el planeta tierra (la madre tierra).

De esta manera, los pueblos indígenas son ahora llamados a dar sus conocimientos (los cuales fueron anteriormente desconocidos

²⁰ En la página web: <http://www.solcommunications.com> los indígenas y las especies son presentadas y representadas como necesitadas de protección y carentes de soluciones propias.

por occidente) y recursos genéticos a la humanidad, como expresiones de solidaridad con el resto de las poblaciones humanas y porque se presume que ellos son parte de la “naturaleza”. Los pueblos indígenas tienen la responsabilidad histórica de mantener la “vida” (recursos genéticos) y ayudar a reproducir la humanidad y a las demás especies. En este sentido, ellos tienen la responsabilidad histórica de proteger sus territorios y mantener la biodiversidad sin cambiar sus prácticas culturales. Pero no es claro quienes compartirán los beneficios de estos nuevos tesoros de la biodiversidad. Todas estas representaciones presentan al *nativo ecológico* asociado a la madre naturaleza, dado que es asumido, que una sensibilidad y espiritualidad femenina natural puede ser encontrada en las tradiciones y la espiritualidad de los indígenas por estar estos en contacto más directo con lo natural. Por lo tanto, los indígenas son pensados, ahora más que nunca, como parte de la naturaleza, y por extensión, son feminizados bajo las concepciones occidentales de género que implican una relación de poder (de dominación o protección) sobre los indígenas. Así, las representaciones asociadas a una naturaleza prístina, como identidades impuestas ayudan a continuar estereotipando a los indígenas como el “otro exótico” o el “buen salvaje”.

Las situaciones anteriores introducen al *nativo ecológico* en una nueva “eco-gubernamentalidad” –retomando nuevamente a Foucault–, y eco-disciplinas sobre los indígenas y sus territorios que parece que tienen como objetivo el ayudar a mantener los estándares de vida de las sociedades industriales que no desean cambiar los patrones capitalistas de producción y consumo.

Reflexiones finales

La aparición de este nuevo actor (el ambientalismo) en el movimiento indígena contemporáneo en América Latina es fundamental para comprender los nuevos discursos étnicos. Sin este nuevo actor, habría sido más lenta la transformación del agrarismo al neoindigenismo de la década de 1990 (Bengoa 2000: 73).

Las identidades ecológicas han sido estratégicas para los pueblos indígenas, quienes han establecido alianzas con las ONG y movimientos sociales ambientalistas. Las organizaciones indígenas también dialogan con los discursos ambientales nacionales, transnacionales y globales de movimientos sociales, ONG, instituciones gubernamentales, investigadores y organismos multilaterales, entre otros. Aunque estas alianzas han traído contradicciones y desacuerdos, las organizaciones ambientalistas, han ayudado a situar

los movimientos indígenas como ecológicos en arenas internacionales, lo que ha permitido mayor defensa de su territorio y de sus recursos. De esta manera, una identidad ecológica está siendo conferida a los indígenas, quienes al mismo tiempo están construyendo sus identidades al reafirmar sus prácticas y concepciones relacionadas con la naturaleza.

Hay que anotar que la coalición entre indígenas, ONG ambientalistas y organismos multilaterales, para hacer valer los derechos indígenas, tiene efectos cuando logran presionar debidamente a los Estados, dado que, por ejemplo, en los convenios internacionales son sólo los Estados los que deciden, al margen de la opinión de las ONG o de los pueblos indígenas. En tal sentido estas alianzas, si bien han consolidado ciertos aspectos de las luchas indígenas, pueden convertirse en un error estratégico cuando no inciden en los Estados o cuando intentan hacer presión sin negociación directa con ellos. Las demandas indígenas relacionadas con conceptos colectivos como territorio, autogestión y autonomía permitieron establecer un claro puente entre territorio y medio ambiente. A su vez, las discusiones de los movimientos ambientalistas de la década del setenta, y su auge en la década del ochenta, facilitaron su articulación con el movimiento indígena, como ya se mostró anteriormente (Bengoa 2000).

Los pueblos indígenas consideran que los encuentros y las coaliciones con los ambientalistas han permitido que se generen iniciativas que parten del reconocimiento y respeto a sus derechos como pueblos y que se articulen sus necesidades vitales con las prioridades de la conservación de la diversidad biológica. Esto ha conllevado a la construcción de nuevas perspectivas en la conservación entre los ambientalistas y los pueblos indígenas (COICA 2001).

Los indígenas consideran que estas alianzas con lo ambiental pueden ser productivas: "Las alianzas nos han brindado la posibilidad a los pueblos indígenas de incidir más amplia y activamente en muchos de los debates y discusiones propias de la agenda internacional y de las Naciones Unidas. La construcción de distintos tipos de alianzas, por tanto, se convierte en una alternativa válida y eficaz para globalizar las luchas, la resistencia y la solidaridad de los pueblos indígenas del planeta. También ha sido útil para afianzar la cooperación técnica y financiera hacia los mismos pueblos indígenas" (COICA 2001: 57).

A través de los trabajos de las ONG ambientalistas, quienes involucran a los indígenas como interlocutores de los planes de de-

sarrollo y/o planes de conservación, se ha establecido una nueva imagen de los pueblos indígenas. Asimismo, los ambientalistas encuentran en los pueblos indígenas respaldo conceptual para sus acciones conservacionistas. En la década del noventa esta coalición se consolidó en el ámbito internacional.

Las situaciones analizadas anteriormente traen cambios en comunidades específicas y en las prácticas diarias de los indígenas al igual que en sus epistemologías e identidades. Así, el *nativo ecológico* es el producto de las interacciones entre la política cultural y ambiental de los movimientos indígenas y las políticas ambientales nacionales y globales y de los discursos diversos generados por los diferentes actores sociales situados en diferentes puntos del espectro del poder, dado que es una constante interacción, contradicción y negociación con procesos ambientales globales que reconfiguran prácticas e identidades tanto locales como globales.

Aunque procesos de construcción de identidad están en relación con identidades impuestas y por la noción moderna del “otro” como primitivo, los procesos de construcción de identidad son relacionales y permiten una serie de negociaciones, por ejemplo, entre las categorías del Estado-nación y los ciudadanos, lo que a su vez permite la construcción de identidad bajo diferentes nociones.

Tales representaciones no implican una imposición vertical y totalitaria. Aunque las identidades ecológicas son conferidas, las dinámicas de construcción de identidad de los movimientos indígenas establecen relaciones con ellas. Los indígenas han disputado estas representaciones a través de la resistencia. Si bien estas imágenes han sido una estrategia política importante para los indígenas y los movimientos ambientalistas, también son confrontadas. De hecho, la cultura política de los movimientos indígenas las confronta y reconfigura constantemente y, por ende, las situaciones en torno a lo ambiental.

Por esta razón, se puede decir que las representaciones occidentales y de los indígenas están en un encuentro permanente en el cual los indígenas se han apropiado, han repensado y han revertido estas representaciones. Consecuentemente, los significados y las concepciones acerca de la naturaleza, del medio ambiente y de su manejo ecológico son terrenos de constante confrontación política. Diferentes organizaciones indígenas han empezado a confrontar las representaciones occidentales asociadas al *nativo ecológico* a través de la producción de sus propias representaciones en videos, textos, fotografías y objetos que construyen nuevas identidades (Coombe 1998; Ginsburg

1994; Gupta 1998; Tennant 1994). De manera similar, los indígenas han usado esas identidades conferidas como un esencialismo estratégico para demandar el reconocimiento de su diferencia (Gupta 1998). Turner muestra que, “para las luchas indígenas de redefinición de los términos de sus relaciones con los sistemas nacionales y transnacionales en los cuales están embebidos, las representaciones en multimedia como el video han sido útiles principalmente como medios de conexión entre tiempo y espacio” (Turner 2002: 244).

Asimismo, desde la década de 1970 los pueblos indígenas han propiciado estrategias para repensar, distinguir y promover sus propias normas y visiones de naturaleza y desarrollo. De esta manera sus perspectivas sobre lo no humano comenzaron a relacionarse con el ambientalismo global, lo que contribuyó a la construcción de la idea del *nativo ecológico*.

Estas estrategias de representación son herramientas políticas que sitúan a los indígenas en una posición diferente dentro de la relación poder-conocimiento. Sin embargo, los pueblos indígenas demandan el derecho de auto-representarse en contra de las representaciones que sobre ellos hay como “primitivos”. Además, han empezado cuestionar las imágenes asociadas al *nativo ecológico*; que como imagen general, aunque estratégica en espacios internacionales, ha permitido el desplazamiento de lo político por intervenciones de manejo ambiental, en aras de la seguridad ambiental global (Brosius 1999). Estos desplazamientos afectan a los indígenas, quienes demandan mayor participación en los procesos internacionales y nacionales para posicionar su política cultural y ambiental basada en la recuperación de los territorios, la autonomía política, la recuperación y revitalización étnica, y la creación de planes de vida. Finalmente, y pese a todas las implicaciones de estas asociaciones con los ideales ambientales y las imágenes ligadas al *nativo ecológico*, los indígenas consideran que sí son ecológicos y que tienen el potencial político para transformar dichas representaciones.

De acuerdo con las situaciones anteriormente descritas, pareciera que los movimientos indígenas están en una situación histórica particular para situarse como actores políticos poderosos dentro de la eco-política nacional y global dado que el ser reconocidos como actores sociales requirió un cambio de la concepción moderna de la democracia al considerar los derechos indígenas y sus diferencias, lo que a su vez, requiere un cambio de concepciones acerca de la naturaleza (tanto dentro de la modernidad como de los movimientos indígenas). Las concepciones indígenas acerca de la naturaleza están situadas dentro de los discursos globales ambientales y por sus

diversas perspectivas permiten luchas internas dentro de los mismos discursos, dado que están en proceso de formación. Por lo tanto, dichos discursos pueden ser reinterpretados, confrontados, transformados, contestados o asumidos por los indígenas. El interés global en el medio ambiente, a pesar de su tendencia a la mercantilización de la naturaleza permite el pensar en la necesidad de nuevas relaciones no solamente entre los humanos sino también entre los humanos y los no humanos. Por lo tanto, estoy de acuerdo con Luke (1997, 1999b), Gupta (1998), Santos (1998) y Escobar (1998) en considerar que los discursos ambientales también permiten el surgimiento de una nueva ecogubernamentalidad que resitúa a los conocimientos indígenas y replantea las relaciones actuales de conocimiento/poder para proponer desarrollos alternativos ecológicos o ecologías alternativas lideradas por los movimientos indígenas.

Bibliografía citada

- ÁLVAREZ, Jairo Hernán
1997 "Movimiento ambiental colombiano". En: *Ecofondo, Se hace el camino al andar. Aportes para una historia del movimiento ambiental en Colombia*. Bogotá: Ecofondo.
- ÁLVAREZ, Sonia, Evelina DAGNINO y Arturo ESCOBAR (eds.)
1998 *Cultures of Politics, Politics of Cultures. Re-visioning Latin America Social Movements*. Boulder: Westview Press.
- ARVELO-JIMÉNEZ, Nelly
1995 "Los pueblos indígenas y las tesis ambientalistas sobre el manejo global de sus recursos". En: Georg Grunberg, (coord.), *Articulación de la diversidad. Pluralidad étnica, autonomía y democratización en América Latina Grupo de Barbados*. Quito: Biblioteca Abya-Yala.
- AVIRAMA, Jesús y Rayda MARQUÉZ
1994 "The Indigenous Movement in Colombia". En: Donna Lee Van Cott (ed.), *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*, pp. 83-105. New York: St. Martin's Press.
- BEBBINGTON, Anthony, *et al.*
1992 *Actores de una década ganada. Tribus, comunidades y campesinos en la modernidad*. Quito: Comunidec-Abya-Yala.
- BENERIA-SURKIN, J.
2000 "De guerreros a negociadores: Un análisis de la sostenibilidad de estrategias descentralizadas de conservación y desarrollo en Izozog, Bolivia". Sin publicar.
- BENGOA, José
2000 *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica,

- BONFIL BATALLA, Guillermo
 1981 *Utopía y Revolución: El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. México: Editorial Nueva Imagen.
- BROSIUS, J. Peter
 1999 "Green Dots, Pink Hearts: Displacing Politics from the Malaysian Rain Forest". *American Anthropologist* 101(1): 36-57.
- BRYSK, Alison
 1993 "Social Movements, the International System, and Human Rights in Argentina". *Comparative Political Studies* 26(3): 259-285.
 1994 "Acting Globally: Indian Rights and International Politics in Latin America". Donna Lee Van Cott (ed.), En: *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*, pp. 29-54. New York: St. Martin's Press.
 1995 "Hearts and Minds: Bringing Symbolic Politics Back". En: *Polity* 27 (4): 559-585.
 1996 "Turning weakness into strength: the internationalization of Indians' rights". *Latin American Perspectives* 23(2): 38-57.
 2000 *From Local Village to Global Village. Indian Rights and International Relations in Latin America*. Stanford: Stanford University Press.
- CARRIZOSA-UMAÑA, Julio
 1997 "Algunas raíces del ambientalismo en Colombia: Estética, nacionalismo y prospectiva". En: *Ecofondo, Se hace el camino al andar. Aportes para una historia del movimiento ambiental en Colombia*. Bogotá: Ecofondo.
- CASTELLS, Manuel.
 1997 *The Power of Identity*. London: Blackwell.
- COICA (Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica)
 2001 *Los pueblos indígenas amazónicos y su participación en la agenda internacional*. Bogotá: COICA.
- COOMBE, Rosemary
 1998 *The (c)ultural Life of Intellectual Properties*. Durham: Duke University Press.
- CORREA, François (ed.)
 1990 *La selva humanizada*. Bogotá: ICAN-CEREC.
- DAGNINO, Evelina
 1998 "Culture, Citizenship, and Democracy: Changing Discourses and Practices of the Latin America Left". En: Sonia Álvarez, Evelina Dagnino y Arturo Escobar (eds.), *Cultures of Politics, Politics of Cultures. Re-visioning*

- Latin America Social Movements*, pp. 33-63. Boulder: Westview Press.
- DANIER, Eric (ed.)
1999 *Discourses of the Environment*. Oxford: Blackwell Publishers.
- DESCOLA, Philippe, y Gisli PÁLSSON (eds.)
1996 *Nature and Society. Anthropological Perspectives*. London: Routledge.
- EDELMAN, Marc
2001 "Social Movements: Changing Paradigms and Forms of Politics". *Annual Review of Anthropology* 30: 285-317.
- ELLEN, Roy, y Katsuyoshi FUKUI (eds)
1996 *Redefining Nature. Ecology, Culture and Domestication*. Oxford: BERG Publishers.
- ELLEN, Roy, Peter PARKES y Alan BICKER (eds.)
2000 *Indigenous Environmental Knowledge and its Transformations. Critical Anthropological Perspectives*. Amsterdam: Overseas Publisher Association.
- ESCOBAR, Arturo
1992 "Culture, Economics, and Politics in Latin American Social Movements Theory and Research". En: Arturo Escobar y Sonia Alvarez (eds.), *The Making of Social Movements in Latin America*, pp. 62-88. Boulder: Westview Press.
- 1998 "Whose Knowledge, Whose Nature? Biodiversity, Conservation, and the Political Ecology of Social Movements". *Journal of Political Ecology* 5: 1-30.
- FINDJI, María Teresa
1992 "From Resistance to Social Movement: The Indigenous Authorities Movement in Colombia". En: Arturo Escobar y Sonia Alvarez (eds.), *The Making of Social Movements in Latin America*, pp. 112-133. Boulder: Westview Press.
- FLÓREZ, Margarita
2001 "Protección del conocimiento tradicional y tratamiento legal internacional de los pueblos indígenas". Bogotá: manuscrito inédito.
- FOUCAULT, Michel
1991a "Questions of Method. En: Graham Burchell, Colin Gordon y Peter Miller (eds.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*,. Chicago: University Chicago Press.
- 1991b "Governmentality". En: Graham Burchell, Colin Gordon y Peter Miller (eds.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Chicago: University Chicago Press.

- GINSBURG, Faye
1994 Embedded Aesthetics: Creating a Discursive Space for Indigenous Media. *Cultural Anthropology* 9(3): 365-382.
- GRAGSON, Ted, y Ben BLOUNT (eds.)
1999 *Ethnoecology. Knowledge, Resources and Rights*. Atenas-London: University of Georgia Press.
- GRIM, John (ed.)
2001 *Indigenous Traditions and Ecology*. Cambridge: Center for the Study of Old Religions, Harvard University.
- GROS, Christian
1991 *Colombia indígena. Identidad cultural y cambio social*. Bogotá: Fondo Editorial Cerec.
1999 "Ser diferente por (para) ser moderno, o las paradojas de la identidad. Algunas reflexiones sobre la construcción de una nueva frontera étnica en América Latina". *Análisis Político* 36: 3-20.
2000 *Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad*. Bogotá: ICANH.
- GROVE, Richard
1995 *Green Imperialism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GUPTA, Akhil
1998 *Postcolonial Developments. Agriculture in the Making of Modern India*. Durham: Duke University Press.
- GUTIÉRREZ, Óscar
2002 "Biodiversity and New Drugs" *Trends in Pharmacological Sciences* 23(1).
- HALE, Charles
2002 "Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala". *Journal of Latin American Studies* 34: 485-524.
- HILDEBRAND, Martin von
1983 "Cosmovisión y el concepto de enfermedad entre los ufaina". En: Myriam Jimeno y Adolfo Triana (eds.), *Medicina, shamanismo y botánica*, pp. 48-63. Bogotá: Funcol.
- JACKSON, Jean
1996 "Language Identity of the Colombian Vaupes Indians" *Journal of Latin American Anthropology*. 2 (2): 2-41
- LAURENT, Virginia
2001 "Pueblos indígenas y espacios políticos en Colombia. Motivaciones, campos de acción e impactos (1990-1998)" Informe final. Convocatoria Becas Nacionales Ministerio de Cultura. Bogotá: manuscrito inédito.
2005 *Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia, 1990-1998. Motivaciones, campos de acción e impactos*. Bogotá D.C., ICANH / IFEA.

- LAZARUS-BLACK, Mindie y Susan F. HIRSCH
 1994 *Contested States. Law, Hegemony and Resistance*. London: Routledge.
- LUKE, Timothy
 1997 *Ecocritique: Contesting the politics of Nature, Economy, and Culture*. Minneapolis / London: University of Minnesota Press.
 1999. "Environmentality as Green Governmentality". En: Éric Danier (ed.), *Discourses of the Environment*, pp. 121-151. Oxford: Blackwell Publishers.
- MÁRQUEZ, Germán
 1997 "Notas para una historia de la ecología y su relación con el movimiento ambiental en Colombia". En: *Se hace el camino al andar. Aportes para una historia del movimiento ambiental en Colombia*. Bogotá: Ecofondo.
- MCAFEE, Kathleen
 1999 "Selling nature to save it? Biodiversity and Green developmentalism". *Society and Space* 17(2): 133-154.
- MILTON, Kay
 1996 *Environmentalism and Cultural Theory*. London-New York: Routledge.
- MORA, Santiago
 1995 "La metáfora ecológica: Simbolismo y conservación". *Revista Colombiana de Antropología* 32: 103-124.
- MOSELEY, K.P.
 1991 "In defense of the primitive". En: Rosemary E. Gali (ed.), *Rethinking The Third World*,. New York: Taylor & Francis.
- NASH, June
 2001 *Mayan Visions. The Quest for Autonomy in an Age of Globalization*. London: Routledge.
- NAZAREA, Virginia D. (ed.)
 1999 *Ethnoecology, Situated Knowledge/Located Lives*. Tucson: University of Arizona Press.
- NIETO OLARTE, Mauricio
 2000 *Remedios para el imperio. Historia natural y la apropiación del Nuevo Mundo*. Bogotá: ICANH.
- ONIC (Organización Nacional Indígena)
 1998 *La paz y los pueblos indígenas. Ambiente para la paz*. Bogotá: Ministerio del Medio ambiente-Cormagdalena.
- PALACIO, Germán
 1997 "Caminando con el paso al frente". En: *Ecofondo, Se hace el camino al andar. Aportes para una historia del movimiento ambiental en Colombia*. Bogotá: Ecofondo 7.

PARDO, Mauricio

- 1997 "Movimientos sociales y actores no gubernamentales". En: María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (eds.), *Antropología en la modernidad*, pp. 207-252. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

PRINCEN, Thomas

- 1994 "NGOs: Creating a niche in Environmental diplomacy". En: Thomas Princen y Matthias Finger (eds.), *Environmental NGOs in World Politics. Linking the local and the Global*, pp. 29-47. London and New Cork: Routledge.

QUIÑONES, Omar Ernesto

- 1998 "Territorios étnicos, ambiente y paz". En: *Ambiente para la paz*. Bogotá: Ministerio del Medio Ambiente / Cormagdalena.

RAMÍREZ, María Clemencia

- 1994 "La cuestión indígena colombiana (siglos XVI hasta el presente)". Bogotá: Manuscrito inédito.

REICHEL, Elizabeth

- 1989 "La danta y el delfín: manejo ambiental e intercambio entre dueños de malocas y chamanes el caso yukunamatapi (Amazonas)". *Revista de Antropología* (1-2): 69-133.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo

- 1968 *Desana simbolismo de los indios tukano del Vaupés*. Bogotá: Departamento de Antropología, Universidad de Los Andes.

- 1976 "Cosmology as ecological analysis. A view from the forest". *Man* 11: 307-318.

- 1978 "Desana Animal Categories, Food Restrictions, and the Concept of Color Energies". *Journal of Latin American Folklore* 4(2): 243-291.

- 1988 *Goldwork and Shamanism: An Iconographic Study of the Golden Museum*. Medellín: Editorial Colina.

- 1996 *The Forest Within. The World-View of the Tukano Amazonian Indians*. London: Themis Books.

ROLDÁN, Roque

- 1998 "Territorio étnicos, conflictos ambientales y paz". En: *Ambiente para la paz*. Bogotá: Ministerio del Medio Ambiente-Cormagdalena.

RUTHERFORD, Paul

- 1999 "Ecological Modernization and Environmental Risk". En: Éric Danier (ed.), *Discourses of the Environment*. Oxford: Blackwell Publishers.

- SANTOS, Boaventura de Sousa
 1998 *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*. Santafé de Bogotá: ILSA-Universidad Nacional de Colombia.
- SETHI, Harsh
 1993 "Survival and Democracy: Ecological Struggles in India". En: Ponna Wignaraja (ed.), *New Social Movements in the South*, pp. 122-148. London and New Jersey: Zed Books.
- TENNANT, Chris
 1994 Indigenous Peoples, International Institutions, and the International Legal Literature from 1945-1993. *Human Rights Quarterly* 16. Johns Hopkins University Press.
- TOURAINÉ, Alain
 1985 "An Introduction to the Study of Social Movements". *Social Research* 52(4): 749-787.
- TURNER, Terence
 2002 "Representation, Polyphony, and the Construction of Power". En: Kay Warren y Jean Jackson (eds.), *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America*, pp. 229-250. Austin: University of Texas Press.
- ULLOA, Astrid
 1996 "Manejo tradicional de la fauna en procesos de cambio. Los embera en el Parque Nacional Natural Utría". En: *Investigación y manejo de fauna para la construcción de sistemas sostenibles*. Cali: CIPAV.
- 2001 Transformaciones en las investigaciones antropológicas sobre naturaleza, ecología y medio ambiente. *Revista Colombiana de Antropología* 37: 188-232.
- 2002 *Rostros culturales de la fauna. Las relaciones entre los humanos y los animales en el contexto colombiano*. Bogotá: ICANH-Fundación Natura.
- 2004 *La construcción del nativo ecológico. Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH)-COLCIENCIAS.
- 2005 *The Ecological Native. Indigenous People's Movements and Eco-Governmentality in Colombia*. London-New York: Routledge.
- VAN DER HAMMEN, María Clara
 1992 *El manejo del mundo. Naturaleza y sociedad entre los yukuna de la Amazonia colombiana*. Bogotá: TropenBos Colombia.

VARESE, Stefano

- 1995 Pueblos indígenas y globalización en el umbral del tercer milenio. En: *Articulación de la diversidad. Pluralidad étnica, autonomía y democratización en América Latina. Grupo de Barbados*, Grunberg, Georg (coordinador). Quito: Biblioteca Abya-Yala No.27.

WAPNER, Paul

- 1994 "Environmental Activism and Global civil society". *Dissent*. 41(Summer): 389-393.
- 1995 "Politics beyond the state: Environmental Activism and World Civic Politics". *World Politics* 47(3): 311-340.

WARREN, Kay B.

- 1998a "Indigenous Movements as a Challenge to the Unified Social Movement Paradigm for Guatemala". En: Sonia Álvarez, Evelina Dagnino y Arturo Escobar (eds.), *Cultures of Politics, Politics of Cultures. Re-visioning Latin America Social Movements*, pp. 165-195. Boulder: Westview Press.
- 1998b *Indigenous Movements and Their Critics*. Princeton: Princeton University Press.

WATTS, Rob

- 1993-1994 "Government and Modernity: An Essay in Thinking Governmentality". *Arena Journal* (2): 103-157.

Sobre indígenas y movimientos: reflexiones sobre la autenticidad indígena, los movimientos sociales y el trabajo de campo en el Perú contemporáneo*

María Elena García y José Antonio Lucero

En mayo del 2003, viajamos a Cochabamba, Bolivia, para presentar un trabajo que preparamos conjuntamente para una conferencia sobre movimientos indígenas en América Latina. Nuestra ponencia examinaba la reciente movilización indígena en el Perú y respondía críticamente a la afirmación, común entre estudiosos, de que el Perú representaba un caso sorprendente de “ausencia” de movimientos indígenas (García y Lucero 2003).¹

A nuestro parecer, la mayoría de los análisis del caso peruano ignoraban la variedad e intensidad de actividad política indígena en este país, prefiriendo en su lugar centrarse en la aparente falta de habilidad organizativa de los indígenas para formar alianzas nacionales (Gelles 2002; Remy 1994; Yashar 1998). En un sinnúmero de conferencias y publicaciones de la última década dedicadas al “retorno del indio” (Albó 1991), el caso peruano aparece sencillamente como una simple interrogante; una excepción que confirma la regla general de incremento de la visibilidad política indígena (i.e., Albó 2002).

Nuestra ponencia se basó en dos experiencias de trabajo de campo en el Perú: la investigación doctoral de García (realizada entre 1996 y 1999) sobre la política de educación intercultural para comunidades indígenas en el departamento del Cuzco, y un viaje de investigación realizado por García y Lucero (en junio del 2002) centrado en explo-

* Los autores agradecen los comentarios y sugerencias de Aranwan, Marisol de la Cadena, Javier Lajo, Martin Scurrah, y los participantes de seminarios en la Universidad de Washington y la Universidad de Emory donde versiones preliminares del presente ensayo fueron presentadas.

¹ Versiones de esta ponencia fueron publicadas en inglés (García y Lucero 2004) y en castellano (García y Lucero 2005).

rar la política de las organizaciones indígenas. Durante este último viaje, conocimos por primera vez nuevas e importantes organizaciones como la Coordinadora Nacional de Comunidades del Perú Afectadas por la Minería (CONACAMI) y la Conferencia Permanente de los Pueblos Indígenas del Perú (COPPIP).² Ya estábamos familiarizados con movilizaciones a escala local y transnacional, pero lo que nos llamó la atención de forma más inmediata fue lo que ocurría en el plano nacional. Además de la aparición de la CONACAMI y la COPPIP, una nueva agencia estatal, la Comisión Nacional para los Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos (CONAPA) dirigida (en ese entonces) por la primera dama Eliane Karp, parecía abrir las puertas hacia un cambio real.³ En medio de esta efervescencia de actividad política, indudablemente existían tensiones tanto dentro como entre las distintas organizaciones. En este capítulo, en un espíritu autocrítico, nos enfocamos en nuestras propias interpretaciones sobre esas tensiones, y en sus consecuencias e implicaciones. Esta perspectiva autocrítica es útil para revelar algunos de los mecanismos culturales y políticos que funcionan a través de los saberes, prácticas y disciplinas que constituyen lo que, siguiendo a Arturo Escobar (1995), podríamos llamar los (des)encuentros del desarrollo. Los académicos, tanto como agentes del Estado o de la cooperación internacional, juegan un papel en los procesos de “autenticación” que indagamos en este trabajo. Usando nuestra experiencia como ejemplo, exploramos algunos de los riesgos intelectuales y políticos que surgen al diferenciar entre actores “auténticos” y “no-auténticos.”

Simplificando un escenario complejo, en el ensayo que presentamos en Cochabamba ofrecimos una visión favorable de las organizaciones que usaban los tipos de redes sociales transnacionales que han sido bien acogidas por estudios recientes (Brysk 2000, 1996; Keck y Sikkink 1998; Morin y Santana 2002). Nos mostramos mucho más escépticos en cuanto a las organizaciones e individuos que parecían retener elementos de la ideología indianista, es decir, aquella que proclama un nacionalismo indígena más esencialista y radical (Lajo S/F, 2005; Smith 1983; Albó 2002). Aunque la ponencia fue bien recibida por muchos de los participantes en la conferencia, los comentaristas del panel, una líder aymara del Perú y un líder

² Existen dos organizaciones que usan el acrónimo COPPIP, aunque cada una de ellas representa una filosofía diferente. Hablaremos de estas diferencias a continuación.

³ En parte como respuesta a críticas y controversias sobre el lugar de CONAPA en discursos de autonomía indígena, CONAPA fue remplazada en enero del 2005 por el Instituto Nacional de Desarrollo de los Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos (INDEPA).

quichua del Ecuador, estaban claramente molestos por nuestra interpretación, la cual mostraba a algunas organizaciones de manera más favorable que a otras. Aunque ambos comentaristas compartían nuestra crítica de las descripciones prevalecientes (de la “ausencia peruana”) ambos a su vez respondieron críticamente a nuestra selección de voces. Los líderes a quienes nosotros percibíamos como profesionales y representativos, ellos los veían como políticamente comprometidos y poco auténticos. En cambio, a los líderes que nosotros describíamos como indianistas radicales y aislados, ellos los veían como orgánicos y auténticos.

Este capítulo cuestiona las premisas e ideas que llevaron a este encuentro con críticos e intelectuales indígenas. Nuestro enfoque se concentra en las “autenticaciones” de la política y de la identidad indígena (Mires 1991; Wade 1997; Warren y Jackson 2002). ¿Qué consideramos un movimiento indígena? ¿Quién es un representante “legítimo” de los asuntos indígenas? ¿Cómo deberíamos nosotros como científicos sociales enfrentar, investigar y escribir sobre movimientos indígenas? En un esfuerzo por responder a estas preguntas ofrecemos en las páginas siguientes un análisis autocrítico de un momento en la política indígena peruana.

Aproximándose a Perú: escribiendo contra la ausencia

Como ya ha sido ampliamente documentado, las dos décadas entre 1980 y 2000 fueron años de violentos conflictos políticos y de gobierno autoritario en el Perú (cf. Poole y Rénique 1992; Starn 1998; Manrique 2002). La violencia y el terror de la guerra entre el Estado y las fuerzas de oposición de izquierda (especialmente Sendero Luminoso) resultó en aproximadamente 70.000 muertos, según el reciente (2003) informe de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR). Según expertos, este contexto de represión y conflicto explica en gran parte el por qué de la relativa ausencia de movilización política de la población indígena. En comparación con sus vecinos (particularmente Ecuador y Bolivia), el Perú parecía carecer de una presencia visible de confederaciones indígenas a escala nacional tal como la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) o la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB).

Para algunos expertos, esta falta de actividad social estaba muy relacionada con un ambiente político peruano mucho más hostil que en otros países andinos y, por lo tanto, con una estructura de oportunidad política más restringida (Albó 1991, 2002; Yashar 1998). Otros estudiosos han estado menos interesados en explicar la “ausencia” (o el caso

negativo, en la jerga disciplinaria) y más centrados en capturar las dinámicas culturales particulares que históricamente han caracterizado las relaciones étnicas y raciales en el Perú. Para ellos, por ejemplo, el uso de etiquetas izquierdistas en la formación de la identidad del “campesino” rural, la apropiación de historias y mitos incaicos por parte de las elites, y la compleja naturaleza del mestizaje peruano y la migración interna han producido identidades intersticiales que se oponen a ser clasificadas como simplemente indígenas o no-indígenas (Degregori 1998; de la Cadena 2000; Gelles 2002).⁴ En efecto, la naturaleza conflictiva de las identidades raciales peruanas (¿quién es realmente “indígena”?) se halla en el centro de los debates más recientes sobre la política indígena. Tal y como comentaba un intelectual que se autodefinía como quechua, “[en el Perú] queda mucho camino por recorrer. Antes de que podamos organizarnos como población indígena, debemos *ser* población indígena” (citado en García 2005: 135). A diferencia del Ecuador, donde *indígena* se ha convertido en una identidad política común tanto entre las poblaciones de la sierra como en las de la costa, el mapa racial y regional del Perú se caracteriza por la existencia de un vocabulario inestable en continuo cambio, que incluye etiquetas tales como *campesino*, *andino*, *mestizo*, *nativo* e *indígena*. La complejidad de la identificación étnica en el Perú ha sido interpretada por muchos expertos como la carencia de una identidad indígena consolidada que hace extremadamente complicado hablar de un movimiento indígena.⁵

Si bien estas observaciones contienen numerosos elementos persuasivos respecto al análisis de las diferentes comunidades andinas, es nuestra opinión que estas narraciones del excepcionalismo peruano contienen también algunos inconvenientes importantes. Al privilegiar organizaciones de movimientos sociales a escala nacional, los expertos tienden a minimizar la importancia de protagonistas locales y regionales que han tenido un verdadero impacto en la política indígena nacional y transnacional. A partir del trabajo de García (2005) sobre la política educacional, hemos aprendido que tanto padres quechuas en comunidades locales como intelectuales indígenas en institutos transnacionales han estado asociados con luchas importantes sobre el contenido y la implementación de políti-

⁴ Para una discusión completa de esta explicación véase Albó (2002); García (2005); García y Lucero (2005).

⁵ La peculiaridad de la formación racial peruana se encuentra más allá de los objetivos de este ensayo, pero como de la Cadena (2000, 2001) y otros quienes han contribuido a este volumen mencionan, los distintos discursos sobre el mestizaje en los Andes y en Mesoamérica aluden a la necesidad de un estudio comparativo continuado, ya que las constelaciones de raza y nación son variadas y complejas. Mientras que todas las fronteras entre identidades son variables, la oposición entre la identidad mestiza e indígena, por ejemplo, se encuentra mucho menos marcada en el Perú que en México o Ecuador.

cas de educación intercultural bilingüe. De manera similar, otros estudiosos han documentado las formas en que los actores locales se involucran y transforman agendas de desarrollo transnacionales, en algunos casos de manera dramática (Edelman 1999; Gelles 2000). Además, en términos históricos, las organizaciones amazónicas tienen una tradición más larga en el Perú que en muchos lugares del Ecuador o Bolivia, siendo el Congreso Amuesha una de las primeras organizaciones indígenas que se formaron en el continente en los años 60 (Smith 1983, 2002). En la sierra, los grupos indígenas se han unido tanto en federaciones como en rondas campesinas en tiempos de inestabilidad política (Starn 1999).⁶ Por lo tanto, etiquetar el complejo y variado patrón de políticas indígenas como “ausencia” o “fracaso” parecía olvidar partes importantes de la historia.

Este escepticismo sobre el excepcionalismo peruano fue reforzado por el desarrollo político peruano tras la caída de Alberto Fujimori que pareció sugerir los comienzos de una apertura democrática en el Perú. Más aún, el trabajo de la CVR (2001-2003) centró la atención nacional sobre los horrores vividos especialmente por indígenas y campesinos, y dio lugar a una conversación a escala nacional sobre los derechos de los indígenas peruanos. Aunque creímos que esta apertura influenciaría la política indígena en el país, queríamos resistir caer en el discurso teleológico de algunos observadores que pensaron que Perú estaba simplemente incorporándose al movimiento general de la región del “retorno” de los indígenas a la escena política nacional. Aun así, fuimos a Perú para realizar un corto trabajo de campo, esperando encontrar un paisaje político que contrastase con las desoladas descripciones presentadas por algunos expertos.

Oxfam América, al ser un actor importante en las redes políticas indígenas de América Latina, con su oficina regional en Lima alimentó también estas altas expectativas. En nuestros trabajos anteriores, la labor de Oxfam,⁷ una de las primeras patrocinadoras internacionales de organizaciones como CONAIE, nos impresionó de forma muy positiva. Los profesionales de Oxfam han sido clave en la aportación de información en las investigaciones de Lucero (y otros) sobre movimientos indígenas en Ecuador y Bolivia (Lucero 2002). Previamente, también nos habíamos

⁶ La organización del ejército Asháninka y la aparición de las rondas campesinas contradijeron la percepción de que la violencia es siempre un obstáculo para la organización indígena. La violencia política puede servir como catalizador para la formación de organizaciones indígenas para la autodefensa. Véase por ejemplo Manrique (1998) y Starn (1998).

⁷ En este texto, el nombre de “Oxfam” refiere siempre a Oxfam América exclusivamente y no a los otros actores “Oxfam” tales como Oxfam Internacional o Oxfam Gran Bretaña.

reunido con el equipo de Oxfam durante un viaje de investigación en el 2001, y les habíamos invitado a participar en una conferencia sobre política indígena y desarrollo en Latinoamérica que tuvo lugar ese mismo año en la Universidad de Princeton (EEUU). Tal y como es de esperar, muchos de los miembros del equipo Oxfam no sólo son profesionales que facilitaron nuestra investigación, sino además son amigos. Es por ello normal que cuando llegamos a Lima en junio del 2002, nuestra primera parada fue la oficina de Oxfam.

Teniendo en cuenta que sólo nos quedaríamos unas pocas semanas en el país, aceptamos con gusto la ayuda de Oxfam para conseguir las entrevistas con muchas de las organizaciones indígenas establecidas en el país, tanto nuevas como antiguas. Nos interesaban los puntos de vista de Oxfam y los de estas organizaciones sobre los cambios en la relación entre sociedad y Estado en el Perú. Mayores detalles sobre la situación que encontramos se encuentran descritos en el ensayo que presentamos más tarde en Cochabamba. No obstante, una breve descripción del papel del Estado y del surgimiento de nuevos actores indígenas nos ayudará a contextualizar el conflicto de opiniones que surgió en la reunión de Bolivia.

Basado en entrevistas y fuentes secundarias, rápidamente nos resultó evidente que el período posterior a la caída de Fujimori, y anterior a la elección de Alejandro Toledo, fue un momento crucial para el movimiento indígena. La administración interina de Valentín Paniagua respondió al llamado de los líderes indígenas amazónicos al crear mesas de dialogo que atrajeron a expertos y líderes indígenas de todo el país para discutir las necesidades y demandas de diversas comunidades. Este período fue descrito como una “ventana de oportunidad” para los derechos indígenas, que parece cerrarse (un tanto sorprendentemente) con la elección de Alejandro Toledo en el 2001.

A pesar de hacer alarde de su pasado andino, sobre todo con la ceremonia sin precedentes efectuada en Machu Picchu como parte de su inauguración, Toledo parece dar menos atención a los asuntos indígenas que su predecesor. Su esposa, Eliane Karp, jugó un papel mucho más visible en la elaboración de respuestas estatales a las demandas indígenas al presidir la nueva agencia para asuntos indígenas y Afroperuanos, CONAPA, frecuentemente llamada “comisión Karp”⁸

⁸ Karp es frecuentemente identificada como una “antropóloga belga”, caracterización que ella no rechaza. Si bien es cierto que Karp estudió antropología como estudiante de pregrado y habla quechua, sus estudios de postgrado en la universidad de Stanford (donde ella y Toledo se conocieron) no fueron en antropología sino en literatura francesa. Identidades disciplinarias, del mismo modo que identidades étnicas, llevan consigo una cierta cantidad de capital cultural y político.

(Karp renunció su cargo en el 2004). CONAPA buscó canalizar el nuevo fondo internacional (un notable préstamo del Banco Mundial por cinco millones de dólares) hacia la creación de una nueva agenda de desarrollo para comunidades indígenas y Afroperuanas, establecer un espacio de representación indígena en el gobierno de Toledo, y avanzar en la discusión sobre reformas constitucionales multiculturales. Algunos, incluso el director de Oxfam, Martin Scurrah, vieron la posibilidad de mayor atención de parte del Estado y de la Primera Dama como algo lleno de riesgos pero también de oportunidades. Varios líderes indígenas también vieron a la comisión Karp como un espacio importante y visible para los asuntos indígenas (Martin Scurrah, entrevista, 2002). Otros, sin embargo, criticaron el paternalismo de prácticas tales como el nombramiento de los miembros de la comisión hecho por la misma Karp y el peligro potencial de subordinación de las organizaciones indígenas al Estado (Benavides 2001; Richard Chase Smith, entrevista, 2002; Patricia Oliart, entrevista, 2002).

Además de los nuevos cambios en políticas de Estado, ocurrieron también importantes adelantos en la sociedad civil. Uniéndose a antiguas organizaciones amazónicas, como lo es la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP), CONACAMI, una nueva organización de la sierra, ganó relevancia en discusiones sobre movilizaciones indígenas. CONACAMI estaba primordialmente enfocada a protestar el impacto de la minería en comunidades de la sierra y estaba lejos de ser una réplica de las federaciones de la Amazonía peruana y de otros países. Sin embargo, como CONACAMI representaba a varias comunidades de la sierra de habla quechua, distintos actores incluyendo a Oxfam, describieron a CONACAMI como un importante homólogo andino de las federaciones amazónicas. Interesantemente, Oxfam patrocinó una serie de intercambios entre líderes de organizaciones ecuatorianas, bolivianas y peruanas que incluyeron a CONACAMI y varios otros protagonistas indígenas más “establecidos” como por ejemplo CONAIE y el nuevo Consejo Nacional de Ayllus en Bolivia (CONAMAQ). Adicionalmente, CONACAMI junto con AIDSESP y otros eran parte de una nueva organización nacional conocida como la Coordinadora Permanente de los Pueblos Indígenas del Perú (COPPIP).

Al reportar estos hallazgos a nuestros colegas indígenas y no indígenas en Cochabamba se inició un diálogo sobre la naturaleza precisa de estos nuevos desarrollos y estas organizaciones nacionales. Tal como lo comentamos más adelante, nuestros críticos indígenas nos permitieron desarrollar una visión más compleja acerca de la “ausencia” peruana. Más aún, su crítica puso de alto relieve la forma en que nuestra propia posición dentro de las redes sociales

influyó nuestra narrativa sobre las políticas indígenas peruanas. Obtuvimos una lección importante sobre la “posicionalidad” etnográfica cuando nos dimos cuenta de que COPPIP no era una sola organización, sino dos. Las tensiones entre estas dos COPPIPs y nuestra falla inicial de no percibir las dice mucho sobre el proceso de “autenticar” protagonistas indígenas y la importancia de una investigación comprometida y auto-reflexiva.

Respuestas indígenas: lecciones sobre la incertidumbre antropológica

Nos enteramos por primera vez de la existencia de COPPIP, una organización nacional indígena y precisamente aquello que la mayoría de los estudiosos decía estar ausente, a través de entrevistas en Oxfam y con miembros de la organización CONACAMI. Estas entrevistas sugerían que, aunque todavía en etapas tempranas, esta “conferencia permanente” ofrecía la posibilidad de una mayor organización pan-regional parecida a la de otros países. Para enterarnos mejor de los fines de esta organización, pedimos una cita con el nuevo secretario técnico de la COPPIP, Jorge Agurto. Agurto, un consultor no-indígena, tenía una historia de cooperación con organizaciones indígenas tanto en asuntos políticos como legales, y era altamente versado en el contexto internacional y regional de las políticas indígenas. Su oficina se encontraba en la sede central del AIDSESP, la organización amazónica, y su autoridad como consultor nos parecía evidente. Agurto nos recibió calurosamente, nos proporcionó respuestas detalladas a todas nuestras preguntas y nos presentó un relato fascinante sobre la evolución de COPPIP. Su narrativa de la trayectoria de COPPIP fue ratificada por las versiones ofrecidas por nuestros contactos en Oxfam, CONACAMI, y el Instituto del Bien Común, una ONG relativamente nueva precedida por Richard Chase Smith, quien anteriormente fuera Director Regional de Oxfam.

El relato, someramente, fue el siguiente. COPPIP fue concebida durante una reunión realizada en Cuzco en 1997;⁹ se estableció como una “conferencia” que proporcionaría un espacio no-jerárquico en el que una variedad de organizaciones indígenas pudieran congregarse, sin ceder a su autonomía o identidad, y discutir asuntos de interés común. Como era un espacio de interacción tanto para las organizaciones

⁹ El Primer Congreso de Pueblos Indígenas, fue co-organizado por Javier Lajo y David Ugarte Vega Centeno (intelectual cusqueño no-indígena, vinculado a la izquierda socialista), con apoyo económico y político del congresista Máximo San Román, quienes fundaron la COPPIP el 5 de diciembre de 1997.

de la sierra como de la Amazonía, atrajo una considerable atención transnacional así como el apoyo de fondos norteamericanos y europeos. Sin embargo, las cosas se complicaron cuando el cargo de secretario técnico pasa de Agurto a Javier Lajo.¹⁰ Javier Lajo es un activista e intelectual Puquina con una larga trayectoria en el movimiento indígena peruano, y una persona controversial, según algunas fuentes.¹¹ Tal como numerosas personas nos habían informado, Lajo estaba afiliado con la antigua organización indianista conocida como el Consejo Indio de Sudamérica (CISA).¹² CISA, durante los años 70, proclamaba hablar a nombre de las comunidades indígenas, a pesar de que sus críticos argumentaban que CISA tenía escasos vínculos con el ambiente rural y tenía un discurso radical más cercano al anti-colonialismo de pensadores como Frantz Fanon y Fausto Reinaga que a las demandas de líderes indígenas locales (Albó 2002; Smith 1983, 2002). Tal como diversos estudiosos han notado, las voces indianistas eran alzadas pero no necesariamente representativas (Albó 2002; Smith 1983, 2002; Montoya 1998). Asimismo en el Perú, donde las identidades étnicas están frecuentemente sujetas a debate, cualquier duda sobre la autenticidad de identidades indígenas puede tener consecuencias políticas significativas. Efectivamente, para muchos estudiosos y fundadores de organizaciones indígenas, el trabajo de Lajo con corrientes indianistas fueron tomadas como pecados de su pasado. Sus pecados del presente, según estos críticos, tenían que ver con su presunta cercanía a Eliane Karp y con el perceptible uso de sus conexiones políticas para asegurar trabajos y fondos para aquellos cercanos a él. Según algunas personas familiarizadas con la controversia, la “mala administración” de COPPIP por parte de Lajo¹³ implicó una pérdida de apoyo y de fondos internacionales.

¹⁰ Las complicaciones se deben en parte al hecho que Lajo y más tarde Agurto formaban parte del equipo del congresista Máximo San Román y el “Grupo Parlamentario Perú.” Sin embargo, según Lajo, él mismo “comisiona a Agurto como Secretario de COPPIP, posteriormente Agurto pasa a desempeñarse como secretario del Gabinete del congresista San Román.” Lajo, ya miembro del Consejo Directivo de COPPIP, pasó al cargo de Secretario Técnico de COPPIP. (Comunicación personal, agosto 2006).

¹¹ Como relatamos más adelante, la caracterización del Sr. Lajo como, en su frase, “el malo de la película” no debería ser presentado como un simple “hallazgo” de nuestra investigación, sino una representación más en un complejo juego de representaciones.

¹² Como él mismo nos comentó, Javier Lajo estuvo colaborando con CISA hasta el año 1985, “cuando su grupo conocido como Organización Amaro Runa rompen con esta organización, haciendo una denuncia internacional contra CISA por malversación de fondos, cuestionamiento que significó el fin del CISA” (Comunicación personal, agosto 2006).

¹³ Según Lajo, esta “mala administración” debe leerse más bien como “el auge de la unidad indígena-campesino y el éxito conseguido por el movimiento

les, incluyendo el respaldo de Oxfam. No fue hasta que Lajo fue “despedido”—según las personas que entrevistamos—y que Agurto regresó a su puesto de secretario técnico que los recursos transnacionales de COPPIP fueron reestablecidos.

Esta fue, más o menos, la historia contada en Cochabamba. Tal como trascendió mas tarde, esta era (como nosotros deberíamos haber supuesto) solo una versión de la historia.

La conferencia a la que asistimos en Cochabamba era de alguna manera el lugar ideal de reunión para una discusión de política indígena. Contrario a otras conferencias académicas sobre asuntos indígenas, en ésta las personas indígenas no eran simplemente objetos de análisis sino que eran activos participantes en discusiones y debates. Patrocinado por diversas ONG locales y el PROEIB Andes (un programa de postgrado para estudiantes indígenas de diversos países Sudamericanos) y realizada en Bolivia (donde aproximadamente 60-70% de la población es indígena) los paneles y presentaciones eran más que otro encuentro académico. Con ponentes y comentaristas indígenas, este fue un espacio apasionante y ligeramente intimidante en donde podríamos compartir nuestras tentativas conclusiones sobre la política peruana. A pesar de la naturaleza horizontal y participativa de la conferencia, existía una preocupación con la incidencia de legados coloniales en un espacio en el cual muchos de los panelistas eran profesores extranjeros y no-indígenas (sobre todo de Estados Unidos y Europa), mientras que muchos de los comentaristas eran estudiantes indígenas. Adicionalmente, había una distinción entre activistas indígenas (muchos de los cuales participaban en el programa de postgrado del PROEIB) y estudiantes de políticas indígenas (muchos de los cuales residen en diversas partes del “primer mundo”). Tal como uno de los participantes indígenas subrayó durante una de las sesiones de la conferencia, “Una cosa es hacer un viaje de miles de kilómetros y contárselo a otros, y otra cosas es contar el viaje sin ni siquiera haberlo hecho.” Aunque nunca hostil, comentarios como este sirvieron para desafiar la autoridad de “expertos externos.”

Aun así, este tipo de encuentros entre observadores y activistas indígenas, no-indígenas, latinoamericanos, norteamericanos, y europeos prometía ser el tipo de espacio sobre el cual los antropólogos han insistido con toda razón; un espacio que busca descolonizar la división etnográfica y académica entre norte y sur, “academia” y

en este período al pasar del anonimato a intentar un papel protagónico en la política peruana, proceso que fracasa y queda trunca por la división de COPPIP” (Comunicación personal, agosto 2006).

“campo” (ver por ejemplo Stephen 2002 y Warren 1998a). En este espíritu, estábamos ansiosos de escuchar las reacciones de los participantes y comentaristas de la conferencia durante nuestro panel.

Previamente a nuestro panel, nos habíamos reunido brevemente con nuestra comentarista, Brígida Peraza, una joven líder peruana aymara de la Unión de Comunidades Aymaras (UNCA), dándonos la impresión de que tenía una fuerte reacción en contra de nuestro ensayo. A pesar de que concordaba con nuestra principal queja sobre el concepto de la falta de representatividad indígena peruana, ella no estaba de acuerdo con nuestra narrativa sobre la evolución de COPPIP, como tampoco con las opiniones en las cuales basamos nuestra investigación. Las fuentes de Oxfam, a su parecer, no eran las más objetivas. Adicionalmente, el indianismo de Javier Lajo no era tan marginal como nosotros sugeríamos.

El otro comentarista de nuestro panel, Luis Maldonado del Ecuador, tuvo también diversas reacciones a nuestro ensayo, que compartió con nosotros después de que el panel había concluido. Maldonado era uno de los líderes indígenas más conocidos en la conferencia; había sido un miembro importante del círculo íntimo de la CONAIE y había liderado instituciones tanto del Estado como multilaterales. En Ecuador, había recibido nombramientos a nivel ministerial como secretario ejecutivo del Consejo de Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE) y como ministro de bienestar social. Mas tarde, Maldonado había sido escogido para dirigir el Fondo Indígena, instancia multilateral con sede en La Paz, Bolivia. En resumen, él era parte de un grupo, relativamente recién formado, de elites indígenas transnacionales; compartía muchas de las preocupaciones de Peraza y estaba particularmente molesto por la forma en que habíamos caracterizado a antiguos líderes como Lajo.

Hubo muchas reacciones favorables a nuestro ensayo durante la sesión de preguntas y respuestas posterior a nuestra presentación, la mayoría provenientes de nuestros colegas norteamericanos. Por otra parte, los comentarios de Peraza ayudaron a generar una sana discusión sobre escritos anteriores acerca de la política peruana y nuestras propias conclusiones provisionales sobre los recientes cambios. Después de escuchar las acotaciones y críticas de los comentaristas indígenas y otros participantes, muchos de los inconvenientes de nuestro ensayo nos resultaron evidentes. Si bien nosotros defendimos muchas de nuestras conclusiones, reconocimos también que las partes más críticas de nuestra descripción no deberían haber sido personalizadas, culpando a una o dos personas, como fue el caso de Javier Lajo, con quien no tuvimos la oportunidad de conversar du-

rante nuestro viaje de investigación. Les aseguramos a ambos comentaristas que esta era tan sólo una versión preliminar de nuestra investigación y que sus comentarios serían parte del siguiente borrador, el cuál empezáramos a escribir tan pronto regresáramos a los Estados Unidos.

Algunos días después de nuestra llegada, recibimos un mensaje de Lajo, quien claramente había tomado nuestro ensayo seriamente. Él no sólo escribió una enfurecida misiva, sino también se extendió en un reseña de 13 páginas sobre nuestro ensayo que titulaba “Comentarios de ‘Un país sin indígenas (UPSI): invisibilidad indígena en Perú’” (Lajo n.d.). Antes de resumir el extenso dialogo que surgió de esta correspondencia es necesario acotar que el tono de nuestro intercambio evolucionó desde una ira personalizada pasando por una reconsideración cívica hasta llegar a una colaboración amistosa. Es mas, este “proceso de revisión” fue más útil y enriquecedor que aquellas que usualmente se privilegian en los círculos académicos. Pero no comenzó de esta manera.

La carta inicial de Lajo nos informaba que nuestro ensayo le fue enviado por los “hermanos y hermanas indígenas” que estuvieron presentes en la conferencia quienes estaban alarmados por el contenido de lo que Lajo abrevió como UPSI (del título de nuestro ensayo). Notando que muchas de nuestras afirmaciones eran “falsas o inexactas,” indicaba que sentía la necesidad de respondernos puesto que él había sido presentado en el “peor rol de la película” con “acusaciones “difamatorias y malévolas.” Peor aun, según él habíamos presentado a Richard Chase Smith, Oxfam América, y a otras “agencias extranjeras” y “antropólogos yanquis” como los “salvadores” de los pueblos indígenas. En su primera carta, Lajo se dirigió hacia nosotros como aquellos quienes buscan “liquidar, bombardear, y enterrar la perspectiva indianista en Perú y Sudamérica.”

La noticia de que nosotros pudiéramos ser considerados como eliminadores de algo era en sí mismo chocante y la idea de que tomamos parte de las fuerzas antropológicas imperialistas en contra de los indígenas locales provocó en nosotros una fuerte reacción emocional. Nos sentimos incomprendidos y difamados, pero luego nos dimos cuenta que era esto precisamente lo que Lajo describía como su propia reacción. En vez de sucumbir a una defensa académica, intentamos ir más allá de los malentendidos y usar la oportunidad para aclarar nuestra posición y aprender más sobre la suya. En nuestra respuesta a Lajo, reconocimos y nos disculpamos por no obtener su perspectiva, o la de cualquier otro líder indianista, durante el curso de nuestras entrevistas. Asimismo, destacamos nuestro trabajo previo

con comunidades indígenas y organizaciones en Ecuador, Bolivia, y Perú para aclarar que tomábamos muy seriamente su acusación de estar haciendo una ciencia social “yanqui” más preocupada con las demandas profesionales del Norte que con las realidades del Sur. Finalmente, le solicitamos su ayuda para corregir las parcialidades que notamos en nuestro ensayo, haciendo claro al mismo tiempo que nosotros probablemente sí discrepábamos con algunas interpretaciones. Resumiendo las lecciones de una larga correspondencia, aprendimos mucho sobre la turbulenta trayectoria de COPPIP, obtuvimos una nueva perspectiva en el debate sobre el rol del indianismo, y profundizamos nuestra disputa central sobre el poder de autenticación de las ONG y las ciencias sociales.

Repensando representaciones indígenas: El “Otro” COPPIP

Uno de los hallazgos más importantes que presentamos en nuestro ensayo en Cochabamba fue la emergencia de COPPIP, una organización nacional indígena en el Perú que congrega organizaciones de los Andes, la costa, y de la amazonía por primera vez. Tal como hemos reportado más arriba, nuestras entrevistas sugerían que esta “Conferencia Permanente” nació en el Cuzco en 1997, perdió fondos internacionales debido a problemas de liderazgo al término de la década, y fue reconsolidada en el 2002 bajo un nuevo liderazgo que reestableció importantes lazos transnacionales. Supimos después de la reunión en Cochabamba que la Conferencia sería “promovida” al estatus de Coordinadora dándole así una presencia más institucionalizada. La “nueva” COPPIP (Coordinadora) estaba presidida por Miguel Palacín, quien era también el presidente de CONACAMI. COPPIP y CONACAMI eran, en nuestra apreciación, elementos importantes para la nueva representación indígena en el Perú. Mientras que esta visión era compartida con otras federaciones regionales (como por ejemplo AIDSESEP) y ONG transnacionales (como Oxfam), otros sectores en el movimiento indígena peruano tenían una opinión diferente.

Durante el curso de nuestra correspondencia con Lajo, nos enteramos de una historia distinta sobre los cambios en COPPIP. A diferencia de la historia que habíamos escuchado sobre una “Conferencia” transformándose en “Coordinadora,” Lajo y otros sugieren una narrativa de ruptura, no de evolución. Pronto nos encontramos en las listas electrónicas de dos organizaciones, ambas utilizando las mismas siglas. Perplejos por esto, escribimos a la “otra” COPPIP, la

que no era encabezada por Palacín (y apoyada por Oxfam) y preguntamos si alguien podía clarificar este aparente caso de doble identidad. La respuesta de un miembro de COPPIP (Conferencia) llegó con rapidez y dureza (y vale la pena citarla aquí):

La diferencia entra la *falsa* COPPIP-Coordinadora y la auténtica COPPIP-Conferencia [son las siguientes]:

1. COPPIP-Coordinadora es una COPPIP-títere, una marioneta de los fundadores norteamericanos la cual en una alianza temporal (entre agosto del 2000 y mayo del 2002) con las elites Karp intentaron y dotaron la división de la Conferencia Permanente de los Pueblos Indígenas del Perú. Hoy en día esta alianza corrupta se ha quebrado y estamos viviendo sus consecuencias: dos facciones disputando el control de unos \$5 millones de préstamos del Banco Mundial. 2. Nuestra organización indígena (*central*) fue fundada en diciembre de 1997, en Cuzco con el nombre de Conferencia. 3. En contraste, la Coordinadora (COPPIP falsa o COPPIP títere) fue fundada solamente el año pasado [2003] a través de un registro en el Registro Público en Lima donde cuatro organizaciones, una organización indígena (AIDÉSEP) mas tres ONG (ADECAP, CHIRAPAQ, y CONACAMI), expropio dolorosamente nuestro acrónimo COPPIP, uno que ya estaba reservado... 4. Esta conducta irregular, extraña en cualquier organización indígena, tomo lugar porque las organizaciones extranjeras, como por ejemplo Oxfam-América, las controló. Ellos son capaces de presionar a fundaciones indigenistas y compañías mineras. Ellos quieren manipular al pueblo indígena y permitirles convertirse en *certificadores* sobre cuestiones medioambientales, permitiéndoles elegir a quienes aprueban o rechazan permisos y estudios de impacto medioambientales... (Aranwan 2003, comunicación personal).

Este resumen continúa por varias páginas y prosigue con una petición de ayuda para investigar sus acusaciones en contra de protagonistas “extranjeros” en general y Oxfam en particular. Explicando que se necesita un estudio serio del trabajo de Oxfam, se nos pregunta en el mensaje que si, como científicos sociales, pudiéramos explorar las acusaciones de que Oxfam subvierte a los movimientos andinos de manera que mantiene aislados a los movimientos indígenas de la costa, que trabaja en coordinación con compañías mineras, y que no solo controla a líderes individuales, sino también busca

implementar los criterios para la autenticidad y legitimidad indígena. La carta nos urge comparar la ideología de Oxfam con la de conocidos pensadores indianistas como, por ejemplo, Javier Lajo y Felipe Quispe, el líder aymara de Bolivia, quien ha hecho un llamado para la creación de un Estado indígena independiente. Aranwan, el autor de la carta, explica:

Los teóricos de Oxfam-A nos han asegurado que los proyectos de este movimiento indianista no son auténticos. Por ejemplo, ellos reclaman que CONAMAQ, una confederación boliviana financiada y controlada por Oxfam, es auténtica. Pero esto es desconcertante. ¿Cómo puede ser una fuerza política más radical que Felipe Quispe? Todo esto es para decir que agencias donantes norteamericanas y controladores están juzgando quién es indígena y quién no lo es. Un estudio científico de esto bien merecería la pena. (Aranwan, 2003, comunicación personal).

El presente ensayo no es una tentativa en responder el llamado de investigar a Oxfam, como tampoco una afirmación de ser capaces de decidir que parte de la aparición y división de COPPIP es la correcta. Sin embargo, sí pensamos que es valioso explorar algunos de los importantes temas que esta controversia ofrece.

Reflexiones sobre estructuras, modelos y métodos

En un artículo de 1983 sobre organizaciones indígenas, Richard Chase Smith sugirió que organizaciones étnicas, campesinas e indianistas variaban en términos de su identidad, autonomía y representatividad. Como Smith fue por muchos años una de las manos dirigentes de Oxfam América, su tipología es útil para entender las asociaciones y decisiones que Oxfam América, y probablemente otras ONG internacionales toman con respecto al respaldo de la causa indígena. En su tipología, la identidad colectiva de organizaciones “campesinas” e “indianistas” eran entendibles a través de oposiciones ideológicas de análisis de clase (trabajadores vs. capital) y radicalismo anticolonial (colonizadores vs. colonizados). Las federaciones étnicas estaban menos vinculadas a este tipo de grandes teorías y poseían nociones de identidad mucho más amplias. En términos de autonomía, todas las organizaciones respondían en algún grado a los intereses de “afuera” si bien los indianistas eran más vocales en rechazar “alguna alianza con grupos foráneos que pudieran ser ‘matizados’ con una denomina-

ción no india” (Smith 1983: 34). Referente al último punto, representatividad, Smith deja en claro que a diferencia de las federaciones étnicas o campesinas, la usual organización indianista urbana tendía a la falta de conexiones con bases rurales y por lo tanto eran “las menos” representativas de los tres tipos de movimientos. La tipología de Smith sugería que organizaciones indígenas representativas deberían ser independientes de las rígidas ideologías y del tutelaje de partidos políticos o protagonistas externos, y que deberían conectar a líderes de altos cargos con comunidades de base.

La actual controversia sobre COPPIP parecía recalcar preguntas acerca de trabajos políticos y culturales del proceso de selección de fondos internacionales que se basan en estructuras proporcionadas por tipologías como la de Smith. Tal vez más significativo, las propias decisiones de las agencias de desarrollo sobre quién apoyar conllevan un decisivo peso de representación. Por ejemplo, la decisión de Oxfam de respaldar a una organización es, en sí misma, parte de la fórmula que otros utilizan para evaluar la credibilidad de esa organización en particular. Dicho de otra manera, la entrega de credibilidad “desde arriba” por parte de Oxfam sirve de atajo metodológico y político para otros que tratan de tener una opinión sobre una organización en particular. Sería ir demasiado lejos llegar a sospechar que Oxfam opera en secreto con compañías mineras pero sí se puede sugerir que Oxfam juega un importante papel en las políticas transnacionales de autenticación de protagonistas indígenas. En nuestro caso, la “conexión Oxfam” tuvo una importante influencia como para moldear nuestro punto de vista sobre cuales eran las organizaciones importantes. Esto no tiene tanto que ver con la lógica conspiradora sugerida por algunos en la COPPIP-Conferencia, sino más bien con la realidad de que en el trabajo previo de Lucero en Ecuador y Bolivia, Oxfam fue uno de los puntos de referencia centrales para la política indígena. Por ejemplo, Oxfam ha estado respaldando a una de las confederaciones indígenas más poderosas en las Américas, CONAIE, desde el comienzo de la vida política de la CONAIE. Por lo demás, el trabajo de Oxfam en una variada gama de áreas de urgencia incluyendo pobreza, malnutrición y salud le ha proporcionado una especie de autoridad moral que para nosotros demuestra un claro altruismo. Oxfam era el tipo de organización en (o con) la que siempre pensamos que podríamos trabajar.

Deberíamos haber estado mucho más atentos al hecho, bastante obvio al mirarse retrospectivamente, de que otros protagonistas pudieran no haber tenido la misma estimación del papel de Oxfam en este tipo de “encuentro del desarrollo.” En un cuadro de escasez de recursos, el altruismo podría no ser suficiente para desviar sospe-

chas de imperialismo o de al menos paternalismo. De una forma más general, la propia estructura del encuentro, tal como Asad (1973), Said (1979) y Escobar (1995) pudieran advertir, a menudo sirve para esconder maneras en el que el “desarrollo opera como una arena de contestación cultural y construcción de identidad” (Escobar 1995: 15). Nosotros sabíamos ciertamente que Oxfam y otros eran parte de un régimen de representación, pero no fuimos tan cuidadosos como deberíamos haber sido en interrogar nuestra propia complicidad con este mismo régimen.

Recientemente, Richard Chase Smith ha comenzado a hacer el mismo tipo de pensamiento reflexivo como parte de su propio análisis de las políticas indígenas peruanas. Tal como conversamos en su oficina en Lima acerca de un estudio que estaba completando sobre la identidad de grupos indígenas de la costa, él sugirió que los indígenas eran frecuentemente concientes del tipo de rendimiento que se esperaba de las ONG y otros protagonistas. Tal como muchos otros antropólogos, Smith se dio cuenta que algunos líderes indígenas eran extremadamente diestros en juntar discursos de una variedad de fuentes distintas y articularlas en una sola voz que ellos creían pudiera ser vista como “auténticamente” indígena y atractiva a fondos de desarrollo (ver por ejemplo Jackson 1995; Li 2000; Warren 1998a y 1998b). Curiosamente, ideas sobre el significado de “la indianidad” que Smith había desarrollado en sus escritos previos le estaban ahora siendo re-presentadas. Como él mismo comenta, después de tantos años ayudando a formular un discurso de autonomía indígena y autodeterminación política, Smith estaba tratando ahora de “alejarse y cuestionar el discurso” (Smith, entrevista 2002).

Esto no significa que todos los discursos políticos de las organizaciones indígenas hacen eco a los pronunciamientos de “antropólogos yanquis” u otros extranjeros, pero si sugiere la necesidad de examinar críticamente los *múltiples* discursos que definen las fronteras de la identidad, que separan lo “auténtico” de lo “falso.” En nuestra ponencia en Cochabamba, no apreciamos adecuadamente la necesidad de explorar más comparadamente los discursos que no encajaban con el régimen de representación que habíamos aceptado y reforzado. En particular, la crítica indianista de Lajo y otros de COPPIP-Conferencia ciertamente demanda una mayor atención y estudio. Las controversias citadas arriba son en sí mismas afirmaciones interesantes de la manera en que un régimen indianista de representación pudiera trabajar.

Primero, hay una suposición anti-imperialista que muestra la ayuda “norteamericana” como siempre sospechosa. Intereses económicos, ya

sean extractivos (como por ejemplo las compañías mineras) o de desarrollo (como Oxfam) son parte de un contorno colonial básico del mundo político que socava una autodeterminación indígena verdadera. Dejando a un lado el hecho de que organizaciones indianistas en el pasado aceptaron su justa porción de fondos “del norte” (Albo 2002; Smith 1983; Brysk 2000) y que los mismos indianistas reclaman la necesidad de la “autocrítica” (Lajo, comunicación personal), el nacionalismo y el antiimperialismo del indianismo contemporáneo debería ser tomado seriamente.

Entonces, el segundo componente de lo que una perspectiva indianista debería enfatizar es la siguiente equivalencia: indios reales = indios radicales. Esto resulta más claro en el ejemplo que Aranwan entrega acerca de la figura de Felipe Quispe en Bolivia. Quispe, quien previamente había sido miembro de un movimiento indianista armado (por lo cual fue encarcelado) y es actualmente líder de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) y del partido político Pachakutik, es ciertamente una de las voces indígenas más radicales en las Américas de hoy en día. A diferencia de virtualmente todo el resto de mayores líderes indígenas nacionales en los Andes, Quispe llama a la creación de un Estado separado. Cuando los aymaras del Perú lincharon a un alcalde local en el 2004, Quispe llamó a los aymaras en ese país a unir fuerzas con los aymaras del suyo.¹⁴ Su táctica y su retórica son confrontacionales a tal extremo que el controversial líder cocalero, ahora Presidente de Bolivia, Evo Morales (a quien Estados Unidos se opuso públicamente durante las elecciones presidenciales del 2002) suena con voz de razonada diplomacia. El éxito de Quispe, también conocido como “El Mallku” (la denominación para un líder aymará tradicional), es de alguna manera un misterio para aquellos como Smith quienes ven al indianismo como ideología anacrónica, aislada y no representativa. La elección de Quispe como jefe de una federación rural nacional representó el matrimonio de una estructura organizacional campesina-indígena de gran base (CSUTCB) con un discurso indianista, mostrando un híbrido que la tipología de Smith no anticipó. Además, en tiempos de crisis donde la política de la rabia compite con la política del compromiso, Quispe ha mostrado ser una figura formidable. Tal como Aranwan ha dicho, “¿Cómo puede una fuerza política ser más radical que Felipe Quispe?” En la perspectiva indianista, lo radical y lo auténtico parecen convertirse frecuentemente en sinónimos. Sin embargo, la perspectiva

¹⁴ Este no es el lugar apropiado para revisar los eventos en Ilave que desembocaron una crisis política nacional en el Perú. Sin embargo, la experiencia de Ilave (en una variedad de artículos de prensa) evocaron imágenes de violencia aymará y de movimientos separatistas radicales.

indianista tiene más matices en cuanto a lo radical y lo auténtico. Según Aranwan, “el radicalismo de CONAMAQ, es ‘sembrado’ y solo se puede explicar por la influencia de OXFAM para dividir un movimiento de radicalismo real que es el del Mallku Felipe Quispe, pero también para dividir a otros movimientos como es el MAS, no se debe olvidar el plantón indígena en la Plaza Murillo, organizado por CONAMAQ en donde declararon ‘traidor’ a Evo Morales, poco tiempo después de que asume la Presidencia de Bolivia” (Aranwan, comunicación personal agosto 2006). Es decir, la radicalidad indígena tiene muchas manifestaciones pero en la visión indianista existen formas “reales” y formas “sembradas.” La diferencia parece ser nuevamente el vínculo con las agencias del Norte.

En vez de simplemente aceptar una versión de legitimidad indígena sobre otra, tiene más sentido cuestionar ambas series de afirmaciones como también las condiciones que las producen. Para muchos miembros de la comunidad internacional de desarrollo, el criterio para evaluar a protagonistas indígenas involucra tanto una marcada afiliación al mundo indígena como también la habilidad de moverse entre las demandas locales y las expectativas externas en cuanto a eficiencia y resultado de proyectos. Para los críticos indianistas, sin embargo, las organizaciones indígenas que trabajan más cercanas con ONGs están atrapadas en regímenes de disciplina foucaultianos y pierden la habilidad de hablar verdaderamente y actuar por ellas mismas (Patzí 1999). Estas diferentes narraciones sobre autenticidad y representación indígena no son solamente opiniones diferentes de una misma serie de prácticas y discursos. Son, más bien, instancias políticas en sí mismas que son representadas por protagonistas locales y globales que hacen el trabajo de autenticar y legitimar algunos protagonistas sobre otros. Dentro de toda organización de movimiento social, hay epítetos creados por aquellos que “venden” el movimiento y también por los “ideólogos” que anteponen la política al pragmatismo. Fuera de los movimientos sociales, hay oponentes y aliados que enganchan, refuerzan y debilitan voces dentro de los movimientos tanto intencional como no intencionalmente. Estudiosos, como otros interlocutores, son parte de este proceso.

En la compleja formación dialógica de representación indígena, ideas y afirmaciones sobre quién representa “realmente” los intereses e identidades indígenas serán siempre cuestionadas. Es crítico para los estudiosos el reconocer que esto es significativo tanto política como metodológicamente. Efectivamente, para moverse hacia una “descolonización” de la investigación académica, los proyectos de investigación deben ser multivocales e incluir múltiples respuestas indígenas a

nuestros argumentos y representaciones. En nuestro caso, las críticas indígenas lanzadas en la conferencia en Cochabamba y por el correo electrónico nos permitieron obtener un mayor entendimiento de una ideología y de un paisaje político controvertido y complejo.

Conclusiones

En el Perú contemporáneo, tal como en otros países, la variedad de políticas indígenas es grande. A pesar de reportes sobre el “fracaso” y la “ausencia” de movimientos indígenas, no hay duda de que los Quechua, Aymara, Asháninka, Amuesha, Anqara, y otros pueblos indígenas han estado, desde hace mucho, políticamente activos. Nosotros no clamamos ninguna originalidad al presentar este caso ya que otros estudiosos han encontrado una rica evidencia de políticas indígenas en diversos contextos tales como conflictos sobre el agua (Gelles 2000), el establecimiento de las rondas campesinas (Starn 1998 y 1999; Irigoyen 2002), y la resistencia a la erradicación de la coca apoyada por los Estados Unidos (Rojas 2003), entre otros. Que estas luchas, junto con otras más antiguas en la Amazonia, no han llegado a unirse cohesivamente, no significa que los movimientos nacionales puedan ser simplemente etiquetados como casos de fracaso. Efectivamente, esta etiqueta nos dice más sobre los modelos académicos de lo que cuenta como “movimiento social” que acerca del activismo indígena. Como muchos estudiosos han advertido, los mitos y los modelos de movimientos “únicos, unificados” comúnmente oscurecen los elementos conflictivos y fragmentados que trabajan en todas las áreas de cuestionamiento (Warren 1998b; Rubin 1997; Alvarez, Escobar y Dagnino 1998). Lo que quisimos decir en nuestro ensayo anterior era simple: cuando algo se convierte en un “caso negativo” donde algo no ha pasado (tal como el Perú se convirtió para estudiosos de movimientos indígenas), frecuentemente se deja de explorar que es lo que pasa realmente. Lo que hemos aprendido desde que presentamos el ensayo nos ha permitido expandir este entendimiento sobre los modelos de autenticidad que frecuentemente trabajan silenciosamente en procesos de desarrollo y prácticas de campo.

Algunos de estos modelos vienen de la arqueología, que busca escudriñar los irregulares y desordenados fragmentos de la política y la cultura y las convierte en pulcras y ordenadas categorías para ser usadas en el análisis y construcción de teorías. La tipología de Smith, por ejemplo, que separaba las organizaciones en campesinas, étnicas e indianistas, fue un punto de partida útil para nosotros ya que reconoce la pluralidad de políticas y al mismo tiempo impone cierto or-

den dentro de la indisciplinada mezcla andina y amazónica. Aun así, tal como otras tipologías, este esquema era una manera artificial y provisional de entender dinámicas complejas, y representa sólo un posible modelo dentro de varios otros. Efectivamente, al mismo tiempo que los protagonistas indígenas se han convertido en partes establecidas del sistema político latinoamericano, a su vez han aparecido una gran variedad de regímenes de representación para comprenderlos. Estos regímenes, institucionalizados a través de políticas nacionales y transnacionales, sitúan a varios protagonistas indígenas de forma tal que los hace más auténticos y consecuentes que otros. Como el multiculturalismo se transforma en “oficial”, legitimado por agendas de etno-desarrollo transnacional y de nuevas estructuras constitucionales, ciertos protagonistas indígenas son representados como socios legítimos para el desarrollo multicultural mientras que otros son representados en base a sus posiciones “radicales” que son mucho menos atractivas a los ojos de los órdenes políticos y económicos neoliberales contemporáneos (Hale 2002; Gustafson 2002; Mires 1991; Patzi 1999; Wade 1997). Aunque algunos perciben esto como la familiar e inevitable estrategia de “divide y vencerás” de los poderes dominantes, es más bien un proceso más profundo e interactivo que trabaja no solamente de arriba hacia abajo. Tanto radicales como reformadores negocian la cambiante constelación de oportunidades políticas y representación. La división de COPPIP refleja no sólo los estilos contrastantes del radicalismo y pragmatismo, sino también nociones rivalizadas y cuestionadas de indianidad y políticas autenticadas por una esfera de protagonistas transnacionales.

Finalmente, esta experiencia nos ha ayudado a apreciar los beneficios y la importancia de hacer público los hallazgos académicos tentativos, especialmente cuando son controversiales, e incluso cuando pudiesen estar equivocados. Nuestra narrativa sobre el crecimiento de una organización nacional en el Perú, COPPIP tenía la ventaja de proveer un ejemplo claro sobre lo mucho que los estudiosos han errado al hablar sobre la ausencia peruana. Más aun, nuestra aceptación de una sola versión de la historia de COPPIP, influenciada por nuestra propia posición en las redes de la ciencia social y del apoyo profesional, nos había hecho perder grandes partes de una historia sobre las incesantes críticas indianistas acerca de las organizaciones transnacionales indígenas “dominantes”. Hemos hablado con un importante sector del movimiento indígena del Perú, constituidos por grupos que articulan comunidades locales y sus luchas con agendas transnacionales más amplias. CONACAMI y COPPIP-Coordinadora, con la ayuda de ONGs como Oxfam América, se están convirtiendo en voces importantes en la sociedad civil. Ellos

han sido vocales sobre los peligros que enfrentan los indígenas y los riesgos de colaborar con agencias tal vez bien intencionadas tales como CONAPA, y que los críticos ven como una disminución de autonomía de las organizaciones indígenas. Más tarde, nos dimos cuenta que habíamos desatendido a otro sector indianista dentro de los movimientos indígenas, COPPIP-Conferencia, que tiene sus propias críticas sobre el Estado y las ONG afirmando que son igualmente peligrosas para la autonomía indígena.

Entonces, ¿Quién tiene la razón? ¿Y quien es más representativo? De muchas maneras, estas preguntas invitan a más investigación, reflexión, y debate. Más profundamente, sin embargo, estas preguntas nos invitan también a encontrar diversas maneras de entender a los proyectos indígenas, tal como otros proyectos, como fragmentados, contradictorios y multivocales. Esto es central en el estudio de movimientos indígenas, y preguntas acerca de quién es “realmente indígena” y dudas sobre quién realmente habla por quién son una parte constitutiva de la realidad política indígena del Perú y de otros lugares. En Ecuador, Bolivia, Perú y en otras partes del mundo, ciertas voces indígenas emergerán sobre otras a través de políticas de representación indígena. Nuestras propias sensibilidades normativas y políticas siempre se delatarán en nuestras evaluaciones sobre las voces que creemos más persuasivas, influyentes y correctas.¹⁵ Aun así, mientras nosotros presentemos nuestras propias voces en la conversación y escuchemos críticas y contradicciones auto-reflexivas y etnográficas, podremos entender mejor por qué y cuándo algunas voces son transmitidas (trans)nacionalmente mientras que otras resuenan en espacios más pequeños. Estudios previos de “ausencia” peruana eran explicaciones del silencio, pero no etnografías de ello. Con paciencia y curiosidad etnográfica, uno puede apreciar lo que los poetas ya saben acerca del silencio:

Es una presencia
 tiene una historia
 una forma
 No lo confundan
 con cualquier tipo de ausencia
 (*Adrienne Rich, 1978*)

¹⁵ Lajo describe su criterio de la siguiente manera: “El financiamiento extranjero otorga enormes ventajas a los que lo reciben, pero basta observar la pervivencia, capacidad y la persistencia de las organizaciones que no reciben financiamiento para darse cuenta de su validez y legitimidad histórica, lo cual también nos podría llevar a desconfiar de las primeras” (Comunicación personal, agosto 2006).

Epílogo

Desde que escribimos este texto el “problema” de las dos COPPIP ha seguido evolucionando. En el 2006, la COPPIP-Conferencia convocó un congreso en Ayacucho donde la organización se reconstituyó bajo el nuevo nombre de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Perú (CONAIP), incorporando a organizaciones representativas de las rondas campesinas y los cocaleros. Mientras tanto, la “otra” COPPIP (Coordinadora), todavía compuesta por CONACAMI y AIDSESEP, ha sido menos visible. A pesar de que CONACAMI y AIDSESEP aun tienen mayor peso político y financiamiento que la nueva CONAIP, ninguna organización puede declararse como un actor realmente pan-regional con representatividad netamente nacional.

Las elecciones presidenciales y los debates acerca del Tratado de Libre Comercio (TLC) con los Estados Unidos durante el año 2006 han proporcionado varias oportunidades para la protesta indígena-popular. En términos de visibilidad política y representatividad, los resultados han sido mixtos para todos los actores mencionados en este texto. COPPIP (Coordinadora) ha guardado un silencio llamativo a pesar de que sus organizaciones integrantes (CONACAMI y AIDSESEP) fueron muy visibles en las protestas en contra del TLC. La CONAIP (antiguamente COPPIP-Conferencia) también se pronunció en contra del TLC. Sin embargo, en las reuniones de los gremios y las organizaciones nacionales, CONAIP mantuvo un bajo perfil según nos explicaron después porque “lo del TLC es una causa perdida” y las protestas son débiles y dirigidas por personas que CONAIP califica como “indígenas vergonzantes” (Lajo, Comunicación Personal, 2006). A pesar de esta crítica, en julio de 2006, CONACAMI y otras organizaciones indígenas de Bolivia, Colombia, Chile, Ecuador, y Perú fundaron la Coordinadora Andina, integrándose aun más en las redes indígenas-transnacionales apoyadas por las ONG internacionales como Oxfam América y IBIS-Dinamarca. Trabajando en varias escalas e involucrando a múltiples actores, la representación indígena sigue siendo dinámica, compleja, y evasiva.

Bibliografía citada

ALBÓ, Xavier

1991 “El retorno del Indio”. *Revista Andina* 9(2): 299-345.

2002 *Pueblos Indios en la Política*. La Paz: Plural Editores/CIPCA.

- ÁLVAREZ, Sonia, Evelina DAGNINO, y Arturo ESCOBAR
 1998 "Introduction: The Cultural and the Political In Latin American Social Movements". En: Sonia Alvarez, Evelina Dagnino, y Arturo Escobar (eds.), *Cultures of Politics, Politics of Cultures: Re-visioning Latin American Social Movements*, pp. 1-29. Boulder: Westview Press.
- ASAD, Talal
 1973 "Introduction". En: Talal Asad (ed.), *Anthropology and the Colonial Encounter*, pp. 9-20. Atlantic Highlands, New Jersey: Humanities Press.
- BENAVIDES, Margarita
 2001 "Esta mesa nadie la instala" Interview with Martín Paredes. *Quehacer* 132: 102-106.
- BRYSK, Alison
 2000 *From Tribal Village to Global Village: Indian Rights and International Relations in Latin America*. Stanford: Stanford University Press.
 1996 "Turning Weakness into Strength: The Internationalization of Indian Rights". *Latin American Perspectives* 23(2): 38-57.
- DE LA CADENA, Marisol
 2000 *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*. Durham: Duke University Press.
 2001 "Reconstructing Race: Racism, Culture, and Mestizaje in Latin America". *NACLA, Report on the Americas* 34(6): 16-23.
- DEGREGORI, Carlos Ivan
 1998 "Ethnicity and Democratic Governability in Latin America: Reflections from Two Central Andean Countries". En: Felipe Aguero y Jeffrey Stark (eds.), *Faultlines of Democracy in Post-Transition Latin America*, pp. 203-234. Miami: North-South Center Press.
- EDELMAN, Marc
 1999 *Peasants Against Globalization: Rural Social Movements in Costa Rica*. Stanford: Stanford University Press.
- ESCOBAR, Arturo
 1995 *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- GARCÍA, María Elena
 2005 *Making Indigenous Citizens: Identities, Education, and Multicultural Development in Peru*. Stanford: Stanford University Press.

GARCÍA, María Elena y José Antonio LUCERO

- 2003 "Explorando un 'País Sin Indígenas': Reflexiones sobre los movimientos indígenas en el Perú" Paper delivered at International Conference: "Movimientos Indígenas y Estado en América Latina," May 22-24.
- 2004 "'Un País Sin Indígenas?': Re-thinking Indigenous Politics in Peru". En: Nancy Postero y León Zamosc (eds.), *The Struggle for Indian Rights in Latin America*. pp 158-188. Brighton: Sussex Academic Press.
- 2005 "Explorando un país sin Indígenas: Reflexiones sobre los movimientos indígenas en el Perú". En: León Zamosc y Fernando Garcés (eds.), *Movimientos Indígenas y Estado en América Latina*, pp. 229-263. Quito: Abya-Yala Press.

GELLES, Paul

- 2000 *Water and Power in Highland Peru: The Cultural Politics of Irrigation and Development*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- 2002 "Andean Culture, Indigenous Identity, and the State in Peru". En: David Maybury-Lewis (ed.), *The Politics of Ethnicity: Indigenous Peoples and Latin American States*, pp. 239-266. Cambridge: Harvard University.

GUSTAFSON, Bret

- 2002 "Paradoxes of Liberal Indigenism: Indigenous Movements, State Processes, and Intercultural Reform in Bolivia". En: David Maybury-Lewis (ed.), *The Politics of Ethnicity: Indigenous Peoples in Latin American States*, pp. 267-308. Cambridge: Harvard University.

HALE, Charles

- 2002 "Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala". *Journal of Latin American Studies* 34: 485-524.

JACKSON, Jean

- 1995 "Culture, Genuine and Spurious: The Politics of Indianness in the Vaupés, Colombia". *American Ethnologist* 22(1): 3-27.

IRIGOYEN, Raquel

- 2002 "Peru: Pluralist Constitution, Monist Judiciary – A Post-Reform Assessment." En: Rachel Sieder (ed.), *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity, and Democracy*, pp. 184-207. New York: Palgrave Macmillan/ Institute for Latin American Studies.

- KECK, Margaret y Kathryn SIKKINK
 1998 *Activists Beyond Borders*. Ithaca: Cornell University Press.
- LAJO, Javier
 S/F “Commentary on ‘Un País Sin Indígenas’ (UPSI): Indigenous Invisibility in Peru”. Manuscrito Inédito.
 2005 *La soberanía vulnerada*. Lima: CENES/ Amaro Runa Ediciones.
- LI, Tanya Murray
 2000 “Articulating Indigenous Identity in Indonesia: Resources, Politics, and the Tribal Slot”. *Comparative Studies in Society and History* 42 (1): 149-179.
- LUCERO, José Antonio
 2002 “Arts of Unification: Political Representation and Indigenous Movements in Bolivia and Ecuador.” Ph.D. Dissertation, Princeton University.
- MANRIQUE, Nelson
 1998 “The War for the Central Sierra.” In Steve Stern, ed., *Shining and Other Paths: War and Society in Peru, 1980-1995*, 193-223. Durham: Duke University Press.
 2002 *El tiempo del miedo: La violencia política en el Perú, 1980-1996*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- MIRES, Fernando
 1991 *El discurso de la indianidad*. San José, Costa Rica: Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones.
- MONTOYA, Rodrigo
 1998 *Multiculturalidad y Política: Derechos Indígenas, Ciudadanos y Humanos*. Lima: SUR Casa de Estudios del Socialismo.
- MORIN, Françoise y Roberto SANTANA
 2002 *Lo transnacional: Instrumentos y desafío para los pueblos indígenas*. Quito: Abya Yala/GRAL.
- PATZI, Felix
 1999 *Insurgencia y sumisión: Movimientos indigeno-campesinos 1983-1998*. La Paz: Muela del Diablo.
- POOLE, Deborah, y Gerardo RÉNIQUE
 1992 *Peru: Time of Fear*. London: Latin American Bureau.
- RICH, Adrienne
 1978 “Cartographies of Silence” (*The Dream of the Common Language*, p. 17, New York: Norton

REMY, María Isabel

- 1994 "The Indigenous Population and the Construction of Democracy in Peru". En: Donna Lee Van Cott (ed.), *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*, pp. 107-130. New York: St. Martin's Press.

ROJAS, Isaías

- 2003 *The Push for Zero Coca: Democratic Transition and Counternarcotics Policy in Peru*. Washington, DC: WOLA.

RUBIN, Jeffrey

- 1997 *Decentering the Regime: Ethnicity, Radicalism, and Democracy in Juchitán, Mexico*. Durham: Duke University Press.

SAID, Edward

- 1979 *Orientalism*. New York: Vintage Press.

SMITH, Richard Chase

- 1983 "Search for Unity Within Diversity: Peasant Unions, Ethnic Federations, and Indianist Movements in the Andean Republics." Paper presented at Cultural Survival Symposium, "Iniciativas Indias y Autodenominación Económica." Cambridge, Massachusetts.
- 2002 "Los indígenas amazónicos suben al escenario internacional: Reflexiones sobre el accidentado camino recorrido" En: Françoise Morin and Robert Santana (eds.), *Lo Transnacional: Instrumento y desafío para los pueblos indígenas*, pp. 203-241. Quito: Abya Yala.

STEPHEN, Lynn

- 2002 *Zapata Lives!: Histories and Cultural Politics in Southern Mexico*. Berkeley: University of California Press.

STARN, Orin

- 1998 "Villagers at Arms: War and Counterrevolution in the Central-South Andes". En: Steve Stern (ed.), *Shining and Other Paths: War and Society in Peru, 1980-1995*, pp. 224-257. Durham: Duke University Press.
- 1999 *Nightwatch: The Politics of Protest in the Andes*. Durham: Duke University Press.

STERN, Steve (ed.)

- 1998 *Shining and Other Paths: War and Society in Peru, 1980-1995*. Durham: Duke University Press.

WADE, Peter

- 1997 *Race and Ethnicity in Latin America*. London: Pluto Press.

WARREN, Kay

1998a *Indigenous Movements and Their Critics: Pan-Maya Activism in Guatemala*. Princeton: Princeton University Press.

1998b "Indigenous Movements as a Challenge to the Unified Social Movement Paradigm for Guatemala". En: Sonia Alvarez, Evelina Dagnino, y Arturo Escobar (eds.), *Cultures of Politics, Politics of Cultures: Re-visioning Latin American Social Movements*, pp. 165-195. Boulder: Westview Press.

WARREN, Kay y Jean JACKSON

2002 "Introduction: Studying Indigenous Activism in Latin America". En: Kay Warren y Jean Jackson (eds.), *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America*, pp. 1-46. Austin: University of Texas Press.

YASHAR, Deborah

1998 "Contesting Citizenship: Indigenous Movements and Democracy in Latin America". *Comparative Politics* 31(1): 23-42.

La política del lugar y los indígenas urbanos en el movimiento indígena del Ecuador

Rudi Colloredo-Mansfeld

Una ecuación territorial imperfecta

Durante los últimos veinte años, los centros industriales ecuatorianos, Guayaquil y Quito, han eliminando puestos de trabajo a medida que las políticas de libre comercio sacrificaron la manufactura a favor de las exportaciones de petróleo, plátanos, camarones y rosas. Como consecuencia, los trabajadores que podrían haberse dedicado a labores industriales se han visto inmersos en el sector informal o han salido del país para unirse a los 2,5 millones de ecuatorianos que se estima viven actualmente en el exterior (Rodas Martínez 2001). El cambio económico conmociona las políticas urbanas, alterando el trabajo organizado a la vez que acrecienta un populismo neoliberal (de la Torre 2000). Mientras tanto, conforme la política popular urbana pierde su coherencia, un movimiento indígena liderado por la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador) con su base organizativa rural, da forma al debate nacional. Haciendo una síntesis de los cambios, Clark escribe “Los procesos de globalización han abierto el espacio para [un proyecto nacional indígena] desplazando el locus del enfrentamiento político y organizativo subordinado desde las ciudades hacia el campo” (1997: 25) y, siguiendo su análisis, lejos de los mestizos pobres y de clase media y hacia la población indígena.

Sin embargo, esta ecuación que vincula el campo, los indígenas y el ímpetu político no siempre funciona. Considérese las dos colectividades con las que he trabajado. La comuna campesina de Quiloa (Cotopaxi) tiene unos pocos cientos de residentes, una población cada vez más débil, una creciente emigración y un claro lugar institucional dentro del movimiento indígena. Por su parte, la asociación de artesanos UNAIMCO, que representa a más de mil socios indígenas que trabajan en tres continentes diferentes y en negocios que incluyen desde tejidos a mano hasta manufactura industrializada, no está incluida en ese movimiento. En resumen, la asociación urbana de arte-

sanos es una modalidad expansiva, mientras el sector campesino se está contrayendo, y la CONAIE se ha comprometido con este último.

Las colectividades urbanas y rurales son diferentes, pero también se parecen. A lo largo de la década pasada, tanto Quiloa como UNAIMCO han sostenido negociaciones con el propósito de formar una agrupación central que busca conjugar el negocio informal con una agricultura de subsistencia en deterioro. Los líderes de estas dos colectividades viven en ciudades provinciales, y no en el campo o en Quito. El movimiento indígena nacional amplifica los reclamos culturales y económicos de ambas agrupaciones. Puesto en otros términos, si Ecuador apoya dos esferas políticas —la comuna campesina rural y la microempresa informal urbana—, el quichua resuena en ambas. Esta dualidad (o ambigüedad) plantea una pregunta clave: ¿por qué la política indígena ha asumido la territorialidad rural con tanta precisión?

Con su aparente naturalidad, los instrumentos territoriales de la política de identidad andina —comunidades, asociaciones parroquiales, organizaciones sombrilla provinciales— fueron forjados a contracorriente de una vida cada vez más centrada en las ciudades. En este capítulo me refiero a la manera en que tanto procesos urbanos problemáticos, como programas descentralizados de desarrollo y el movimiento indígena en consolidación se forman en redes jurisdiccionales campesinas. En tanto vehículos políticos, estos grupos formales afectaron la vida campesina más allá de las responsabilidades de sus representantes locales. Al estandarizar y lugares diferentes hicieron posible una autorepresentación indígena que innovó la política. Pero la autorepresentación indígena presenta dos problemas: primero “¿quién representa a quién?” y segundo “¿qué vidas sociales, lenguas y conocimientos deben ser representados ante sí mismos y ante otros?” (Warren y Jackson 2002: 12). En Ecuador la ‘construcción del lugar’ y la historia de los grupos serranos modernos revela esta doble faz. Con su poder, los nuevos representantes políticos indígenas han reinscrito un referente cultural restringido: el agrarismo como la identidad personal y social dominante de los indios.

Sin embargo, las culturas urbanas continúan creciendo. Por tanto, mi principal preocupación aquí es analizar si en la ciudad se encuentra un paralelo con el campo, si la política de lugar actual tiene espacio para una nueva política quichua urbana. En Otavalo, Ecuador, el activismo urbano incluye desde preocupaciones económicas hasta estatuas conmemorativas y concursos de belleza. En la medida que motivos nuevos lanzan nuevos candidatos a la política municipal, el pueblo indígena afirma más claramente que nunca el significado de la

ciudad para su identidad —la no-ortodoxia de su territorialidad—. Las voces urbanas se han manifestado en contra de algunos logros recientes del activismo campesino. No obstante, la fricción política es parte de la representación indígena no sólo en Ecuador, sino también en Colombia, Brasil y Guatemala, en la medida que “la interacción ocurre en campos sociales donde las alianzas varían, las definiciones son reelaboradas, se nombran entidades y se recambia la autoridad” (Warren y Jackson 2002: 28). La interacción entre la federación campesina y la asociación de artesanos en Otavalo (Imbabura) introduce una nueva corriente de valores y aspiraciones en estas contiendas. Si bien arriesgan coherencia política, al hacerlo los protagonistas pueden alcanzar un perfil político en el que coincidan trayectorias urbanas personales y experiencias colectivas.

En las páginas que siguen reviso, en primer lugar, la manera como los indígenas ‘circulan’ a través de comunidades rurales, pueblos provinciales y grandes ciudades. Luego discuto el fortalecimiento de los consejos comunales en la década de los 80 y su impacto en la identidad indígena a nivel nacional y en la vida social local. Teniendo como contexto los éxitos del movimiento indígena nacional a principios de los años 90, examino después la emergente esfera urbana de la política indígena de Otavalo y lo que pueden significar las ubicaciones culturales diversificadas para la política de identidad indígena y para la política de lugar en otros sitios.

Circulación, comunas y carreras profesionales

A diferencia de otras ciudades latinoamericanas, el crecimiento urbano ecuatoriano no se debió a una tasa creciente de migraciones campesinas a la ciudad. Por cierto, antes del surgimiento del movimiento indígena los indígenas ya habían abierto un camino a la ciudad. Entre 1962 y 1982, más de un millón de personas, mestizos e indígenas, migraron a las ciudades (Whitaker 1990). Pero el crecimiento de la economía urbana no reubicó en las ciudades toda la reserva de agricultores minifundistas empobrecidos sino que los distribuyó en el campo. La migración tomó la forma de “circulación” (Brown, Brea y Goetz 1988). A principios de los años 70, las ganancias del petróleo llegaron a través de los salarios urbanos obtenidos por campesinos (varones) serranos, cuyos retornos regulares a sus parroquias también significaban el ‘regreso’ de ingresos familiares para incrementar los recursos agrícolas. Con mayor escolaridad que sus vecinos no migrantes (Preston, Taveras y Preston 1981), mejor castellano y mayor experiencia urbana que las mujeres de sus comunidades (Weismantel 1988), con el regreso de estos la movilidad social y la movilidad geográfica

coincidían. Respondiendo a demandas agrícolas estacionales, a oportunidades de trabajo en haciendas comerciales, a salarios en obras de construcción y a posibilidades educativas para sus hijos, las familias se extendían entre ciudad y campo en itinerarios prolongados.

A fines de los años 70 y a lo largo de los 80, las consecuencias de esta circulación adquirieron forma política a través de las comunas campesinas reconocidas por el Estado. A partir de la Ley de Reforma Agraria de 1964, que liberó los asentamientos campesinos de trabajos forzados para las haciendas, muchas comunidades se organizaron para alcanzar reconocimiento del Estado (Korovkin 1997). Inicialmente, los resultados de estos esfuerzos fueron mínimos, pues las comunidades recuperaron muy poco de las tierras perdidas a manos de las haciendas. Sin embargo, en los años 80, se multiplicaron las razones para buscar el estatus oficial. Mientras que el Estado hacía frente a su deuda, los programas de desarrollo se empantanaron dejando un vacío que fue ocupado por algunas ONG. Las comunas con consejos oficiales bien establecidos podían atraer mejor que las no oficiales tanto los fondos de desarrollo esporádicos del Estado como inversiones de las ONG.

El desarrollo colectivo y las vidas personales se cruzaban en la formación de estos consejos. Durante los años 70 la vida urbana era difícil para los migrantes campesinos y comerciantes. Tal como señala Zamosc “estos artesanos, pequeños vendedores y campesinos se [vieron] atrapados en una contradicción, entre las expectativas levantadas por su movilidad económica y la persistencia de la valoración negativa de su condición de indios por parte de blancos y mestizos” (1994: 56). Como consecuencia de la caída en los precios del petróleo y la crisis financiera de 1982, muchos perdieron los recursos que tenían en los últimos peldaños de la escala económica de Quito, y tuvieron que encontrar nuevos recursos para sus hogares y nuevas rutas para sus carreras. Las comunidades rurales atrajeron sus intereses y los varones se dedicaron a la política en los consejos, desarrollando vidas públicas en proyectos de desarrollo. Ser elegido para formar parte de los consejos comunales confería prestigio por el conocimiento burocrático y las habilidades interculturales. En términos culturales, como líderes locales podían celebrar lo indígena, y luchar contra las humillaciones y discriminaciones que sufrían en lugares de trabajo dominados por mestizos, “volviendo a aprender quichua, volviendo a la vestimenta india, estableciendo clubes culturales” (Pallares 2002: 79). En términos económicos, los proyectos de desarrollo con frecuencia otorgaban a los miembros del consejo acceso privilegiado al agua, la electricidad, caminos, y otros beneficios materiales. Además, conforme la rece-

sión aumentó, reanudar la lucha comunal por juicios de tierras que no habían sido resueltos permitía abrigar la esperanza de conseguir los pastos y tierras de cultivo.

La comunidad de Quiloo de la Parroquia de Guangaje, Cotopaxi, ilustra la forma en la que los consejos campesinos crecieron a partir de sus contactos urbanos. La primera y única asociación legalmente reconocida que representa a Quiloo rural dentro del dominio oficial, es la “Asociación de pequeños comerciantes”, gestionada en 1983 por un quiloino llamado José Vega que vivía en Quito y que buscaba un espacio de venta para sus pinturas y otros artículos artesanales en un parque urbano. Durante los años 80, Vega no hizo gran cantidad de dinero como comerciante. Sin embargo, continuó por diez años como presidente de la directiva de la asociación y consiguió un proyecto forestal, un proyecto de mejoramiento del suelo, una casa comunal y un proyecto de mejoramiento de viviendas privadas, todos para su comunidad rural. Más aun, cuando usaba estos proyectos para rehacer su casa en Quiloo, él y su familia seguían viviendo en su casa en la capital.

Los presidentes que le siguieron transformaron la identidad de la asociación. A mediados de los años 90 cambiaron el nombre a “Asociación de Pintores y Artesanos Indígenas de Tigua-Quiloo”, poniendo énfasis en la artesanía indígena en vez y del comercio. Además, se asociaron formalmente con otros sectores campesinos de la parroquia y del movimiento indígena de la provincia. Lo que comenzó como una ambición empresarial terminó transformándose. Para fines de la década de 1990, la asociación servía principalmente para conectar un sector de la parroquia rural con iniciativas de desarrollo agrícola, programas bilingües y la organización política indígena.

La trayectoria del consejo de Quiloo, de asociación rural-urbana para comercio campesino a inicios de 1980, a organización campesina-agrícola provincial en 1990, ilustra la simplificación (e intensificación) del espacio político indígena que ocurrió en el país. Reclamando la autonomía comunal, por controlar el desarrollo local y las inversiones culturales, los activistas indígenas recuperaron identidad —“memoria social, conciencia y prácticas singulares” (Hale 1997: 568)— que ofrecía significado cultural a la organización política. Las palabras “consejo”, “comunidad”, “construcción de consenso”, “liderazgo local” ofrecían un conjunto de valores y expresiones indígenas pan-ecuatorianas que dieron significado a los objetivos materiales. Es decir, el movimiento inauguró nuevas formas de ser indígena (Selverston 1994), seleccionando prácticas y símbolos que comunicaban esa identidad a audiencias nacionales.

La lengua ofrecía un lugar donde comenzar. Whitten, por ejemplo, define la indianidad en términos del lenguaje cuando describe el crecimiento del movimiento en la década de los 80: “Poco a poco [el movimiento creció] entre la gente que hablaba lenguas indígenas, y quienes se identificaban con ellos por parentesco u otra convicción” (2003: 5). En efecto, cuando se constituyó la CONAIE a escala nacional en 1986 eligió luchar por la educación bilingüe como necesidad compartida por todos los pueblos indígenas; sin embargo, el activistas culturales no se quedaron allí. Junto con la instrucción en lengua materna, revivieron danzas y crearon “festivales y aniversarios culturales nuevos auspiciados por la organización” (Pallares 2002: 86). También lucharon contra el racismo re-enseñando la historia. Las dinastías precolombinas y las revueltas coloniales inundaron los debates en talleres en los años 80, cuando los activistas comenzaron a desafiar la historia oficial de la conquista y la subordinación indígena (Meisch 2002: 26; Pallares 2002: 132).

La lengua, las danzas, las fiestas y la historia, sin embargo, nunca se alejaron de lo rural como lugar de la singularidad indígena. La historia de una antigua dinastía indígena en Cacha, Chimborazo, por ejemplo, era importante como unidad territorial de los sectores en los que está subdividida la parroquia moderna (Pallares 2002). Y mientras que el ejercicio de la lengua difundía la condición indígena más allá de las comunidades de origen, los programas oficiales institucionalizaron el quichua sólo en las escuelas rurales. Por ejemplo, los niños de Quiloa que querían aprender quichua, tenían que regresar a Cotopaxi por que no encontraban clases en los barrios quiteños. Un concurso de belleza indígena en Imbabura incluyó el ámbito campesino cuando los jueces evaluaron a las concursantes según su conocimiento de cultivos locales (Pallares 2002). No es de sorprender que los líderes se desligaran de sus experiencias urbanas y enfatizaran sus orígenes agrarios. Recordando su desarrollo personal, por ejemplo, Luis Macas, el presidente de la CONAIE, le resta importancia a su paso por el seminario y a sus grados universitarios; en cambio, se explaya acerca del tiempo que pasó en su propia comunidad: “lo importante es que la mitad de mi vida la pasé en la comunidad, arando, trabajando” (Macas, Belote y Belote 2003: 223). La legitimidad se encuentra en la tierra, en su fertilidad y en la unidad de aquellos que la trabajaron.

Así se produjo una paradoja interesante. Una generación anterior al movimiento, los textos escolares ecuatorianos denigraban a los indígenas como raza degenerada precisamente por su afinidad con la tierra (cf. Zuñiga 1940). Con frecuencia, intelectuales no indígenas defendieron a los indígenas haciendo de la cercanía con la

naturaleza una virtud y de la modernización un vicio (cf. de la Cadena 2000: 24). Luis Monsalve Pozo, por ejemplo, defendió a los indios en su libro por su separación de lo moderno:

El indio ecuatoriano, carne, sangre y espíritu de América, vive en este libro como lo hace en la naturaleza... sin pretensiones de novedad, sin trazas de un nuevo orden. Naturalmente.

Del mismo modo que el paisaje y el mundo natural. Rudo. Magnífico. Dramático. Y en medio del paisaje como el hijo de este mundo natural, en su centro... el indio. (1943: 32).

Ahora los indios se defienden a sí mismos y demandaban un “nuevo orden” que contemplara tanto carreras urbanas como comunidades indígenas. Sin embargo, al hacerlo reformularon una vez más su identidad “como parte del paisaje”, enmarcando sus vidas más cerca de la naturaleza que de lo nuevo.

Regresando al punto de Warren y Jackson, sin embargo, la autorepresentación tiene dos caras y el reverso de asumir identidad rural es la ventaja política que ello otorga. El Levantamiento Indígena Nacional de junio de 1990 reflejó la reorganización de la vida local y lanzó la identidad indígena a escala de política nacional. Aunque conducido por la dirigencia de la CONAIE, el levantamiento de 1990 se originó en una iniciativa campesina local. Como señala Zamosc, “Así, abruptamente y sin aviso, la CONAIE fue forzada por presiones desde abajo a asumir demandas agrarias que no eran centrales en su agenda, y también a cambiar sus tácticas, virando desde la súplica y el cabildeo hacia una movilización afirmativa respaldada por la movilización popular” (1994: 63). La dirigencia nacional pasó abruptamente de negociar programas de lenguas a demandar la redefinición constitucional de Ecuador como Estado pluri-nacional así como el retorno general de la tierra a las comunidades autónomas.

El poder de la CONAIE durante los siguientes cuatro años floreció conforme continuaron dando respuesta y alimentado su política agraria. En 1992, la CONFENAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana, afiliada a la CONAIE) organizó una marcha desde la Amazonía hacia Quito, demandando el reconocimiento legal de sus territorios. Dos años más tarde, en una protesta que paralizó el país durante veinte días, la CONAIE luchó contra una ley de reforma agraria que hubiera abierto la tenencia de tierras comunales al mercado. Encabezada por la abogada indígena Nina Pacari, la CONAIE llegó a la mesa de negociaciones con un equipo legal indígena completo, cámaras de video y sus pro-

pios comunicadores para asegurarse una cobertura imparcial. Pacari negoció concesiones importantes y consolidó la identidad política de la CONAIE en defensa de territorios indígenas —tanto las selvas tropicales de los pueblos de la amazonía como las pasturas y campos de cultivo de las comunas altoandinas—. Nunca antes pueblos indígenas tan diversos habían apoyado una unidad pan-ecuatoriana, y nunca antes el gobierno nacional dialogó en términos tan equitativos con los representantes indígenas. El ímpetu continuó a lo largo de 1998, cuando la nueva Constitución de Ecuador consagró la tesis básica de pluri-nacionalismo demandada en 1990: el reconocimiento de las identidades indígenas y afroamericanas y el reconocimiento de las formas tradicionales de organización y autoridad (Gerlach 2003: 77).

En este esbozo del movimiento indígena y su base rural, no estoy afirmando que la inclusión del territorio fuera una estrategia política artificial. A pesar de su movilidad, mucha gente indígena continúa considerando las tierras de la comunidad como la base irremplazable que “una comunidad [...] o una nacionalidad indígena ocupa y en la cual desarrollan formas de vida particulares” (Codenpe 2000). Y fueron fuerzas externas, desde programas estatales de privatización, hasta empresas petroleras transnacionales las que desencadenaron las luchas por la tierra, y no los políticos profesionales indígenas. Aun así, en la actualidad los territorios indígenas son tanto resultado de carreras profesionales urbanas, de programas de desarrollo truncados y de decisiones tácticas de un movimiento nacional, como lugares culturales primordiales. Usurpando el papel que la CONAIE le dio al lenguaje en su reclamo por una sociedad plurinacional, el territorio ha ayudado a diseñar conexiones más estrechas entre las bases y los líderes, a mantener la unidad durante más de una década de levantamientos populares importantes, y a fomentar la cooperación entre la Sierra y la Amazonía.

Estas ‘ganancias’ también han supuesto la organización de la sociedad quichua en unidades políticas definidas en un momento histórico de recesiones, movimiento circulatorio, medidas de austeridad, programas de desarrollo dirigidos por ONGs y esquemas neoliberales de descentralización. Inevitablemente, quienes podían atravesar los límites de lo campesino han salido ganando: los varones campesinos duchos en cultura urbana, los intermediarios de los artesanos, los pequeños productores capitalistas diversificados. Otros han perdido: las familias indígenas urbanas, las mujeres de organizaciones de base, y los sectores campesinos periféricos entre otros. Que las mujeres estén entre los perdedores es particularmente irónico. Desde la reforma agraria habían asumido crecientemente la responsabilidad de la eco-

nomía de subsistencia. Sin embargo, su trabajo no se tradujo en poder. Si bien una comuna acepta como posibilidad que cualquier hombre o mujer adultos sean formalmente sus miembros, a mediados de la década de los 80 menos del 10 % de los miembros registrados de las comunas eran mujeres (FIDA 1989: 166, tal como está citado en Deere 2001). En el mismo sentido, en un análisis de 2.253 comunas y más de 3.000 organizaciones de base diversas, el Ministerio de Agricultura y Ganadería encontró que las mujeres conformaban menos del 1 % de los líderes (Deere y León 2001: 52).

El rótulo de ganadores y perdedores es, sin embargo inadecuado pues implica la consolidación una sola línea de desarrollo político, lo que es imposible. Los activistas indígenas, debaten continuamente la orientación del movimiento, las alianzas externas se quiebran, y se forman nuevas coaliciones. Como por ejemplo, aquella que se formó sorpresivamente, entre una facción de los militares y la CONAIE en enero del 2000, cuando la destitución del Presidente Jamil Mahuad—. Como un “abanico de programas y posiciones políticas”, frase descriptiva de Gow y Rappaport (2002: 49), la esfera política indígena está siempre abierta a su reelaboración. Y la ciudad puede fomentar las más de las modificaciones. En la medida que el territorio es visto como un mecanismo de organización —y no solamente como el origen de lo indígena—, este momento urbano de activismo pone nuevamente sobre el tapete, algunas de las preguntas surgidas en experiencias anteriores. ¿Pueden los indígenas urbanos apropiarse de lugares de la ciudad para erigir su propio aparato político? Y, si el ámbito urbano da poder, ¿a quién beneficia este poder? Otavalo es buen sitio para buscar respuestas. La ciudad no sólo ostenta una vasta economía artesanal, sino que también los hombres y mujeres que encabezan la asociación comercial más activa de la ciudad, la UNAIMCO (Unión de Artesanos Indígenas del Mercado Centenario de Otavalo), adquirieron madurez política peleando a través por los espacios centrales de la ciudad.

El pueblo quichua y la política nacional

El pueblo de Otavalo y sus entornos rurales son la sede de dos poderosas organizaciones indígenas: la UNAIMCO y la FICI (Federación Indígena y Campesina de Imbabura), uno de los grupos regionales más importantes de la CONAIE. En la imaginación popular, la UNAIMCO representa el mercado del pueblo y disfruta del respaldo de los artesanos comerciantes indígenas acaudalados (localmente identificados como ‘los ricos’) mientras que la FICI tiene sus raíces en el campo y reúne una base popular militante. Pero nuevamen-

te estas diferencias no son sólo tales. Ambas organizaciones ocupan locales en Otavalo que distan una cuadra entre sí; sus líderes provienen de la misma clase de indígenas profesionales universitarios. Lo diferente son sus afiliados. Los de la UNAIMCO son aproximadamente 1.250 y su medio de subsistencia vinculado a las artesanías de Otavalo se ubica en la Plaza Centenario, conocida también como la Plaza de Ponchos. Por otro lado, la FICI representa a miembros de las comunas campesinas de los alrededores de Otavalo, tal vez unas 20.000 o 30.000 personas. Sin embargo, la mayoría de artesanos viven en medio de sus parcelas agrícolas fuera de los límites de la ciudad, y casi todas las comunidades campesinas de los alrededores de Otavalo tienen intereses económicos en la Plaza de Ponchos.

A pesar de esto, las dos organizaciones han desarrollado proyectos que separan a sus miembros y la habilidad para liderarlos. Por ejemplo, la FICI se definió culturalmente utilizando la fiesta del Colla Raymi, un “encuentro cultural” iniciado en 1992 en desafío de la fiesta oficial municipal anual de Yamor (Rogers 1998: 60). Dejando el concurso de belleza de Yamor para las hijas de la elite blanca-mestiza del pueblo (Rogers 1998: 60), la FICI buscó fondos municipales para realizar eventos alternativos. Estos giraron alrededor de un concurso para elegir una *Sara Ñusta* indígena (Princesa del Maíz), así como un concurso de danzas folclóricas e intercambios comunales relacionados al equinoccio de otoño. Si bien el dinero provino de las arcas de la ciudad, la FICI lo canalizó hacia el campo. En su rechazo a la ciudad, los líderes de la FICI buscaron dejar atrás la “asociación asimétrica y explotadora” con la fiesta de Yamor, e instaurar a cambio “un espacio de tradición indígena” (Rogers 1998: 61). Para hacer esto, la FICI ignoró a los otavaleños que reclamasen urbanos e indígenas.

La UNAIMCO, en cambio, comenzó en 1988 como una organización encargada de la Plaza de Ponchos. Los artesanos, desde 1940, se habían reubicado en el pueblo, provenientes de las comunidades de los alrededores, empujados por las presiones demográficas de los sectores campesinos, y atraídos por las oportunidades de hacer negocios en el mercado sabatino de textiles (Chávez 1982). Este evento semanal tenía lugar en una plaza abierta, pavimentada, en el extremo norte del pueblo, y duraba menos de medio día. Sin embargo, a principios de los años 80, el volumen de turistas y de vendedores otavaleños transnacionales hizo que la feria de los sábados creciera. En 1992, los vendedores estaban en el mercado todos los días de la semana (Meisch 1998).

En tanto escenario económico, la plaza es el “epicentro” (como lo señalan los dirigentes de la UNAIMCO) de una economía con ven-

tas anuales estimadas a fines de los años 90 en cerca de US \$50 millones (Meisch 2002, 1998). En una ocasión, en una reunión de la directiva de la UNAIMCO, señalé que la magnitud de las ventas hace que los extranjeros evalúen la artesanía turística como inauténticas, y la producción para uso de las casas nativas como “reales”. Inmediatamente, tres dirigentes manifestaron su desacuerdo. Lejos de ver esto como problemático, el presidente describió el mercado como un “espacio de poder indígena”. Efectivamente, la misma UNAIMCO es un producto de este poder, pues existe sólo desde que las actividades del mercado alcanzaron operaciones diarias de más de cien vendedores regulares. La UNAIMCO se ocupó primero de los arreglos del espacio de ventas y de la distribución de latas de basura. A fines de los años 90, sin embargo, el presidente se reunía regularmente con los embajadores europeos en Ecuador para negociar los derechos de los vendedores en el extranjero, y coordinaba con el Ministro de Comercio Exterior para promover las exportaciones. En términos culturales, la UNAIMCO se apropió de la plaza. A principios de 1996, organizaron las actividades anuales de la fiesta de San Juan, trayendo a la ciudad a numerosos grupos de danzas. El primer año, la UNAIMCO recibió cerca de catorce de estos grupos en la Plaza de Ponchos. En el 2001, calculan que más de cien grupos bailaron alrededor de la plaza.

La congestión diaria de los pequeños vendedores informales disgusta a las familias indígenas más antiguas de Otavalo casi más que a las familias mestizas. Esta burguesía indígena de artesanos-comerciantes habla de la plaza como la antítesis del comercio artesanal regulado que están tratando de diseñar. “En la plaza no hay garantías”, señaló el propietario de la tienda de textiles más grande de Otavalo —dudando de la calidad del producto que se vende ahí y del negocio de quienes realizan las ventas—. Trabajar en la plaza no es económicamente muy rentable por la excesiva competencia, las ventas exiguas y los pequeños márgenes de ganancia. Pero para los propietarios de tiendas y productores, estar “en la plaza” significa ser indisciplinado, disociador, y tener el control efectivo de la reputación del comercio de Otavalo —es el espacio popular opuesto a la esfera de los artesanos-comerciantes oficialmente reconocidos—. La representación indígena es otra vez, en esta instancia, un problema. La representación de la plaza que alguna vez significó trabajar en beneficio de todos los artesanos indígenas, en tiempos recientes ha significado pasar por alto las divisiones que existen o en su defecto, luchar por una causa popular en contra de los empresarios indígenas más ricos que tienen una variedad de actividades, y son los que dirigen la UNAIMCO.

Princesas del maíz y generales indígenas

Igual que los líderes de la CONAIE a escala nacional, los miembros de la dirigencia de la UNAIMCO han mantenido su credibilidad defendiendo el derecho de los indígenas a sus lugares. En 1996, el desafío surgió durante la elección de la reina de Yamor, la más preciada expresión de identidad de la elite mestiza. Verónica Barahona fue el centro de la discusión. Esta mujer, indígena y perteneciente a la relativamente acaudalada comunidad otavaleña de Peguche, siguiendo los pasos de sus padres, se matriculó en una universidad de Quito. Su deseo de competir en el concurso de ese año fue respaldado por varias organizaciones y activistas. Su postulación, firmada por una coalición denominada “el Comité Interinstitucional”, así como por Mario Conejo, sociólogo y presidente de Peguche, nunca fue aceptada por el alcalde Fabián Villareal. El rechazo provocó titulares en los diarios nacionales. Grupos indígenas, altos funcionarios de gobierno e incluso el nuevo presidente Abdala Bucaram, denunciaron a Villareal y al consejo como racistas. Muy seguro de sí, el alcalde insistió en que cada grupo étnico tenía su propio concurso — siendo el indígena el organizado por la FICI—, y manifestó que aceptar el pedido de Barahona “pondría punto final a aquella tradición y costumbre que el pueblo otavaleño había mantenido por años” (Hoy 1996a).

Los partidarios de Barahona no aceptaron esto. Germán Manuela, un miembro del Comité Interinstitucional, le dijo al diario nacional *Hoy*, que el Sara Ñusta “no es algo nuestro”. Él insistió que esto tenía sus orígenes en la burla: “Los mestizos utilizaron a las mujeres indígenas, a quienes tenían como sirvientas, para hacer un espectáculo semejante al de la Reina de Yamor, pero con la peculiaridad de que estaban ridiculizando a la mujer indígena. La maquillaban y la obligaban a mandar besos volados” (Hoy 1996b). Si bien aceptaban que los organizadores indígenas de la FICI se apropiaron del Sara Ñusta para recuperar los valores indígenas, según el comité esto no era suficiente. Otro miembro del comité y posterior funcionario de UNAIMCO, Jose Manuel Quimbo, declaró que “el asunto está desequilibrado pues para la elección de la Reina de Yamor existía infraestructura y la municipalidad corría con todos los gastos económicos. Para el Sara Ñusta no hay nada de eso” (Hoy 1996b). O como Quimbo me manifestó durante una entrevista, “Yamor se hacía en el mejor hotel del pueblo; el Sara Ñusta se hacía en un coliseo” (Hoy 1996b). La separación espacial se manifestó a lo largo de todo el año. Los eventos importantes eran presididos por la Reina de Yamor, mientras que la Sara Ñusta permanecía sentada, excepto para celebraciones indígenas esporádicas. “Si pagamos impuestos, tenemos deberes y derechos”, sostuvo Quimbo, “¿por qué no nos podemos sentir representados?” (Hoy 1996b).

Conforme los desarrollaban los sucesos, el Comité organizó un lanzamiento simbólico de la candidatura de Barahona en Peguche con una gran fiesta donde participaron los grupos de música andina más populares de la región. Anunciaron que rechazarían cualquier invitación formal a Barahona; sin embargo, mientras planificaban más fiestas que coincidían con el propio Yamor para cuando coronasen reina a Barahona, al final de cuentas decidieron no boicotear los festejos de Yamor. Su objetivos en vez de ellos fue “demostrar a los residentes otavaleños, a los turistas nacionales y a los foráneos, su propio potencial organizativo mostrando que sus actividades serían las mejores de la fiesta” (Norte 1996). Los días en que los indígenas tenían que abandonar la ciudad para defender sus valores habían quedado lejos. Ahora una buena inyección de música y danza quichuas y asistencia masiva a la fiesta en Otavalo parecen ser suficientes para defender la cultura indígena.

Los antropólogos hemos sostenido que los concursos de belleza latinoamericanos alcanzan fuerza social en la medida en que las mujeres participantes representen identidades que pueden ser empleadas “para reinterpretar las relaciones sociales, combatir las relaciones de inequidad y, en algunos casos, establecer nuevas hegemonías dentro de los propios grupos subalternos” (Rogers 1999: 12). Pero este poder no descansa en las concursantes mismas, sino en las instituciones que decoran las salas de baile, convocan al público y escenifican competencias de talentos (Wilk 1995). Para el Comité, la FICI se convirtió marginal cuando se revisaron los criterios de belleza y le encargaron a la ganadora los eventos rurales. Barahona, Manuela, Conejo y Quimbo no querían tanto la banda y las rosas de la reina, ellos deseaban acceder al mundo cívico amplio que otorgaba importancia a su reina y la coronaba. Si bien Barahona nunca compitió, fue suspendida la ordenanza que prohibía su participación. Inevitablemente, la otra víctima de este activismo fue el concurso de belleza Sara Ñusta de la FICI, que fue suspendido luego de que fueran modificadas las reglas.

Dos años después, el alcalde Villareal desató nuevamente tensiones interétnicas luego de proponer sacar la estatua del “General Indio” Rumiñahui del Parque Simón Bolívar, la plaza principal de Otavalo. Años atrás, en 1983, la ciudad había recibido una estatua del Libertador Bolívar para la plaza como donación del gobierno de Venezuela. Sin embargo, desde 1956 un macizo busto de Rumiñahui contemplaba a los transeúntes, lustrabotas y fatigados ciudadanos que se relajaban en las bancas del parque. Un grupo de intelectuales mestizos construyeron el monumento esperando demostrar “la necesidad de unir las razas de un pueblo con la mezcla racial que se dio a consecuencia

de la presencia española en América y con fe en el futuro de este pueblo indio” (Mora 1998). Durante quince años, los alcaldes de Otavalo dejaron la estatua en paz y pusieron el presente de los venezolanos en el salón principal de ceremonias del municipio de la ciudad. Villareal, sin embargo, estaba embarcado en un plan de racionalización del espacio cívico entre los grupos étnicos de Otavalo. Vio este proyecto como un compromiso con la gente indígena y consigo mismo, como alguien que “ha ofrecido rendir tributo a la raza indígena con monumentos tales como ‘La Danza Indígena’” (Mora 1998) —una estatua colocada en un óvalo que muestra tres imágenes moviendo los pies—. Además de rendir homenaje a los indios como “folclore turístico”, su administración comprometió aproximadamente \$12.500 dólares para un nuevo parque en las afueras de la ciudad, cerca de la “La Danza Indígena”, que sería denominado “El Parque Rumiñahui”. Este parque llevaría a Rumiñahui a los márgenes de la ciudad, se colocaría a Bolívar en el centro, y así se restauraría el orden cívico racial.

Furiosos por este plan, más de mil indígenas tomaron las calles para protestar, congregados por la “Comisión de Defensa del Monumento a Rumiñahui”. Un miembro de la comisión, el sociólogo Mario Conejo (activo participante en las protestas previas de Yamor), declaró públicamente que el plan del alcalde era “un nuevo tipo de racismo”, una respuesta al hecho de que la ciudad se había poblado de indígenas y de sus negocios (Izquierdo 1998). Otro miembro de la comisión y miembro de la directiva de UNAIMCO, José Manuel Quimbo, proclamó que la estatua los vinculaba a la ciudad: “Aquí en el centro de la ciudad, los indios nos sentimos orgullosamente representados por el General Rumiñahui” (Mora 1998). Argumentando desde la perspectiva cosmopolita del vendedor internacional de artesanías que era, se preguntó retóricamente, “¿Cómo es posible que el mártir y general indio pueda ser admirado en Moscú, lo encontremos en el aeropuerto de Barajas en Cuba [sic], y, sin embargo, exista en Otavalo una autoridad que no tiene idea de lo que Rumiñahui representa en el contexto nacional ecuatoriano?” (Mora 1998). Rumiñahui enraizaba la cultura indígena al centro de la ciudad y encumbraba el legado indígena de Otavalo como patrimonio nacional y como símbolo internacional de resistencia. Al final, Rumiñahui (que en quichua significa “ojo de piedra”) no se movió.

Lo indígena sin ataduras: la cambiante esfera pública

La Plaza de Ponchos, los concursos de belleza y el parque central de la ciudad han sido escenarios de eventos relacionados con artesanías de exportación, política urbana racista, y de historia indígena; todos estos

sucesos recibieron cobertura nacional. Pero si bien la prensa consideró que las batallas municipales de Otavalo eran noticia, las presentó como “reflejo de problemas interétnicos en Otavalo” (Hoy 1998) en los que la protesta se reducía a demandas culturales locales. No se pensaba que los sucesos tenían importancia política, ni que por primera vez, la voz indígena urbana se manifestaba para cambiar la vida cívica y la política.

Por cierto, el sociólogo de Otavalo, el intermediario de artesanías y la estudiante de mercadeo, se legitimaron localmente por credibilidad del movimiento nacional. Al mismo tiempo, ellos cuestionaban la gubernamentalidad espacial implícita del movimiento. A pesar de sus logros, el movimiento indígena ecuatoriano construyó el panorama político sobre antagonismo histórico entre las ciudades mestizas y el campo indígena. Esta racionalización étnica rutió efecto. La autoridad de la comunidad creció, los intelectuales indígenas se conectaron con públicos más amplios y lo indígena mismo logró vigencia contemporánea. Sin embargo, los diversos públicos indígenas de Otavalo—jóvenes vendedores, manufactureros competitivos, comerciantes de clase media— tenían poco interés en reivindicar el campo para luchar por sus derechos en la ciudad. Si bien no se opusieron a las posiciones respaldadas por la CONAIE —de hecho, los miembros de la FICI y de UNAIMCO trabajaron juntos en 1996 y 1998 para luchar contra Villareal—se mantuvieron separados. En consecuencia, el creciente poder municipal de la población indígena urbana de Otavalo ha restado importancia a programas como el Concurso de Belleza Sara Ñusta iniciado por la FICI.

Recreando la esfera pública, los activistas no sólo han creado nuevos ganadores y perdedores. También han ampliado los lugares en los que los líderes indígenas pueden lograr victorias y han empezado a redefinir el significado del lugar y el territorio para las comunidades indígenas. Con frecuencia en los análisis de los movimientos sociales, el “lugar” es identificado con “territorialidad”, es decir un terreno delimitado, una tierra de origen cultural, o un objeto político a ser defendido (cf. Grueso, Rosero y Escobar 1998: 211). Si bien defender las fronteras es central para la estrategia política indígena (de la Cruz 1995), es también sólo una de las formas en la que los escenarios físicos pueden catapultar la política. En Otavalo, los líderes han desafiado todos los esfuerzos de aislar a los indígenas en zonas particulares aduciendo su derecho a lugares públicos. La Plaza de Ponchos es un modelo de espacio fluido, sin fronteras con su invasión semanal de vendedores en las calles aledañas, y los viajes estacionales de intermediarios a Santiago, Montevideo, Barcelona, Chicago y otros lugares. Al igual que el espíritu empresarial artesanal global, la política indígena urbana encuentra su poder mediante la

interconexión y la mezcla, no en la exclusividad o la pureza cultural. José Quimbo lo señaló así cuando argumentó que la presencia de Rumiñahui en el centro de Otavalo conectaba esta ciudad con Quito, Rusia y Cuba. Mediante el rechazo al alcalde Villareal y su esquema simplificador, los indígenas otavaleños insistieron en mezclar a Rumiñahui con Bolívar en su ciudad. La centralidad del emplazamiento y no sólo la territorialidad define la nueva política de lugar.

Conclusión

La nueva fuerza política del sector artesanal urbano se materializó en las elecciones municipales del 2000 en Otavalo. Sólo meses antes de las elecciones, Mario Conejo, el sociólogo indígena participante en las controversias de Yamor y Rumiñahui, ingresó en la contienda electoral en la que el controvertido Villareal, en ese momento en el cargo, competía hasta ese momento sólo contra la presidenta de la FICI, Carmen Yamberla, una mujer indígena. Conejo recibió el apoyo de la UNAIMCO, cuyo vicepresidente en ese momento era José Manuel Quimbo. En lugar de dividir el voto indígena, como muchos habían temido, Conejo ganó. Como primer alcalde indígena de Otavalo, ha apoyado la expansión de la UNAIMCO al asignar fondos para la construcción de un nuevo centro de capacitación artesanal en la Plaza de Ponchos.

La UNAIMCO, a su vez, ha trabajado más estrechamente con su base popular. Buscando detener el rápido incremento de los costos que perjudicaban a los pequeños tejedores en el 2000, organizó un boicot de cerca de un mes a las fábricas de hilo ubicadas en Ambato, Ecuador. Además la dirigencia se conectó con el movimiento indígena nacional. José Manuel Quimbo, quien había sido presidente de la UNAIMCO en el 2001, fue elegido por el brazo electoral de la CONAIE, el “Movimiento de Unidad Plurinacional: Pachakutik Nuevo País”, como candidato en su plancha para el cargo de Consejero Provincial en las elecciones de octubre del 2002. Triunfó luego de una agotadora campaña. Antes ignorados por los blanco-mestizos del pueblo así como por los activistas campesinos indígenas, el sector urbano de artesanos ahora regula el ritmo de la política indígena en la provincia de Imbabura.

Los analistas locales y nacionales atribuyen la elección de Conejo al poder del capital indígena: una vez que “los ricos” de la UNAIMCO respaldaron un candidato, el representante de la CONAIE no tenía ninguna posibilidad de ganar. Esto tiene algo de cierto. Las elecciones municipales representan a una burguesía indígena recientemente

preocupada por la política. Sin embargo, reducir el triunfo de Conejo al dinero ignora la innovación política que ha tenido lugar en Otavalo. La recuperación de la autenticidad cultural en el centro de la ciudad rompió con una historia colonial que ubicaba a ‘cada cual en su lugar’ de la que se beneficiaban tanto la elite blanca-mestiza como las organizaciones políticas indígenas. Al forjar un nuevo camino, los activistas tomaron un camino paralelo al del movimiento indígena cuando consolidó sus bases rurales en la década de los 80. Los indígenas urbanos hicieron público su orgullo cultural mediante su identificación con escenarios específicos (la Plaza de Ponchos, Rumiñahui en el parque central) y las actividades anuales, como Yamor, con las cuales se había construido el lugar.

Los otavaleños han mostrado que un sector popular urbano puede recuperar sus bases políticas reclamando lugares. De manera más radical, esta política también se identifica conscientemente como quichua. Ya sea socavando, reforzando, ignorando, o prestando servicios a la agenda del movimiento nacional, en varias oportunidades los activistas urbanos han complejizado políticamente la ubicación cultural indígena de principios de los años 90. Ese es el precio de la nueva madurez de la política indígena. Al arrancar la indianidad del dominio del mundo natural, ahora las identidades en el Ecuador se ponen al día con su larga genealogía de circulación urbana.

Bibliografía citada

- BROWN, Lawrence A., Jorge A. BREA y Andrew R. GOETZ
1988 “Policy Aspects of Development and Individual Mobility: Migration and Circulation from Ecuador’s Rural Sierra”. *Economic Geography* 64(2):147-170.
- CADENA, Marisol de la
2000 *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*. Durham: Duke University Press.
- CHAVEZ, Leo Ralph
1982 “Commercial Weaving and the Entrepreneurial Ethic: Otavalo Indian Views of Self and the World”. Disertación doctoral. Stanford University.
- CLARK, A. Kim
1997 “Globalization Seen From the Margins: Indigenous Ecuadorians and the Politics of Place”. *Anthropologica* 39:17-26.

- Codenpe
2000 "Propuestas de las nacionalidades y pueblos indígenas para el nuevo milenio: Organización Internacional del Trabajo".
- COLLOREDO-MANSFELD, Rudi
1999 *The Native Leisure Class: Consumption and Cultural Creativity in the Andes*. Chicago: Chicago University Press.
- CRUZ, Rodrigo de la
1995 "Los derechos indígenas". En: Ramón G. Torres (ed.), *Los derechos de los pueblos indígenas: Situación jurídica y política de estado*. pp. 7-16. Quito: CONAIE-CEPLAES-Abya Yala.
- DEERE, Carmen Diana, y Magdalena LEÓN
2001 "Institutional Reform of Agriculture under Neoliberalism: The Impact of the Women's and Indigenous Movement". *Latin American Research Review* 36(2):31-63.
- GERLACH, Allen
2003 *Indians, Oil and Politics: a recent history of Ecuador*. Wilmington DE: Scholarly Resources Inc.
- GOW, David D. y Joanne RAPPAPORT
2002 "The Indigenous Public Voice: The Multiple Idioms of Modernity in Native Cauca". En: K. B. Warren y J. E. Jackson (eds.), *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America*, pp. 47-80. Austin: University of Texas Press.
- GRUESO, Libia, Carlos ROSERO y Arturo ESCOBAR
1998 "The Process of Black Community Organizing in the Southern Pacific Region of Colombia". En: S. E. Álvarez, E. Dagnino, y A. Escobar (eds.), *Cultures of Politics, Politics of Cultures: Re-Visioning Latin American Social Movements*, pp. 196-219. Boulder: Westview.
- HALE, Charles
1997 "Cultural Politics of Identity in Latin America". *Annual Review of Anthropology* 26:567-90.
- Hoy
1996a "Un Tema Difícil". *Hoy*, 1 de septiembre.
1996b "Una fiesta que nos impusieron". *Hoy*, 1 de septiembre.
1998 "Rumiñahui vs. Bolívar en Otavalo". *Hoy*, 1 de septiembre.
- IZQUIERDO, Javier
1998 "Aquí dejamos nuestro corazón," dicen los indígenas imbabureños: 'Caipicmi ñucanchipac shungo'. *Hoy*, 1 de septiembre.

KOROVKIN, Tanya

- 1997 "Indigenous Peasant Struggles and the Capitalist Modernization of Agriculture: Chimborazo, 1964-1991". *Latin American Perspectives* 24(3):25-49.

MACAS, Luis, Linda BELOTE, y Jim BELOTE

- 2003 "Indigenous Destiny in Indigenous Hands". En: N. Whitten Jr, (ed.), *Millennial Ecuador: critical essays on cultural transformations and social dynamics*, pp. 216-241. Iowa City: University of Iowa Press.

MEISCH, Lynn

- 1998 "The Reconquest of Otavalo Ecuador: Indigenous Economic Gains and New Power Relations". En: B. L. Isaac (ed.), *Research in Economic Anthropology*. Vol. 19, pp. 11-30. Stamford: JAI Press.
- 2002 *Andean Entrepreneurs: Otavalo Merchants and Musicians in the Global Arena*. Austin: University of Texas Press.

MONSALVE POZO, Luis

- 1943 *El indio: cuestiones de su vida y de su pasión*. Cuenca: Edit. Austral.

MORA M, Raúl

- 1998 "Afirman pueblos indígenas: Rumiñahui, no se mueve del parque central". *La Verdad*, 2 de septiembre.

NORTE, Diario del

- 1996 "No se insistirá en la candidatura". *Diario del Norte*, 22 de agosto.

PALLARES, Amalia

- 2002 *From Peasant Struggles to Indian Resistance: The Ecuadorian Andes in the Late Twentieth Century*. Norman: University of Oklahoma Press.

PRESTON, David A., Gerardo A. TAVERAS y Rosemary A. PRESTON

- 1981 "Emigración rural y desarrollo agrícola en la sierra ecuatoriana". *Revista Geográfica* 93: 7-35.

RODAS Martínez, Hernán

- 2001 "Globalización y transmigración". *Ecuador Debate* 54:47-58.

ROGERS, Mark

- 1998 "Spectacular Bodies: Folklorization and the Politics of Identity Formation in Ecuadorian Beauty Pageants". *Journal of Latin American Anthropology* 3(2):54-85.

- 1999 "Introducción: Performing Andean Identities". *Journal of Latin American Anthropology* 3(2): 2-19.
- SELVERSTON, Melina
1994 "The Politics of Culture: Indigenous Peoples and the State in Ecuador". En: D. L. V. Cott (ed.), *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*, pp. 131-152. New York: St. Martins Press.
- TORRE, Carlos de la
2000 *Populist Seduction in Latin America: The Ecuadorian Experience*. Athens, Ohio: Ohio University Research in International Studies.
- WARREN, Kay B. y Jean E Jackson
2002 "Introducción: Studying Indigenous Activism in Latin America". En: K. B. Warren y J. B. Jackson (eds.), *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America*, pp. 1-46. Austin: University of Texas Press.
- WEISMANTEL, Mary
1988 *Food, Gender, and Poverty in the Ecuadorian Andes*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- WHITAKER, Morris D. y Duty GREENE
1990 "Development Policy and Agriculture". En: Morris D. Whitaker y Dale Colyer, (ed.), *Agriculture and Economic Survival: The Role of Agriculture in Ecuador's Development*, pp. 21-42. Boulder: Westview Press.
- WHITTEN, Norman Jr.
2003 "Introducción". En: N. Whitten Jr, (ed.), *Millennial Ecuador*, pp. 1-45. Iowa City: University of Iowa Press.
- WILK, Richard
1995 "Learning to be Local in Belize: Global Systems of Common Difference". En: D. Miller (ed.), *Worlds Apart: Modernity through the Prism of the Local*. pp. 110-133. London: Routledge.
- ZAMOSK, Leon
1994 "Agrarian Protest and the Indian Movement in the Ecuadorian Highlands". *Latin American Research Review* 29(3):37-68.
- ZUÑIGA, Neptalí
1940 *Fenómenos de la Realidad Ecuatoriana*. Quito: Talleres Gráficos de Educación.

Identidad racial y nacionalismo: una visión teórica de Latinoamérica*

Peter Wade

Introducción

Hace algún tiempo ya que Anderson aseveró que “Los sueños de racismo en realidad tienen sus orígenes en ideologías de *clase*, más que en las de nación” ([1983] 1991: 149). Anderson (1991: 150) suponía una división conceptual entre las ideologías de nación y las de raza, aun cuando sostenía que el racismo colonial podía servir a los propósitos domésticos del nacionalismo oficial de clase alta. Sin embargo, al afirmar también que debe entenderse el nacionalismo “como si correspondiera al ‘parentesco’” más que a ideologías políticas como el liberalismo (Anderson 1991: 5), sugería una conexión entre las ideas de raza y nación: ambas, como el parentesco, funcionan con nociones de semejanza y diferencia en el campo de los vínculos humanos (cf. Williams 1995). Ahora, el interés creciente en la noción identidad y sus múltiples procesos de formación ha llevado a considerar diferentes ejes de desigualdad que ‘se entrecruzan’ de manera variable, indeterminada y a menudo impredecible. Empírica e históricamente, las ideologías de nación y de raza han ido de la mano, como lo demuestran las investigaciones hechas en Latinoamérica, en Europa, Nueva Zelanda y otros lugares.¹ Estas además de nación y raza analizan también el género y la sexualidad.

* Una versión preliminar de este artículo se dio como parte de un taller sobre ‘Identidad racial, formación del estado y nacionalismo: Cuba en una perspectiva comparativa’, Universidad de Austin, Texas, 5-6 de noviembre, 1998. Debo agradecer a Aline Helg y Ted Gordon por la invitación que me hicieron. Agradezco también a M. K. Flynn y a los dos lectores *Ethnic and Racial Studies* por sus comentarios a las versiones anteriores.

¹ Véase, por ejemplo, Helg (1995), Wade (1997), Stepan (1991), Urban y Sherzer (1991), Graham (1990), Wright (1990), Whitten (1986; 1981), Smith (1996), Stutzman (1981), Skidmore (1974). Véase también Williams (1996, 1995, 1989), Goldberg (1993), Todorov (1993), Wetherell y Potter (1992), Segal (1991), Gilroy (1987), Horsman (1981).

En este texto exploro teóricamente por qué y cómo se articulan entre sí las ideologías de nación y de raza, de sexualidad y género. También examino las tensiones entre semejanza y diferencia que existen en la idea de nación y relaciono esto con procesos locales de apropiación. Recorro a una serie de autores: sociólogos como Gilroy y Hall, filósofos como Balibar, críticos culturales como Bhabha, y antropólogos como Williams y Stoler. Hago especial referencia al contexto latinoamericano y uso el caso de la música popular — específicamente en Colombia— para ilustrar mis hipótesis. La elección de la música se debe a mis propios intereses, pero también porque en Latinoamérica y en otros lugares, la música ha jugado un papel importante en la construcción y la representación no sólo de nación, sino también de la raza, el género y la sexualidad.²

‘Vivir’ la nación a través de la raza

En su análisis sobre la sexualidad, Foucault (1980) señaló la articulación de raza y nación. Sostenía que el control que la burguesía del siglo XIX ejerció sobre la sexualidad tenía el propósito de purificar la nación racialmente y controlar la amenaza externa e interna de degeneración y contaminación. (Stoler 1995). Otro teórico George Mosse (1985, cap. 7) también explica la intersección de raza, nación y sexualidad: el ‘forastero’ que la nación necesitaba—aun cuando dicho ‘forastero’ estuviera físicamente dentro de la nación como los judíos y los homosexuales—era definido como racialmente distinto y sexualmente anormal.

El trabajo de Paul Gilroy sobre la “britaneidad” de la post-guerra (1987, 1993) menos interesado en los racismos científicos, enfrenta el problema desde una perspectiva diferente. Su análisis utiliza la frase de su colega Stuart Hall, según la cual la “raza es la modalidad en la que se ‘vive’ la clase” (1980: 340). Para Gilroy la pobreza urbana, el desempleo, la vivienda precaria y los problemas del sistema educativo son evidencia de la crisis general de la sociedad de la post-guerra, a menudo “*vivida* con sentimientos de ‘raza’” (Gilroy 1993: 23). La ‘inmigración’ (entendida como un problema ‘negro’ aun cuando la mitad de los inmigrantes a la Gran Bretaña de la post-guerra han sido blancos) es percibida como la causa de los problemas nacionales. Los problemas urbanos se atribuyen a la presencia de las minorías negras; el discurso sobre las dificultades en el sistema educativo se relacionaba con la falta de inglés de los niños

² Hay un gran corpus de obras que tratan la música en relación con estos temas las cuales no puedo citar aquí; véase Wade (2002) para consultar un análisis de esto.

inmigrantes, quienes además por tener ‘cultura diferente’ también tenían ‘desempeño deficiente’. Los asaltantes y traficantes de droga negros eran culpables de las altas tasas de crimen y de la sensación de inseguridad.

Lo importante es que la hegemonía racial es resultado de la articulación compleja de proyectos específicos que no son necesariamente coherentes o intencionalmente racistas, anti-inmigrantes, o nacionalistas. Aunque se puede identificar un discurso anti-inmigración explícito y hasta oficial en Gran Bretaña —así como discursos explícitos sobre pureza y propiedad racial, nacional y sexual en la Europa la primera mitad del siglo veinte— existe un campo de acción cotidiana cuya racialización es menos obvia y requiere atención. La administración escolar o municipal busca alcanzar sus metas con los recursos (materiales y simbólicos) que tienen a su disposición; entienden los problemas bajo la influencia de la nación y la raza, pero no necesariamente son conscientes de estas ideas. La consecuencia de sus actividades, consideradas colectivamente y en un periodo un poco más amplio, es la reproducción de un sentido de lo británico como fundamentalmente blanco. Esto se deriva de atribuir la supuesta decadencia de la nación a la inmigración post-colonial.

Este tipo de análisis se debe a la influencia de Gramsci en la escuela británica de estudios culturales. Hall, figura central de esta escuela, ha usado bastante la teoría de hegemonía gramsciana en sus estudios de raza y etnicidad (Hall 1996). Hall señala enfáticamente que la combinación de elementos ideológicos presentes en un contexto social dado se puede leer y releer de diferentes maneras, según los intereses de quienes las lean y de la capacidad que tengan de ganar poder dependiendo de sus lecturas y de los proyectos educativos, económicos y mediáticos que emprendan. Esta especie de lectura de Gramsci debe bastante también a la obra de Laclau y Mouffe (1985), para quienes los elementos en las formaciones discursivas ideológicas no son fijos ni predeterminados.

Estos enfoques en los que raza y nación se ‘intersectan’ de manera amplia pueden aplicarse a Gran Bretaña o a América Latina. La pregunta que sigue es porqué el racismo y el nacionalismo aparecen ligados con tanta frecuencia.

Racismo y nacionalismo: universalismo y particularidad

Etienne Balibar argumenta en contra de considerar el racismo y el nacionalismo como opuestos o a limitar dicha interacción a un accidente histórico: “el racismo no es una ‘expresión’ del nacionalismo [...] sino

que [es] siempre indispensable para su constitución” (Balibar y Wallerstein 1991: 54). Según Balibar, las naciones colonizadoras tendían a resolver problemas de clase creando espacios racializados para los inmigrantes o las clases inferiores. Además los nacionalismos oficiales de la Europa de los siglos XIX y XX usaban políticas antisemitas para crear sociedades nacionales racialmente puras.

En un plano más teórico, Balibar sostiene que el racismo y el nacionalismo se mezclan desde el momento en que los estados-nación controlan el proceso poblacional en un territorio dado para presentar ‘al pueblo’ como entidad política y étnica (es decir, una entidad que comparte el origen, la historia y la cultura). El nacionalismo, como el racismo, implica exclusión e inclusión; no son sólo complementarios sino que se ‘presuponen’. En este sentido, es un error considerar el nacionalismo como una ideología ‘normal’ que es ‘anormalmente’ racista en casos particulares (el nazismo suele usarse como ejemplo de esta ‘anomalía’). Las dos ideologías están conectadas de una manera fundamental. El nacionalismo siempre oscila entre la *universalidad* y la *particularidad*. Es universalista porque defiende la noción de la ciudadanía uniforme como un derecho humano; todos tiene derecho a la nacionalidad y todas las naciones tienen derecho a existir. En este sentido, el nacionalismo es liberador. De otra parte, es particularista porque siempre se centra en una nación específica, que excluye y puede oprimir a otras naciones, así como a minorías y a otras ‘naciones posibles’ dentro de la nación. En este sentido, el nacionalismo es represivo.

El racismo reconfigura y exagera esta ambivalencia. Balibar afirma que el racismo conlleva la misma tensión y ambigüedad entre lo universal y lo particular que el nacionalismo supone. El racismo, y específicamente el ‘racismo teórico’ es universalista de diversas formas. Supone la clasificación de las poblaciones, la división y jerarquización de las especies, y también cuestiona la unidad de la humanidad. Invoca ciertos universales como la agresión humana ‘natural’ o las tendencias a juntarse en matrimonio con ‘alguno de los suyos’. Por un lado, entonces, el racismo teórico plantea la unidad de la naturaleza de la especie humana, sus orígenes y su destino. Por otro, el racismo es particularista en la manera en la que responde esta pregunta y en su consecuente exclusión y opresión de categorías específicas de personas.

El racismo puede por consiguiente presentarse como un ‘super-nacionalismo’ transformando imágenes de herencia y cultura nacionales en nociones virulentas y excluyentes sobre herencia, la pureza, y la estética ideal de los cuerpos (de hombres y mujeres) nacionales. El ra-

cismo puede ser integral al aspecto del nacionalismo opresor de minorías dentro de la nación. Según Mosse: “el racismo era un nacionalismo exaltado: las diferencias entre las personas ya no se percibían como variaciones accidentales, sino como inmutables y fijas” (1985: 133).

La simetría que Balibar establece entre el nacionalismo y el racismo parece cuestionable: el universalismo del nacionalismo, que sostiene que cada persona tiene derecho a la ciudadanía, no parece paralelo al ‘universalismo’ del racismo, que difícilmente extiende el derecho a la ‘pureza racial’ a todos. Sin embargo para las naciones latinoamericanas, el análisis es en realidad bastante útil. La noción de mestizaje —traducible en términos generales como mezcla de razas, es decir, mezcla de sustancia humana y cultura— ha sido ampliamente analizada como trayectoria para la formación de muchas de estas naciones y es, en cierto modo, una noción universalista. Como he planteado para el caso de Colombia, hay un aspecto democrático inclusivo a esta ideología que ofrece a los individuos y a la nación su mejora a través de la mezcla: potencialmente todos se pueden mezclar y llegar a ennoblecimiento moral y social. A la vez es una ideología y una práctica profundamente discriminatoria, que se basa en la idea de la inferioridad de las gentes negras e indígenas y, en la práctica, involucra su discriminación (Wade 1997; véase también Stutzman 1981). El mestizaje era, y es, considerado a menudo un fenómeno internacional que une las naciones latinoamericanas (y hasta cierto punto algunos países caribeños no latinos); pero hay también una jerarquía de naciones mezcladas, según el grado de mezcla y el lugar donde esto coloque a cada país en una escala global de blancura.

En un artículo conocido Williams (1995) presenta un argumento relativamente más amplio sobre por qué el racismo y el nacionalismo se interpenetran con facilidad. Considera a estas ideologías como sistemas de clasificación, como el de parentesco y las nociones hindúes de casta: todos suponen la diferenciación dentro de grupos que comparten semejanzas para crear categorías que definen el acceso a recursos compartidos. La naturaleza —o la sustancia humana— no es evidente, sino construida por las personas. La consubstancialidad y la camaradería o el compartir se construyen mutuamente. Las razas y las naciones se pueden construir como si compartieran una sustancia, por ejemplo, la ‘sangre’, y al mismo tiempo están sujetas a procesos de clasificación jerárquica según grados de pureza, que equivaldría al valor moral de las personas o grupos. Las interacciones como el sexo, el matrimonio, la amistad son aprobadas o desaprobadas por ideas acerca de la ‘propiedad’ de dichas interacciones: se desaprueban las que conducen a la contaminación o a la pérdida de pureza. En esta rica y compleja elaboración, de raza y nación y parentesco se intersectan debido a que clasifi-

can las relaciones entre las personas. En los tres casos, la 'historia se explica mediante la naturaleza' (Williams 1996a: 6); es decir, las prácticas culturales se explican recurriendo a la naturaleza.

Obviamente, también pueden existir conflictos entre las ideologías de raza y nación. Williams afirma que las ideologías raciales estadounidenses consideraban las 'razas' como distintas por naturaleza, aun cuando todas estén fundadas en una noción unitaria de humanidad. Este sistema clasificatorio carecía del tipo de unidad característico del sistema de castas hindú en el que toda sustancia física se deriva de Brahma. La diversidad racial representaba un problema para los nacionalistas estadounidenses (1985: 226).

Raza, sexo y nación

Balibar señala que el "racismo siempre presupone sexismo" (Balibar y Wallerstein 1991: 49). Foucault (1980) muestra que la superposición entre nacionalismo y racismo se remonta al momento en que los estados-nación lucharon por controlar las poblaciones en los territorios, manejando la salud, la fuerza y la moral de éstas, así como la sexualidad y la moralidad de los individuos. Mosse (1985) sostiene que la sexualidad fue un aspecto central de las definiciones europeas de decencia, noción clave para la imagen nacional. La reproducción sexual vinculaba lo colectivo y lo individual; las ideologías raciales y nacionalistas siempre han estado articuladas por ideas de género y sexualidad.³ Dado lo abundante de esta literatura, me voy a limitar a un ejemplo sobre la imbricación mutua entre raza y sexualidad.

Stoler (1995) retomando a Foucault se centra en lo que ella llama la re-construcción moral de Europa en el siglo XIX y comienzos del XX, y relaciona esto con lo que ocurría en las colonias europeas. Los estados-nación europeos se embarcaron en programas de reforma liberal para inculcar ideales de responsabilidad cívica como parte de un proyecto nacional. Estos proyectos enfatizaban la buena crianza, la educación y la salud 'adecuadas', y temían la degeneración (racial). En Francia y Holanda, la población objeto de estos programas eran los pobres y los extranjeros que vivían dentro del territorio nacional, y además los blancos pobres que vivían en las colonias, y la élite indígena, los blancos nacidos en las colonias, y la población nacida de la mezcla de colonos blancos y nativos. La moral sexual 'adecuada' (y 'blanca') era restringida y tenía lugar dentro

³ Véase Williams (1996), McClintock (1995; 1993), Parker *et al.* (1992), hooks (1991), Yuval-Davis y Anthias (1989), Mosse (1985).

de la familia. Se temía que el entorno colonial contaminara y debilitara a los europeos, en especial a los hombres más pobres que podían vivir en concubinato con mujeres nativas. Las diferencias raciales correspondían a diferencias morales y sexuales: los asiáticos eran vistos como licenciosos, auto-indulgentes, sexualmente descontrolados y propensos a la prostitución. Teniendo relaciones sexuales fuera de la esfera blanca, o simplemente al ser criados por sirvientes nativos, los europeos corrían riesgos de cambio y degeneración pues, siguiendo ideas lamarckianas, los rasgos adquiridos podían transmitirse a la siguiente generación. Obviamente el peligro y la permisibilidad de contacto —sexual o de otro tipo— con los nativos se pensaba de manera diferente según el género: los hombres corrían menos riesgos que las mujeres. Estas ideas estaban muy difundidas y han sido discutidas para Latino América.⁴

Aunque esto no parece estar conectado con el proceso de identidades nacionales, el argumento de Stoler es que estas identidades se construían en el marco transnacional del colonialismo. La idea de ser francés u holandés dependía hasta cierto grado de la moralidad sexual de los hombres y mujeres franceses y holandeses en las colonias. Las identidades raciales y las nociones de moralidad sexual estaban entrelazadas a nivel supranacional y ciertamente global.

En todo esto, es importante explorar las ideas teóricas subyacentes sobre *por qué* se cruzan los conceptos de raza, nación, sexo y género. Parker et al. sugieren que la intersección ocurre porque la “nacionalidad —como el género— es un término relacional” (1992: 5); el hecho de que “tales identidades dependan constitutivamente de la diferencia significa que las naciones siempre estarán asediadas por aquellos a quienes ellas definen como otros”. Pero dado que todas las identidades —a decir verdad todos los significados— se constituyen de manera relacional, esto no aclara el entrecruzamiento de las identidades raciales, sexuales y nacionales. Mosse (1985: 2) a quien le interesan más la historia de Europa que en las teorías raciales, sugiere que la sexualidad es de especial importancia en el desarrollo del nacionalismo y la decencia porque es ‘básica a la conducta humana’. Esto todavía no explica por qué la sexualidad es tan importante, más que otras conductas humanas ‘básicas’. bell hooks (1991: 57) amplía este argumento sosteniendo que la “sexualidad siempre ha proporcionado metáforas de género para la colonización” y que los dominadores a menudo usan la sexualidad como espacio de poder donde establecer su dominio. Smith, siguiendo una línea foucaultiana, sugiere que las

⁴ Véase, por ejemplo, el estudio sobre el matrimonio, la clase y el color en Cuba, realizado por Martínez-Alier (1974).

diferencias de 'sangre' que subyacen a las concepciones de clase y otras diferencias sociales jerárquicas, "sólo podría mantenerse mediante un control de la sexualidad femenina y, en última instancia, de sus libertades sociales" (1996: 53). La perspectiva de Williams (1995) es aún más amplia: las ideas de semejanzas y diferencias humanas están siempre mediadas por teorías locales de procreación.

Esta idea aborda el asunto en su nivel más básico. Quizá parezca obvio que la 'generización' de raza y nación se derive de la 'generización' de la sexualidad y la reproducción sexual misma. Esta última conecta el racismo y el nacionalismo, ya que tanto la 'raza' como la nación, o cualquier grupo humano, deben reconstituirse constantemente mediante actividades sexuales de individuos de diferente género. Por el contrario, las formas que asumen (o se cree que asumen) esas actividades sexuales se convierten en marcadores del lugar y de las categorías a las que pertenecen los individuos. Ésta es una conclusión apropiada, pero también asume que la reproducción 'racial' es igual que la reproducción sexual. El trabajo de Stoler muestra, sin embargo, que la reproducción 'racial' también podría tener lugar sin reproducción sexual: los blancos que vivían en los trópicos podían adquirir el carácter de los 'nativos' por vivir cerca de ellos o simplemente por acción del clima. Esto indica que, aunque la sexualidad y la raza se superponen en tanto ambas tienen que ver con la naturaleza, la herencia y la sustancia humana, debemos ser cuidadosos cuando suponemos qué es naturaleza y sustancia humanas en un contexto dado. Es obvio que el encuentro sexual será siempre un aspecto central de la reproducción colectiva, pero exactamente qué es lo que se reproduce mediante tal encuentro depende para su definición de teorías locales acerca de la procreación y la naturaleza humana.

Sobre este aspecto, Jordanova (1986) tiene un argumento interesante sobre el discurso médico y literario de finales del siglo XVIII acerca de la familia y la sexualidad. Afirma que con la creciente mercantilización de las relaciones sociales, la familia —y, en especial, las mujeres y los niños— se naturalizó y se sacralizó como no mercancía. Al mismo tiempo, la naturaleza humana fue cada vez más objeto de estudio científico que se centró especialmente en la sexualidad (femenina) y la fisiología reproductiva. El control de la familia y de la reproducción femenina fue vital para el manejo y promoción de la nación. La fisiología no era, sin embargo, un dominio de la naturaleza subyacente o separada del de la cultura (como el 'sexo' biológico es al 'género' cultural, para usar términos ahora en desuso). La constitución física se consideraba influenciada por el uso y el hábito (Jordanova 1986: 93-94, 106-107). La idea era que controlar la naturaleza de las mujeres o de la familia como una entidad natural

y social implicaba intervenir en la 'naturaleza humana' definida de manera que abarcaba aspectos de lo que ahora llamaríamos cultura. Lo social se naturalizó no atribuyendo rasgos sociales a la 'biología' o a los 'genes', sino considerando la conducta social como constitutiva de la naturaleza. Este tipo de naturalización da mayor responsabilidad al agente humano en su constitución.

La importancia de la sexualidad y el género en las identidades nacionales y raciales adquiere mayor dimensión si pensamos en las formas que asume el deseo sexual en situaciones de desigualdad de poder. El control masculino sobre la sexualidad femenina, las definiciones nacionalistas de masculinidad y feminidad 'apropiadas' para un nación eugenésicamente 'bien constituida' y 'exitosa' en el escenario internacional, la simultaneidad del estigma y del poder sexual adheridos al otro subordinado —todo esto tiene efectos complejos en la formación del deseo sexual individual—. La diferencia sexual y la sexualidad se debe entender no sólo en términos de símbolos identitarios nacionales (y raciales), sino también como prácticas que involucran las inclinaciones síquicas y los deseos. Como afirma hooks (1991: 57), la sexualidad no sólo proporciona "metáforas de género para la colonización", es un proceso de colonización (y construcción nacional) en sí mismo. El trabajo de Stoler indica también que, si queremos entender la relación entre raza y sexualidad, debemos analizar detalladamente qué significa 'naturaleza humana' en distintos momentos y lugares. Si a primera vista parece que las ideas sobre raza, nación y sexo suponen ideas acerca de cómo los humanos nos relacionamos físicamente, no debemos asumir que es cuestión de 'biología' ni que lo que está implicado en la idea de 'naturaleza humana' es obvio—debemos inspeccionar estas ideas desde dentro, saber exactamente a qué se refieren pues su significado varía de lugar en lugar y de tiempo histórico en tiempo histórico.

Homogeneidad y heterogeneidad en la nación

Los temas explorados hasta aquí explorados tienen que ver con ideas de semejanza, diferencia y nacionalismo. Éste supone tanto uniformidad universal como discriminaciones particularistas: el mestizaje promete la semejanza—o amenaza con ella—pero depende de la diferencia para poder ser; la homogeneidad puede dar seguridad, la alteridad enciende el deseo, pero también da miedo.

Muchos análisis señalan que la homogeneidad es uno de los objetivos del nacionalismo. Tanto Anderson (1983) como Gellner (1983) mencionan el 'anonimato' del nacionalismo; Hall señala que las "culturas

nacionales ayudan a ‘pasar por alto’ las diferencias” de identidad (1992: 299). La imagen de la homogeneidad se construye, sin embargo, con gran dificultad. Según Brackette Williams (1995: 232) las ideologías nacionalistas asumen la nación “no tiene una sola fuente de criterios clasificatorios y por lo tanto un objetivo importante del nacionalismo es inventar una sustancia unitaria y vincularla a una unidad sociopolítica”. Luego tiene que naturalizar ambos. La diversidad es así integral a las naciones y los nacionalismos: Parker *et al.* (1992: 5) se refieren a “la insaciable necesidad de la nación de administrar la diferencia mediante la segregación, censura, coerción económica [...]”. Muchos análisis consideran que la heterogeneidad está sujeta a la represión, y a menudo a la asimilación y la destrucción. Es el espacio en el que las minorías ejercen resistencia, constantemente sujetas a erosión. El nacionalismo dominante tiene que doblegar, canalizar y por último socavar esta resistencia. Un mecanismo para hacerlo puede ser lo que Raymond Williams (1980) llamó la elaboración de una ‘tradición selectiva’ mediante la cual las voces dominantes por un lado privilegian ciertos aspectos de la historia y la cultura, normalizándolos y naturalizándolos, y por otro marginan aspectos que consideran detrimentes.

Al respecto, entre los Latinoamericanistas existe la tendencia a mirar la historia de la región en siglo XX como el movimiento desde la homogeneización modernista y nacionalista que intentó borrar o controlar la diferencia, hacia formas heterogeneidad multicultural postmoderna impuesto en gran medida por movimientos contrahegemónicos organizados por las minorías oprimidas, en especial las minorías étnicas y raciales (véase en Safa, 1998, un ejemplo de esta narrativa). En su lugar, yo planteo que las ideologías nacionalistas también construyen la diferencia de manera activa y de manera muy particular. Esto ayuda a entender la facilidad con la que los países latinoamericanos han optado por la diversidad cultural y los límites del multiculturalismo actual que aparece como así como una variación de los nacionalismos anteriores. Con ello no quiero menoscabar la resistencia creada por los movimientos sociales negros e indígenas ni los cambios reales a que ello ha dado lugar en muchos países latinoamericanos —incluyendo el cambio constitucional en países como Colombia, Brasil y Nicaragua—. Se trata sólo de tener una perspectiva diferente del proceso de cambio—y de verlo también como continuidad.

En este sentido es de utilidad el trabajo de Homi Bhabha y su análisis de la ambigüedad del discurso nacional (Bhabha 1994). Por un lado se invoca a la nación como un todo homogéneo, en movimiento desde un pasado remoto hacia un futuro moderno, una nación entre muchas otras. Por otro lado la nación es la escenificación

contemporánea de la variedad de personas que la constituyen. Según Bhabha la narrativa nacionalista lleva esta contradicción *dentro de sí misma*, “deslizándose de manera ambivalente de una posición enunciativa a otra” (Bhabha 1994: 147). La diversidad no solamente irrumpe en la imagen de homogeneidad oficial, sino que está contenida en esa imagen. Esta ambivalencia no es accidental, es una de las paradojas centrales del nacionalismo: la presentación de la nación como un todo homogéneo entra directamente en conflicto con el mantenimiento de jerarquías de clase y cultura —y las imágenes concomitantes de región y la raza. La ambivalencia que identifica Bhabha resulta de esta paradoja: las clases dominantes en realidad necesitan y se ven obligadas a crear y reproducir, material y simbólicamente, la misma heterogeneidad que niegan. Como lo plantea Williams (1996a: 14), en una nación “cualquier semejanza construida se ve amenazada continuamente por la realidad de la heterogeneidad forjada en diferencias *intranacionales* de clase, religión y otras de índole filosófica, e *internacionales* producidas por movimientos *internacionales* personas y propiedades culturales”. El punto es que estas diferencias intranacionales son forjadas por las mismas fuerzas que construyen la semejanza.

Incursioné en esto a través de la música. Cuando escribí sobre la identidad nacional y raza en Colombia colombiana a comienzos de los noventa (Wade 1997), pensaba como quienes ven en el nacionalismo moderno la anulación de la diferencia. Sin embargo, también tenía claro que las representaciones de la nación colombiana *dependían* hasta cierto punto de la noción de lo indígena y lo negro, aun cuando el futuro se concibiera en términos de la mezcla y el ‘blanqueamiento’ progresivos. La gente negra e indígena, o al menos la imagen de ellos, era necesaria como punto de referencia desde el cual podía definirse lo blanco y el futuro de modernidad. Además, también me parecía obvio entonces que las representaciones de nación se nutrieron de las imágenes de los otros racializados.⁵ Para empezar, me di cuenta de que los escritos sobre la música y la identidad nacional (o por supuesto sobre la identidad nacional únicamente) de la elite culta contenían constantes referencias a los pueblos negros e indígenas. Lejos de desaparecer, eran representados, aunque en formas que variaban desde lo abiertamente racista a lo paternalista —y en ocasiones a lo conmemorativo—. Considero esto como proceso de la construcción activa de la otredad por parte de las elites nacionales. Lo importante es que las elites no sólo estaban representando a aquéllos ‘que está ahí afuera’, una presencia incon-

⁵ Taussig (1987, 1993) ha reivindicado esta idea en relación con los poderes curativos de los pueblos indígenas.

veniente que debía pulirse, doblegarse y canalizarse... y quizá ridiculizarse o elogiarse. También estaban rehaciendo la diferencia, porque era fundamental para la reproducción de su propia posición.⁶

Estudí la historia de la música desde la costa del Caribe colombiano —una región y una música asociadas con la alegría, el trópico, lo negro y la libertad sexual— analizando la forma en que desde la década del veinte alcanzó importancia nacional, sustituyendo estilos asociados con el interior del país mestizo, aunque estas coincidían más con la representación de las elites colombianas blanqueadas y eurófilas (cf. Wade 2002). En el proceso de lograr predominio nacional los estilos musicales del Caribe se estilizaron e incorporaron a formatos de orquesta grande muy en boga entonces en América y en Europa—es decir se blanquearon. Sin embargo, siguieron conservando su identidad ‘tropical’ dentro del país. Las reacciones al auge de esta música fueron diversas. Algunas elites conservadoras la condenaban tildándola de ruidosa, vulgar, inmoral y licenciosa. Otras elogiaban su ‘alegría’. La constante alusión a su alegría despertó mi curiosidad. La alegría musical (asociada con lo negro) era de alguna manera análoga al propósito de la cura shamánica (asociada con los pueblos indígenas en el razonamiento de Taussig). Era, en mi interpretación, un recurso para la nación —en especial un país que en los cincuenta atravesaba un horrendo periodo de violencia civil—.

En realidad, las cosas eran mucho más complejas, pues la música estaba cobrando popularidad en una época en que el país estaba sumido en una acelerada modernización económica y social y en la que los medios de comunicación masivos estaban empezando a asumir su forma actual en la figura de la industria disquera, la radio y la televisión. Ambos factores eran vitales para las definiciones de la identidad nacional, pues ofrecían nuevos objetivos para la integración nacional y los medios para lograrla. A pesar de su vínculo con el ‘folclor’, la música del caribe estaba también ligada a la incipiente modernización económica de esa región y promovida por las elites inmigrantes. La música era por tanto a la vez ‘tradicional’ e identificable como auténticamente colombiana, y moderna—el ‘rostro de Jano’ del modernismo. La música era un recurso para la tradición y la modernidad colombiana.

Cuales fueran las complejidades del caso, el punto es que el discurso sobre la música, su producción y las danzas asociadas construían activamente la diversidad racial dentro de la nación, tanto si

⁶ Se han estudiado temas similares en relación con otras prácticas racializadas: por ejemplo, los artistas caranegra en los EE.UU. (Lhamon 1998).

lo negro y la sexualidad negra se condenaban como inmorales o si se celebraban como felices y edificantes. La sexualidad podía ligarse a lo primitivo, pero el primitivismo estaba en boga en varios círculos de vanguardia de la época, lo que hacía posible vincularlo a la modernidad y a nuevas costumbres sexuales y de género. Como declaraba con evidente disgusto un comentarista conservador “el modernismo exige eso: que bailemos como los negros para estar a tono con la moda y con el gusto de las últimas gentes” (*Sábado*, 3 de junio 1944, p. 13; véase Wade 2002: 166). La pasión sexual y el destino del país iban de la mano, y la imagen de una sexualidad supuestamente libre ofrecía la posibilidad (y la amenaza) de relaciones entre personas de racialmente diferentes. Pero no era sólo cuestión de imagen. Por ser actividades corporales, se creía que la música y la danza promovían y facilitaban tales relaciones, no sólo las simbolizaban. De allí el temor de los observadores conservadores.

En suma, creo que en los análisis las intersecciones de las identidades raciales y nacionales, necesitamos entender las tensiones entre semejanza y diferencia y captar en qué medida la diferencia es un recurso positivo o negativo para las representaciones de nacionalidad y los procesos de construcción de las identidades.

Transformación, apropiación y hegemonía en circuitos nacionales y transnacionales

Esto nos lleva a otro tema teórico importante: el de las apropiaciones y transformaciones en una formación hegemónica. Al referirme a Gramsci y la lectura gramsciana de Hall, indiqué que los discursos hegemónicos pueden recurrir a una amplia variedad de elementos ideológicos de significado variable, sujetos a lecturas diferenciadas que los pueden resignificar y convertirlos en sentido común, idea dominante, o concepto marginal.

Las formas de apropiación y transformación en el proceso de hegemonía cultural son múltiples.⁷ Quiero esbozar brevemente dos. Para diferenciarlas, resumiré brevemente la narrativa nacionalista

⁷ Véase la interpretación de García Canclini sobre el Museo Nacional Antropológico de México, donde se exhibe la diversidad, pero subordinada a ‘la unificación establecida por el nacionalismo político en el México actual’. El museo ‘avala el triunfo del proyecto centralista, anuncia que aquí se ha producido una síntesis intercultural’ (1989, p. 167–68). Pero creo que aquí hay algo más que doblegamiento y canalización. Las elites nacionales también producen diversidad de manera activa, porque ésta funciona como un recurso necesario para ellos y su país.

de apropiación de la música que cuenta la gente involucrada en su producción y comercialización en América Latina. En esta historia los músicos y productores de clase media 'limpiaron' los estilos musicales campesinos y obreros y los convirtieron en expresiones modernas, pero auténticas, de la identidad nacional, susceptible de causar impacto en el escenario internacional. La historia que conté en páginas anteriores sobre la música colombiana coincide con este estereotipo. Y la misma historia puede contarse en otros países donde los procesos de apropiación cultural fueron intensivos a finales de los siglos XIX y XX. Las sociedades latinoamericanas atravesaban un proceso de urbanización y segregación de grupos sociales en las ciudades. Los vínculos entre las economías nacionales y la economía global crecían. Los estilos musicales nacionales aparecían bajo dos formas importantes a medida en que los músicos de conservatorio se apropiaban de elementos 'tradicionales' (Béhague 1996) y conforme surgían estilos musicales populares en cada país. El tango se desarrolló en Argentina, la samba y el *maxixe* en Brasil, la *danza* en Puerto Rico, la *ranchera* en México y el *son*, la *rumba* y la *guaracha* en Cuba. En Colombia, el interés inicial por el *bambuco* andino fue desplazado por el éxito del *porro* y la *cumbia* de la costa caribeña. Estos estilos musicales surgieron en barrios de clase obrera urbana, o en algunos casos, de las áreas rurales, y combinaban elementos de Europa y África. Las clases medias se apropiaron y modernizaron estos ritmos eliminando algo de su 'vulgaridad', así transformándolos en símbolos nacionales aceptables (véase Manuel 1995: 15).

Esta narrativa de apropiación nacionalista pertenece a los observadores locales. Sin embargo, puede influir en análisis académicos si es que no se presta atención a dos aspectos importantes. Primero, es preciso observar qué tan sincréticos, híbridos y a menudo transnacionales eran los primeros músicos de la clase obrera. Si obviamos esto, corremos el riesgo de interpretar como estilos auténticos y tradicionales de la clase obrera local lo que era ya parte de procesos de hibridación, transformación, nacionalización y transnacionalización de las clases medias o de las elites. Muchas veces tomamos por tradición local lo que fue inventado como tal por comentaristas de clase media.⁸ Establecemos falsas oposiciones entre lo local y lo nacional, o entre lo local y lo global, entre lo auténtico y lo

⁸ Al sugerir que necesitamos deconstruir esas tradiciones, concedo razón a las críticas de la noción de la tradición inventada, que dice que todas las 'tradiciones' son 'inventadas' (en el sentido de que todas las formas culturales son producto de la creatividad humana), pero sostengo que algunas tradiciones son más inventadas que otras y por lo tanto exigen análisis en cuanto debemos considerar la dinámica de poder e ideología que dieron forma a tales tradiciones discursivas.

inauténtico, entre las clases obrera y media, entre la resistencia y la apropiación. Lo local no surge sólo autóctonamente sino también en circuitos supralocales o incluso globales, como lo ha indicado Gilroy (1993a) en el caso de la música negra en EE.UU. (véase también Wilk 1995). Segundo, debemos comprender también la naturaleza fragmentada de la 'hegemonía transformista' —el término ha sido tomado de Brackette Williams (1991)— en la cual tienen lugar estos procesos. Es tentador en ocasiones basarse en los modelos producidos por la elite nacional o sectores de clase media como parte de su proyecto de hegemonía nacional. Esto se justifica en el caso de Trujillo en República Dominicana, o de Duvalier en Haití, ya que ambos dictadores emprendieron políticas intensivas de nacionalismo cultural incluida la música (véase Austerlitz 1995; Pacini Hernández 1995; Averill 1997). Pero el caso colombiano muestra que éste no es siempre el caso y es probable que Colombia sea la regla en lugar de la excepción.

Un par de ejemplos ilustrarán el primer punto. En Argentina, el tango parece haber surgido como un estilo de baile alrededor de la década de 1880 como resultado de la parodia que hacían los habitantes urbanos de clase baja de los estilos de baile afroargentinos (Collier *et al.* 1995; véase también Savigliano 1995). Los afroargentinos bailaban *candombe*, una compleja fusión de claras raíces africanas. Sin embargo, también bailaban polcas y mazurcas europeas. Sus imitadores no negros bailaban una variedad de estilos, el más importante de los cuales era la *milonga*, también una forma sincrética influenciada por bailes europeos y la *habanera* cubana. Así, el tango, como se lo encontró en su supuesto 'lugar de nacimiento', los barrios de clase baja de Buenos Aires, ya era un híbrido bastante complejo formado a través de intercambios transnacionales de larga data, entre los que se contaban hasta el tráfico de esclavos. El mismo nombre fue un término común que ya existía en la América hispana para designar el lugar donde bailaban los negros, o las danzas que allí se ejecutaban.

La identificación de este nombre con un estilo local es un buen ejemplo de una lectura histórica post hoc selectiva, según la que una trayectoria específica existente dentro de una red de nodulos y nudos se convierte en la línea de evolución. En este caso —similar a muchos otros en América Latina— el tango ascendió socialmente a medida que los hombres de clases media y alta lo bailaban en los burdeles, en teatros de variedades y salones, y a medida que se transformó la instrumentalización. No es coincidencia que la música asumiera su forma definitiva cuando se formaron los medios para su difusión y consumo masivo en espacios urbanos segregados socialmente, y cuando las clases medias empezaban a escribir sobre ella, a documentarla en revistas y periódicos.

Para 1900, el tango ya hacía parte integral de la cultura urbana argentina; para 1913, causaba furor en París y Londres, y luego se trasladaría a los Estados Unidos. Sus procesos de hibridación fueron continuos y el tango se convirtió en un símbolo de la Argentina no porque fuera un nuevo baile ‘nacido’ en los barrios que las clases medias se apropiaron sino porque esta posibilidad surgió en el momento mismo en se convertía en música urbana de masas y en un baile que podía representar al país entre otras naciones. Esta posibilidad de representación podía encontrarse en cualquier expresión cultural que se encontrara a la mano en ese momento y que pudiera leerse como poseedor de raíces tradicionales auténticas.

Algo semejante ocurre en Colombia (véase mayores detalles en Wade, 2002). Estilos como el *porro* y la *cumbia* parecen haber surgido en las décadas de 1920 y 1930 cuando músicos locales con cierta educación formal ‘mejoraron’ las tradiciones rurales de la costa del Caribe de influencia africana y, en menor medida, los estilos musicales indígenas, aunque en general se admite cierto grado de influencia europea en el ‘original’. El compositor y director de orquesta Lucho Bermúdez fue una figura importante en este proceso. Nacido en un pueblo pequeño y había adquirido habilidades en las orquestas de vientos típicas de Latinoamérica y que —para complicar la historia— ya habían adoptado y adaptado formas anteriores de *porro* y *cumbia* en la década de 1860. Bermúdez se mudó a ciudad, trabajando en orquestas de estaciones de radio y colaboraba con las primeras iniciativas de la industria disquera. Popularizó el *porro* y lo llevó al interior del país donde, venciendo los prejuicios de los eurófilos conservadores, lo convirtió en la fiebre del escenario bailable de moda entre la clase media.

En esta narrativa popular se privilegia un núcleo tradicional y auténtico que, según dicen muchas de las personas que cuentan la historia, es inclusive elegante. Sin embargo, Bermúdez afirma que sus influencias fueron Ernesto Lecuona (compositor y pianista cubano famoso en el ámbito internacional), Rafael Hernández (compositor y músico puertorriqueño, figura central de la escena disquera de la música popular latinoamericana en Nueva York) y Pedro Biava (inmigrante italiano en Colombia, fundador de la ópera y la orquesta sinfónica en la ciudad de Barranquilla y profesor de muchos músicos populares activos). El mismo Bermúdez fue una persona que transitaba ambiguamente entre lo rural y lo urbano, entre las clases baja y media. Al igual que muchos innovadores musicales de la época, fue una figura liminal. En Cartagena, donde trabajó en la radio y la industria disquera, tuvo amigos compositores entre la élite literaria y económica de las ciudades, amigos que también escribían canciones catalogadas como

porros. En resumen, es posible ver la historia del maestro como una en la que un músico versado en géneros populares transnacionales toma elementos de estilos locales que llegan a interesarle y que usa para reclamar un estilo personal o regional.

Es importante recordar que el panorama disquero transnacional en ese momento era sumamente ecléctico. Las casas disqueras de Nueva York enviaban representantes a otros países para hacer grabaciones o cazar talentos. Músicos de toda Latinoamérica —para no mencionar España y las islas Canarias— formaban orquestas y bandas flexible que tocaban una amplia variedad de estilos. En los repertorios habían nociones ‘nacionales’ —tango de Argentina, *ranchera* de México, *guaracha* y *son* de Cuba, *porro* de Colombia, *danza* de Puerto Rico— pero cada quien tocaba de todo, y algunos estilos — el bolero, por ejemplo— ya casi no podían ligarse a un solo origen nacional. Aunque por un lado, era útil y necesario tener un sonido nacional, o la imagen de dicho sonido, por el otro, los mejores sonidos se producían en circuitos transnacionales y se consumían internacionalmente a través de la radio, conciertos en vivo y ventas de discos. Bermúdez, y otros como él, trabajaban en este contexto global. Ya en 1946, había viajado a Buenos Aires a grabar y causado una profunda impresión en un par de directores de orquesta, que siguieron grabando *porros* y estilos relacionados y vendiéndolos en toda América Latina, incluyendo la misma Colombia.

Es fundamental entonces ver la apropiación como un proceso continuo. En este caso, los estilos nacionales se formaban apropiándose de estilos ‘locales’ que eran de por sí producto de apropiaciones transnacionales. Los medios de comunicación de masas, como la radio, que permitieron a la gente imaginar comunidades nacionales también les permitieron imaginar comunidades transnacionales. El nacionalismo puede considerarse en parte como reacción a las posibilidades desintegradoras producidas por estos medios.

Con respecto al segundo punto sobre la falta de un proyecto nacional coherente, manejado por un sector particular de la sociedad, la historia anterior también puede servir. En Colombia, el estado no hizo mucho para controlar la música. Había una radiodifusora nacional desde 1940, pero era sólo una entre un número cada vez mayor de estaciones de radio. La legislación que controlaba las ondas radiofónicas, decía poco sobre el contenido de la programación. Pese a ello los valores fundamentales de la modernidad y de la blancura se impusieron. La música de Bermúdez era lo suficientemente tropical para ser identificada por muchos como negra—por lo menos hasta cierto punto. Sin embargo, había sido blanqueada y estilizada en comparación con los estilos

rurales que se tocaban en la región costera. En las bandas habían pocos que pudieran identificarse como negros. La música surgió bajo el 'control' fragmentario y no necesariamente coordinado de compositores y músicos, dueños de estaciones radiales y locutores, y los empleados de las casas disqueras. Estos tenían agendas diversas y hasta en conflicto, trataban de anticiparse al 'público' y su más que estimular un proyecto nacionalista, su objetivo era ganar dinero o lograr éxito.

Aun así todos 'sabían' que, aunque lo negro podía resultar interesante, su presencia obvia podría ser alienante o confinada al 'folclor'. El éxito podría asegurarse con música 'tradicional', pero era más viable que ésta pareciera 'moderna'. Que cosa constituía con exactitud lo 'negro' o el 'folclor' variaba según las personas, pero lo dictaba el orden racial colombiano. Conforme el escenario musical del país cambió y asumió un ritmo más 'tropical', mantuvo la jerarquía de negritud y blancura, y siguió reflejando tanto tradición como modernidad. Los valores básicos de blancura y modernidad eran ampliamente compartidos y, por supuesto, los gustos de clase media de los dueños de las casas disqueras y de las estaciones de radio, tenían más probabilidades de ganar la partida en el largo plazo.

Resumiendo: el proceso de apropiación es realizado por muchas personas diferentes, muchas de ellas no necesariamente de la elite o aun de la clase media, cada una de las cuales persigue proyectos particulares, orientados por algunos valores hegemónicos que, aunque pueden leerse de manera diferente desde muchas posiciones sociales diferentes, ofrecen posibilidades estructurales que les otorga significado común.

Nacionalismo postmoderno

Así llego a un tema que toqué antes y que servirá como conclusión. Si la heterogeneidad ha sido siempre una parte constitutiva del nacionalismo y si las apropiaciones e hibridaciones han sido un proceso continuo (aunque sujeto a las lecturas selectivas que privilegian ciertas líneas de 'evolución'), entonces, ¿qué hay de nuevo en los recientes nacionalismos postmodernos —por ejemplo, los que celebran e incluso reconocen oficialmente que los países son plurales y diversos racial y culturalmente y buscan incluir (¿apropiarse?) lo negro y lo indígena en la arena nacional? Mi respuesta es que, aunque se hayan dado cambios reales, necesitamos entender que estas 'nuevas' elaboraciones de la nación no significan una diferencia radical con respecto a formas anteriores de reconocer y construir la diversidad y las jerarquías. Es cierto que en Colombia existen ahora derechos sobre la tierra para las comunidades negras e

indígenas, y que hay senadores indígenas y se están introduciendo una dimensión 'afrocolombiana' en los programas de estudios del país, para mencionar sólo unos cuantos cambios que pueden ser positivos. Junto con esto, también es obvio que el Estado manifiesta y reclama la dimensión universalista del nacionalismo a la que se refería Balibar. Las demandas universales por el reconocimiento de la diferencia se conjugan con reclamos de democracia. La inclusión de personas auto-definidas como negras e indígenas, explícitamente diferentes, quiere hacer evidente una democracia pluralista como bien universal. La idea es que cada quien tiene derecho a ser reconocido como diferente. Este reclamo está en tensión con la tendencia particularista a privilegiar ciertas categorías en detrimento de otras. En muchos casos, estas categorías son las mismas de siempre, y el proceso a través del cual se privilegia no es coordinado directamente por el Estado. Si, en el pasado, no era necesario un proyecto coordinado para perpetuar las jerarquías y las desigualdades raciales, no es de sorprender que ahora (cuando parece haber un proyecto de inclusión dirigido por el Estado), sigan existiendo procesos de exclusión que no son dirigidos directamente por el Estado. (Aunque se podría aducir fácilmente que en el caso colombiano el estado está implementando políticas excluyentes en la medida en que promueve la modernización y el 'desarrollo' precisamente en áreas en las que se supone que las comunidades negras e indígenas viven su diferencia).

Antes argumenté que las representaciones de negritud e indigeneidad 'alimentaban' las ideas de nación de la elite; además de constituir la diferencia en contraste con la cual se definía lo blanco y el progreso, su primitivismo también se apreciaba en favor de la modernidad. Ahora también se está usando a las personas negras e indígenas como puntos de diferencia con los cuales legitimar la democracia, mientras que sus especificidades, imaginarias o reales, siguen siendo representados como recursos para la nación: recientemente se ha popularizado la imagen de los pueblos indígenas (y en Colombia también de las personas identificadas como negras) como guardianes de la selva (c.f. Wade 2004). Las identidades raciales siguen siendo centrales en los imaginarios de la nación y su destino.

Bibliografía citada

- ANDERSON, Benedict
1983 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres: Verso.

- AUSTERLITZ, Paul
 1995 *Merengue: Dominican Music and Dominican Identity*. Philadelphia: Temple University Press.
- AVERILL, Gage
 1997 *A Day for the Hunter, a Day for the Prey: Popular Music and Power in Haiti*. Chicago: University of Chicago Press.
- BALIBAR, Etienne y Wallerstein, Immanuel
 1991 *Race, Nation and Class: Ambiguous Identities*. Londres: Verso.
- BÉHAGUE, Gerard
 1996 "Music since 1920". En: Leslie Bethell (ed.), *The Cambridge History of Latin America*, Vol. 10, *Latin America since 1930: Ideas, Culture and Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BHABHA, Homi
 1994 *The Location of Culture*. Londres: Routledge
- COLLIER, Simon, *et al.*
 1995 *¡Tango!* Londres: Thames and Hudson.
- FOUCAULT, Michel
 1980 *The History of Sexuality*, Vol. 1. Nueva York: Vintage.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor
 1989 *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo
- GELLNER, Ernest
 1983 *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell.
- GILROY, Paul
 1987 *'There Ain't no Black in the Union Jack': The Cultural Politics of Race and Nation*. Londres: Hutchinson.
 1993 *Small Acts: Thoughts on the Politics of Black Cultures*. Londres: Serpent's Tail.
 1993a *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Londres: Verso.
- GOLDBERG, David
 1993 *Racist Culture: Philosophy and the Politics of Meaning*. Oxford: Blackwell.
- GRAHAM, Richard (ed.)
 1990 *The Idea of Race in Latin America, 1870–1940*. Austin: Texas.
- HALL, Stuart
 1980 "Race, articulation and societies structured in dominance". En: *Sociological Theories: Race and Colonialism*. Paris: Unesco.

- 1992 "The question of cultural identity". En: S. Hall, D. Held y T. McGrew (eds), *Modernity and its futures*, pp. 273–326. Cambridge: Polity Press.
- 1996 "Gramsci's relevance for the study of race and ethnicity" En David Morley y Kuan-Hsing Chen (eds), *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, pp. 411–40. Londres: Routledge.
- HELG, Aline
- 1995 *Our Rightful Share: The Afro-Cuban Struggle for Equality, 1886–1912*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- HOOKE, Bell
- 1991 *Yearning: Race, Gender and Cultural Politics*. Londres: Turnaround.
- HORSMAN, Reginald
- 1981 *Race and Manifest Destiny: The Origins of American Racial Anglo-Saxonism*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- JORDANOVA, Ludmilla
- 1986 "Naturalizing the family: literature and the bio-medical sciences in the late eighteenth century". En: Ludmilla Jordanova (ed.), *Languages of Nature: Critical Essays on Science and Literature*, pp. 86–116. Londres: Free Association Books.
- LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal
- 1985 *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Londres: Verso.
- LHAMON Jr., W. T.
- 1998 *Raising Cain: Blackface Performance from Jim Crow to Hip Hop*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- MANUEL, Peter
- 1995 *Caribbean Currents: Caribbean Music from Rumba to Reggae*. Philadelphia, PA: Temple University Press.
- MARTINEZ-ALIER, Verena
- 1974 *Marriage, Colour and Class in Nineteenth-Century Cuba*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MCCLINTOCK, Anne
- 1993 "Family feuds: gender, nationalism and the family". *Feminist Review* 44: 61–80.
- 1995 *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*. Londres: Routledge.

MOORE, Robin

- 1997 *Nationalizing Blackness: Afro-Cubanismo and Artistic Revolution in Havana, 1920-1940*. Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press.

MOSSE, George

- 1985 *Nationalism and Sexuality: Respectability and Abnormal Sexuality in Modern Europe*. Nueva York: Howard Fertig.

PACINI HERNÁNDEZ, Deborah

- 1995 *Bachata: A Social History of a Dominican Popular Music*. Philadelphia, PA: Temple University Press.

PARKER, Andrew, *et al.*

- 1992 'Introduction' en Andrew Parker *et al.* (eds) 1992, *Nationalisms and Sexualities*, pp. 1-18 Londres: Routledge.

SAFA, Helen

- 1998 "Introduction". En: *Race and national identity in the Americas*, special issue of *Latin American Perspectives*, 25 (3). Londres: Sage.

SAVIGLIANO, Marta

- 1995 *Tango and the Political Economy of Passion*. Boulder: Westview Press.

SEGAL, Daniel

- 1991 "The European: allegories of racial purity". *Anthropology Today* 7 (5): 7-9.

SKIDMORE, Thomas

- 1974 *Black into White: Race and Nationality in Brazilian Thought*. Nueva York: Oxford University Press

SMITH, Carol A.

- 1996 "Race/class/gender ideology in Guatemala: modern and antimodern forms". En: B. Williams (ed.), *Women Out of Place: The Gender of Agency and the Race of Nationality*, pp. 50-78. Nueva York: Routledge.

STEPAN, Nancy Leys

- 1991 *The Hour of Eugenics: Race, Gender and Nation in Latin America*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

STOLER, Anne

- 1995 *Race and the Education of Desire: Foucault's 'History of Sexuality' and the Colonial Order of Things*. Durham: Duke University Press.

STUTZMAN, Ronald

- 1981 "El mestizaje: an all-inclusive ideology of exclusion". En: Norman E. Whitten (ed.), *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, pp. 45–94. Urbana, IL: University of Illinois Press.

TAUSSIG, Michael

- 1987 *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*, Chicago, IL: Chicago University Press.
- 1993 *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*, Londres: Routledge

TODOROV, Tzvetan

- 1993 *On Human Diversity: Nationalism, Racism, and Exocitism in French Thought*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

URBAN, Greg y SHERZER, Joel (eds.)

- 1991 *Nation-States and Indians in Latin America*, Austin, TX: University of Texas Press.

WADE, Peter

- 1997 *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- 2002 *Música, raza y nación: Música tropical en Colombia*. Bogotá: Vicepresidencia de la República.
- 2004 "Los guardianes del poder: biodiversidad y multiculturalidad en Colombia". En: Eduardo Restrepo y Axel Rojas (eds.), *Conflicto e (in)visibilidad: retos de los estudios de la gente negra en Colombia*, pp. 247–268. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

WETHERELL, M. y Potter, J.

- 1992 *Mapping the Language of Racism: Discourse and the Legitimation of Power*. Brighton: Harvester Wheatsheaf

WHITTEN, Norman

- 1981 "Introduction". En: Norman E. Whitten (ed.), *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, pp. 1–44. Urbana, IL: University of Illinois Press.
- 1986 *Black Frontiersmen: A South American Case*, 2nd edn, Prospect Heights, Illinois: Waveland Press.

WILK, Richard

- 1995 "Learning to be different in Belize: global systems of common difference". En: D. Miller (ed.), *Worlds Apart: Modernity Through the Prism of the Local*, pp. 110–33. Londres: Routledge.

WILLIAMS, Brackette

- 1989 "A class act: anthropology and the race to nation across ethnic terrain". *Annual Review of Anthropology* 18: 401–44.
- 1991 *Stains on my Name, War in my Veins: Guyana and the Politics of Cultural Struggle*, Durham: Duke University Press
- 1995 "Classification systems revisited: kinship, caste, race and nationality as the flow of blood and the spread of rights". En: S. Yanagisako y C. Delaney (eds), *Naturalizing Power: Essays in Feminist Cultural Analysis*, pp. 201–36. Nueva York: Routledge.
- 1996 *Women Out of Place: The Gender of Agency and the Race of Nationality*. Nueva York: Routledge.
- 1996a "Introduction: Mannish women and gender after the act". En: B. Williams (ed.), *Women Out of Place: The Gender of Agency and the Race of Nationality*, pp. 1–33. Nueva York: Routledge.

WILLIAMS, Raymond

- 1980 *Problems in Materialism and Culture*. Londres: Verso.

WRIGHT, Winthrop

- 1990 *Café con Leche: Race, Class and National Image in Venezuela*. Austin, TX: University of Texas Press.

YUVAL-DAVIS, Nira y ANTHIAS, Floya (eds.)

- 1989 *Woman-Nation-State*. Londres: Macmillan.

ZACK, Naomi

- 1997 "The American sexualization of race". En: N. Zack (ed.), *Race/Sex: Their Sameness, Difference and Interplay*, pp. 145–55. Nueva York: Routledge.

Este libro analiza diversos aspectos de las formaciones de indianidad en diferentes países de América Latina. Para ello, el conjunto de los artículos que componen el volumen trazan la genealogía de la 'raza' desde antes de su evento como categoría científica y consideran las influencias de las clasificaciones coloniales en la implementación de las políticas racializadas modernas. Además, desde enfoques históricos y etnográficos contemporáneos evidencian la inestabilidad, multiacentualidad y disputas de que son objeto las diferencias racializadas y etnizadas considerando sus cimientos epistémicos y sus consecuencias en la vida social y política.

ISBN 123456789-X



9 781234 567897