



e-I@tina. Revista electrónica de estudios
latinoamericanos
ISSN: 1666-9606
revista.elatina@gmail.com
Universidad de Buenos Aires
Argentina

Una sociología histórica de la cuestión indígena en Hispanoamérica. El papel del orden cultural-interpretativo.

Ahedo, Manuel

Una sociología histórica de la cuestión indígena en Hispanoamérica. El papel del orden cultural-interpretativo.

e-I@tina. Revista electrónica de estudios latinoamericanos, núm. 76, 2021

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=496466925003>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional.

Una sociología histórica de la cuestión indígena en Hispanoamérica. El papel del orden cultural-interpretativo.

A historical sociology of the indigenous question in Hispanic America. The role of the cultural-interpretative order.

Manuel Ahedo manu.ahedo@gmail.com
Universidad del País Vasco, España

e-l@tina. Revista electrónica de estudios latinoamericanos, núm. 76, 2021

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Recepción: 26 Febrero 2020
Aprobación: 30 Diciembre 2020

Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=496466925003>

Resumen: En las últimas décadas en algunos países de América Latina ha habido una renovada movilización social, política y cultural de las comunidades indígenas. Para enmarcar históricamente estas movilizaciones este artículo hace una sociología histórica de la llamada cuestión indígena o de los pueblos originarios en la historia contemporánea hispanoamericana. Teóricamente, en la relación entre los órdenes sociales, políticos, económicos y culturales, se propone una sociología del orden cultural-interpretativo entendido como una base legitimadora de los órdenes social, económico y político-legal. Analíticamente, se analiza: a) la relación entre el orden cultural-interpretativo y los conflictos socioeconómicos y políticos que afectan a los grupos indígenas, con atención a la cuestión de la tierra; b) los factores externos que afectan a las dinámicas internas del orden cultural-interpretativo de la región. A través de ocho etapas desde la independencia hasta la actualidad se observa cómo en tres ámbitos del orden cultural-interpretativo dominante (la elite político-intelectual modernizadora, la literatura y la ciencia social) no se ha entendido de forma adecuada la realidad indígena, ni se ha promovido un encaje de los grupos indígenas en los estados-nación contemporáneos. La reciente movilización indígena en el orden cultural-interpretativo debe entenderse como una respuesta a esa marginación histórica.

Palabras clave: indigenismo, indianismo, elite intelectual, literatura, ciencia social.

Abstract: In recent decades in some Latin American countries there has been a renewed social, political and cultural mobilization by indigenous communities. In order to frame this mobilization historically, this article makes a historical sociology of the so-called indigenous question related to the first peoples in Hispanic American contemporary history. Theoretically, within the relations between the social, political, economic and cultural orders, a sociology of the cultural-interpretative order is proposed, understood as a legitimating base of the social, economic and politico-legal orders. The analysis focuses on the coevolution of two aspects: a) the relation between the cultural-interpretative order and the socioeconomic conflicts affecting indigenous groups, with special attention to the land issue; and b) the external factors that have shaped region's internal dynamics in the cultural-interpretative order. Divided in eight periods since independence until now, it is analyzed how in three domains in the dominant cultural-order (the modernizing politico-intellectual elite, the modern and contemporary literature, and the social science) there has been no adequate understanding of the indigenous problem, and no promotion of ways to accommodate them within their respective nation-states. The recent indigenous mobilization in the cultural-interpretative order must be understood as a response to that historical marginalization.

Keywords: indigenism, indianism, intellectual elite, literature, social science.

Introducción [1]

“Los gobernadores, en las repúblicas de indios, aprenden indio” (Martí, 1891, p. 99)

“Será cuestión de ponerse de acuerdo. Por lo menos estos hombres y yo hablamos el mismo idioma” (Castellanos, 1960, p. 188)

La primera cita, de José Martí en su ensayo “Nuestra América” (1891), sugiere que un buen gobernante en una sociedad claramente indígena debe conocer la cultura de sus gobernados; y critica el excesivo interés de las elites dirigentes por las ideas extranjeras, principalmente de Europa y de Norteamérica, y su olvido de los naturales de América. La segunda cita es la última frase del cuento *Arthur Smith salva su alma*, de Rosario Castellanos en *Ciudad Real* (1960). A mediados del siglo XX, Arthur de los Estados Unidos de América (EUA) había adquirido un conocimiento básico de los idiomas del sur de México para ir a trabajar a la misión de una rica organización religiosa estadounidense. Tras darse cuenta de los verdaderos intereses de la misión y de la utilización de los indígenas, se enfrentó a la autoridad de la misión y tuvo que abandonarla, quedándose solo en la selva chiapaneca. Las dos citas indican la distancia y falta de empatía entre los poderes político-culturales y los grupos indígenas. Una distancia solamente alterada cuando los indígenas se han levantado, insurreccionado, organizado o movilizado.

La cuestión indígena en América Latina es relevante por varios motivos. Demográficamente, los pobladores originarios han sido un colectivo importante en la región. Según datos recogidos en Skidmore, Smith y Green (2010, p. 26), en 1825 la población indígena en las colonias españolas era un 41.7%, la población mestiza era un 28.3%, la población blanca era un 18.2%, y la negra era un 12%, esta última concentrada en la zona del mar Caribe. En la actualidad, según diversos censos y criterios, se conviene que los indígenas son unos 40-60 millones en América Latina, el 10% del total de la población. En los últimos años los censos han empezado a usar criterios subjetivos, dando mayores porcentajes de personas que se consideran indígenas; este aumento de la autoadscripción indígena puede estar relacionado con el reconocimiento en los últimos años de algunos derechos colectivos indígenas. La distribución de estos pueblos originarios es desigual, destacando Bolivia (aprox. 50-60%), Guatemala (aprox. 50%), Perú (15-20%), México (10-20%), Ecuador (10-20%). Geográficamente se concentran en zonas rurales, montañosas y selváticas. Históricamente, los pueblos indígenas han aportado rasgos culturales al campesinado mestizo que ha sido el principal grupo social en los países latinoamericanos. Socioculturalmente, muchos grupos indígenas han intentado mantener vivas sus culturas tradicionales, y han sido una de las fuentes principales de heterogeneidad, diversidad y mestizaje en las sociedades hispanoamericanas. Lingüísticamente, hay todavía unas 400 lenguas, algunas como el *maya* y el *quechua* con varios millones de hablantes, mientras las lenguas amazónicas están en vías de extinción. Estructuralmente, han sido uno de los grupos que más ha sufrido la desigualdad en la región, y las injustas políticas de propiedad

y uso de la tierra. Por lo tanto, es relevante analizar la evolución de este colectivo en la región.

El artículo se estructura de la siguiente manera. En la segunda sección se presenta el marco teórico para una sociología histórica de la cuestión indígena. En la tercera sección se indican los aspectos metodológicos. La cuarta sección presenta en ocho periodos el análisis de cómo las fuerzas dominantes del orden cultural-interpretativo han tratado de manera excluyente e insensible el tema indígena, dentro de las estructuras y paradigmas dominantes mundiales. La quinta sección sintetiza los argumentos, y presenta las conclusiones.

Una sociología histórica de la cuestión indígena en América Latina

Una teoría sociológica: sociedad e ideas

La sociedad moderna y contemporánea se ha construido sobre tres órdenes (político, económico y cultural), con referencia y relación a su modelización normativa y práctica en la Europa occidental e imperial. El orden político se ha constituido bajo el binomio de Estado-Nación, el cual ha sido problemático en las regiones coloniales y no-occidentales. El orden económico se ha fundamentado sobre el sistema capitalista de propiedad privada y de libre mercado. El orden cultural-interpretativo ha aspirado a la aplicación de la razón y la capacidad intelectual humana tanto individual como colectiva, como legitimadora de los otros órdenes ¿Y el orden social? Desde el mínimo consenso existente en la teoría sociológica se puede decir que el orden social se refiere a la estructura de las relaciones entre los diferentes grupos sociales compuestos por miembros relativamente activos, y que la evolución de la realidad societal es el resultado de las relaciones de conflicto y consenso entre los diferentes grupos sociales (Barnes, 1995). Los conflictos suelen deberse a una naturaleza económica y/o política, y en menor grado cultural. Los conflictos culturales suelen ser más latentes e implícitos. El orden social, por su parte, engloba y constituye el resto de los órdenes. Es decir, los órdenes político, económico y cultural-interpretativo se derivan de la estructura y dinámica relacional entre los grupos sociales.

¿Cómo se relacionan los grupos sociales del orden social con los otros tres órdenes? Cada grupo social tiene diferentes niveles y tipos de recursos y capacidades, según su estatus social, su posición en la estructura económica, su vinculación a los grupos políticos dominantes, tradiciones culturales, etc. Dentro del orden social, al enfatizar la importancia de los órdenes económicos y culturales nos remitimos al dilema materialismo vs. idealismo en la teoría social y sociológica. El orden económico establece las condiciones materiales objetivas para el surgimiento y desarrollo de ideologías, ideas o conocimientos. El orden cultural-interpretativo de las ideas e ideologías dominantes impone una interpretación hegemónica que legitima y naturaliza una realidad social. Este dilema entre materialismo e idealismo puede solventarse con el

estudio sociológico de la construcción e institucionalización de las ideas e ideologías, las cuales son directa y/o indirectamente producidas y promovidas por grupos sociales como herramientas y estrategias en sus conflictos y aspiraciones. Así argumenta Wuthnow (1989) para algunos de los movimientos ideológicos más importantes de la Europa moderna y contemporánea. El mismo Mariátegui (1928), desde un pensamiento marxista renovado y ajustado a la realidad peruana, integra el orden económico y cultural-interpretativo para entender el llamado problema del indio y para avanzar a un orden político más justo. Lo que Mariátegui no analizó en profundidad es el orden social. Es necesario analizar los factores sociales detrás de los movimientos ideacionales e intelectuales, y de sus relaciones y efectos en los órdenes económico y político. Se propone así desarrollar la sociología del conocimiento, de las ideas e ideologías, de los intelectuales, etc. El estudio aquí presentado contribuye a una sociología histórica de las ideas-ideologías en América Latina, como parte del orden cultural-interpretativo y en relación a los otros órdenes.

Macrorregiones culturales en relación interdependiente

El análisis se enmarca también en los estudios comparados e históricos de macrorregiones culturales o modernidades múltiples no-occidentales, con atención a su relación con la hegemónica modernidad occidental (Roniger y Waisman, 2002; Arjomand, 2014[tf3]). Estos estudios enfatizan la importancia del orden cultural-interpretativo dominante en la macrorregión, que legitima y justifica normativamente los órdenes social y político-legal. A medida que avanza la modernidad el orden cultural-interpretativo se hace más complejo y formalmente más autónomo. Durante los siglos XVIII y XIX los agentes centrales del orden cultural-interpretativo fueron las elites político-intelectuales modernizadoras y las Iglesias mayoritarias. En el siglo XIX y la primera parte del siglo XX se desarrollaron nuevas instituciones culturales, como la literatura, especialmente la narrativa, en paralelo al avance de los medios impresos de comunicación y el nivel de alfabetismo. Después de la Segunda Guerra Mundial las ciencias sociales de forma gradual se convirtieron en la institución interpretativa central. En las regiones no-occidentales cabe destacar el papel de los estudios de área, la sociología y la antropología. Asimismo, en los estudios de las macrorregionales culturales se distingue analíticamente la dimensión interna y externa. Cada modernidad regional ha vivido su proceso interno de forma interdependiente y jerárquica: interdependiente, en relación con las otras modernidades regionales en un ejercicio de contraste y comparación; y jerárquica, dentro de las relaciones verticales entre las diferentes modernidades regionales, en la que la modernidad europea-occidental ha ejercido el liderazgo mundial. América Latina se ha categorizado como una modernidad altamente híbrida, nacida de los efectos de la adaptación de modelos externos (ibéricos o hispanos y portugueses, franceses y estadounidenses) por parte de las elites político-intelectuales

a una realidad claramente distinta de las realidades que inspiraron esos modelos.

Tres ámbitos clave del orden cultural-interpretativo

El orden cultural-interpretativo de la región desde la independencia está compuesto por una serie de instituciones o ámbitos, desde la Iglesia católica hasta la tecnocracia estatal de finales del siglo XX. Para el análisis de la cuestión indígena se seleccionan tres ámbitos que se consideran relevantes: la elite político-intelectual modernizadora, la literatura y la ciencia social. Se avanzan los tres argumentos a desarrollar. Primero, la elite político-intelectual modernizadora, en el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, ha tenido una orientación conservadora y liberal, a veces con discursos progresistas y modernizantes, inspirada en la ideología liberal occidental. En general, y de forma clara en América Latina, las elites políticas e intelectuales conformaban un grupo social cerrado y exclusivo. Esa elite modernizadora regional ha estado dependientemente vinculada con su homónima europea y norteamericana (Altamirano y Myers, 2008), y muy influida por agendas políticas y de poder de Europa y EUA. Segundo, la producción cultural e intelectual de escritores y ensayistas suele ser una fuente de inspiración ideológica para decisiones y movilizaciones políticas, así como para la crítica del poder y de las injusticias. El efecto social de la interpretación literaria depende del nivel de autonomía institucional del campo literario-ensayístico y del estatus social de cada escritor/a. En la historia contemporánea latinoamericana una continuada presencia de regímenes políticos autoritarios y dictatoriales ha limitado la libertad intelectual. Rama (1989) hizo un análisis del surgimiento y desarrollo de la intelectualidad ensayística y literaria en la región, caracterizada por un bajo nivel de alfabetismo y lectura. En el campo literario, el tratamiento empático de la realidad indígena ha tenido una existencia ambivalente y modesta, dentro de una marginación estructural, con lagunas o silencios relevantes en ciertas épocas y países (Franco, 1994; Bellini, 1997). Tercero, la ciencia social moderna nació en la Europa occidental a comienzos del siglo XX, con una aspiración universalista. Después de la Segunda Guerra Mundial la ciencia social occidental y norteamericana aumentó su dominio internacional desde un paradigma funcionalista y de modernización. En América Latina la ciencia social se extendió en la segunda mitad del siglo XX, pero no desarrolló la necesaria autonomía respecto a los paradigmas occidentales para poder localizar su trabajo analítico e interpretativo.

En síntesis, se presenta un argumento doble: a) la cuestión indígena ha ocupado un estatus marginal y distante en el orden cultural-interpretativo; b) esa interpretación marginal se explica significativamente por la relación de dependencia respecto a la modernidad occidental. Para demostrar estos argumentos se analiza la evolución de tres ámbitos del orden cultural-interpretativo en relación

con las dinámicas más relevantes de los órdenes sociales, político-legal y económico, desde el proceso de independencia hasta la actualidad.

Metodología y fuentes

La unidad de análisis es la realidad general de la región o subcontinente, siguiendo la tradición de estudios latinoamericanos. En algunos países como México, Bolivia, Perú o Ecuador la cuestión indígena ha sido relevante, y han tenido particularidades de diverso tipo. Sin embargo, se asume que la cuestión de los pueblos originarios presenta unos rasgos comunes o afines a muchos países de la región. Esos rasgos comunes devienen del legado colonial común, de sus historias sincrónicas, y de la influencia o referencia mutua habida entre los países indicados. Esta referencia mutua se observa especialmente en algunos elementos de las políticas indigenistas desde mediados del siglo XX.

Se analiza el periodo desde la independencia para observar el proceso de construcción de la modernidad latinoamericana. Se asume que la independencia política supuso cierta posibilidad para desarrollar un proceso mínimamente endógeno y propio en la construcción de un orden político propio y diferenciado, atendiendo a las realidades locales. Se presta una mayor atención al siglo XX que al XIX, al entender que el orden cultural-interpretativo del siglo XX adquiere un carácter formalmente más diferenciado e institucionalizado en torno a las ciencias sociales. La periodización seguida es la propuesta por Fowler (2008), según criterios políticos; se añade una etapa previa y una última para analizar las últimas décadas.

Se usan fuentes primarias y secundarias. Las fuentes primarias son citas y textos originales de autores seleccionados por su relevancia. Las fuentes secundarias son de dos tipos: generales y específicas. En las fuentes secundarias generales: sobre la historia política se siguen las obras de Skidmore, Smith y Green (2010), y de Fowler (2008); sobre la historia intelectual y literaria se siguen las obras de Franco y de Bellini, antes citadas; y sobre la historia de la teoría y ciencia social las de Roitman Rosenmann (2008) y Stavenhagen (2010). En las fuentes secundarias específicas: sobre la historia política y social se usan publicaciones empíricas de países relevantes en el tema; sobre la historia literaria-cultural se usan las referencias de Lorente (2008)^[2] y de Allemany Bay[tf5] (2013),^[3] algún contenido de Bellini;^[4] y publicaciones científico-sociales sobre el tema indígena.

El orden cultural-interpretativo en una sociología histórica de la cuestión indígena

Época colonial y pre-independencia

A finales del siglo XVIII la población india era casi la mitad de la población de las colonias. Las autoridades españolas, siguiendo las convenciones

europas dominantes en la época, desarrollaron una legislación racista, sobre la creencia de la existencia de razas y la pureza de sangre. La legislación española clasificaba a las personas en tres razas “puras” (blanca o española, india o indígena y negra) y en razas mezcladas o castas (principalmente, mestiza, mulata y zamba), y asignaba derechos a cada persona según el tipo de raza, donde el superior era el español peninsular y el más bajo el esclavo de África. La legislación española trataba de forma colectiva a las comunidades indígenas, a través del sistema de “dos repúblicas” jerárquicas: la española y la india. Las comunidades indígenas podían mantener la propiedad colectiva de sus tierras y una relación fiscal colectiva, pero la república hispana podía tratar a los indios a título individual como mano de obra esclava y sumisa. Este sistema es referido como el pacto colonial.

En este periodo colonial los grupos indígenas llevaron a cabo protestas y revueltas, aunque muchas pasaron a la historia como revueltas campesinas. Algunas de las más conocidas sucedieron en los andes peruanos y bolivianos. En 1780 el líder o curaca quechua Túpac Amaru, terrateniente y noble criado en la cultura criolla, lideró la revuelta de los quechuas en la zona de Cuzco. En 1781, los *aymaras*, liderados por Túpac Katari con la colaboración de algunos grupos *quechua*, cercaron dos veces la ciudad de La Paz. Según la historiografía tradicional, estas revueltas fueron contra los abusos que los indios sufrían por los españoles, y no tenían un componente de independencia política. Para algunos autores, como Mariátegui (1928/1976), estas revueltas fueron el inicio de la desconfianza criolla hacia los indígenas en el Perú.

Entre las dos repúblicas jerárquicas se encontraban los criollos. Según Fowler(2008), para el año 1800 los criollos tenían una doble impresión: a) que sus países eran otra vez invadidos por los españoles, en especial desde mediados del siglo XVIII por la nueva centralización borbónica; y b) que su prosperidad económica estaba siendo usada para financiar guerras de la monarquía española. En este contexto, los criollos desarrollaron una ideología identitaria pro-independencia con dos rasgos: a) integraba elementos de las civilizaciones precolombinas, como la azteca o la inca, y elementos occidentales; b) se orientaba hacia una defensa patriótica de la americanidad.

En el ámbito intelectual y literario de esta época la cuestión indígena fue un tema marginal, principalmente a través de la descripción testimonial. Según Allemany Bay [tf7] (*op cit.*, p. 86), “autores como el Padre Las Casas, Fray Bernardino Sahagún y, posteriormente, Huamán Poma de Ayala o el Inca Garcilaso narraron..., de forma diversa, la situación del indígena”. A finales del siglo XVIII, según Bellini (*op cit.*), hubo un ensayo y una poesía de defensa del indio (de su capacidad intelectual y su carácter humano) y del derecho a la independencia de las colonias. Los jesuitas expulsados de España en 1767, refugiados en los estados pontificios de Italia, participaron en los debates de la época, para rebatir ideas antiamericanas y anti-indias que habían publicado autores alemanes, franceses e ingleses. En la literatura Bellini destaca el poema *Rusticatio mexicana* (1781)[tf8] (Bellini, 1997, p. 130) del guatemalteco Landívar,

que es una exaltación de la belleza humana y natural de Centroamérica. En el ensayo Bellini enfatiza las figuras de Clavijero (1731-1787) con su obra *Storia antica del Messico* [tf9] (Bellini, 1997, p. 1840) que critica la negativa historiografía dominante en Europa sobre América, y el abate peruano J. P. Viscardo (1748-1798), con su obra *Lettre aux espagnols américains* (original de 1792 y en español en 1801; en Bellini, 1997, p. 186) [tf10] que promovió los argumentos jurídicos y políticos a favor del independentismo hispanoamericano. Franco (1994) recoge tres escritores hispanoamericanos que contribuyeron a una literatura de la emancipación: a) el funcionario peruano nacido en España Alonso Carrión de la Vándera (1715-después de 1778); b) Francisco Eugenio de Santa Cruz y Espejo, de Quito (1747-1795); y c) el mexicano José Joaquín Fernández de Lizardi (1776-1827): de una modesta familia criolla, fue un periodista crítico con la sociedad colonial, y su obra *Periquillo Sarmiento* (Bellini, 1997, p. 196) hace una dura crítica a la sociedad colonial, y visualiza un futuro (una isla utópica) donde se superan las separaciones racistas. Estas ideas apenas tuvieron efecto en el orden cultural-interpretativo.

Proceso de independencia (1800-1825): el proyecto criollo

El proceso de independencia va desde las insurrecciones en México, Venezuela y Buenos Aires iniciadas en 1810 hasta la batalla de Ayacucho (Perú) en 1824. Este proceso fue parte de un contexto mayor de movilizaciones sociopolíticas, enmarcadas en la Revolución Francesa y la Guerra de Independencia de EUA, y en las colonias españolas fue detonado por el vacío de poder en España provocado por la ocupación de las tropas napoleónicas francesas y la huida del rey. En las guerras por la independencia, lideradas por los criollos, los otros grupos sociales tuvieron poca participación. Según Fowler (*op cit.*, p. 17), la población indígena se mantuvo un tanto apática; las castas (mestizos y mulatos) lucharon en los dos bandos; y los negros se concentraron en su lucha racial contra los blancos. La participación de estos grupos dependió de las luchas por el poder local en las cuatro áreas administrativas o Vicerreinatos.

La élite político-intelectual criolla vio en el pasado precolombino un argumento a favor de la independencia, pero la población indígena no formaba parte del sujeto político que la reclamaba. En la figura de Bolívar se condensa la ambigua posición de los criollos hacia el resto de la población. Bolívar en sus escritos políticos (1975) como su famosa *Carta de Jamaica* (1815) (Filippi, 2015), enfatiza el papel del “pueblo” de americanos que debe avanzar en su propia libertad. Bolívar hablaba en general del pueblo americano, pensando principalmente en los criollos, y respecto a los indios prometía ciertas libertades y la eliminación de la esclavitud. Según Roig (1981), Bolívar interpretaba el silencio y la pasividad de los indígenas como algo normal y esperable de un colectivo sin interés en la independencia, coincidiendo con la interpretación

européa y de la élite española y criolla que veía a los indígenas como un colectivo apático.

En México, de 1810 a 1821, la independencia coincidió con una revolución popular, en la que hubo participación de indígenas, negros, mestizos y mulatos. El movimiento insurgente, dirigido en primer lugar por el cura Hidalgo (1810-1811) y luego por el cura Morelos (1811-1815), fue promovido por las clases medias rurales (pequeños propietarios), y respaldado por las clases populares, mayormente campesinos y trabajadores del campo, a los que se unieron grupos de indígenas (comanches, lipanes y de El Bajío), e incluso esclavos negros y mulatos (especialmente del Sur), llegando a cuajar entre las clases medias urbanas. Desde 1816 la revolución perdió fuerza y las tropas realistas fueron controlando la situación hasta la independencia de Iturbide.

Primeros pasos nacionales (1825-1850): constitucionalismo liberal

Las Constituciones de los nuevos países hispanoamericanos se orientaron por principios liberales inspirados en el nuevo republicanismo europeo y en autores como Rousseau. El proyecto nacional de la élite criolla convirtió a los indígenas en ciudadanos liberales. Se pasó así del principio comunitario marginal de la época colonial y del tributo de indígenas a la individualización política y económica. El indio (la mujer india no era considerada una ciudadana plena) dejó de ser miembro de una comunidad con derecho a un tratamiento colectivo diferenciado, aunque excluyente, y pasó a ser considerado como un individuo ciudadano, sujeto a impuestos individuales; es decir, se le convirtió en un ciudadano legal, pero sin posibilidades reales de practicar su ciudadanía. Como arguye Cruz-Rodríguez (2012), el proyecto criollo de Estado-Nación suponía una fuerte individualización del indio, que le convertía en un ciudadano libre, pero sin posibilidades de ejercer su estatus político. En oposición al sistema de las dos “repúblicas” de la era colonial, el ideal ilustrado y europeo político de los criollos chocaba con una realidad material que lo hacía prácticamente imposible.

Por ejemplo, Bolívar, en la constitución de 1926 para Bolivia, abolió el tributo indígena y el trabajo forzado, pero dividió la tierra de las comunidades indígenas en lotes privados; establecía dos tipos de ciudadanía, la civil y la política, y para la ciudadanía política (voto electoral) se establecían condiciones como saber leer y escribir; Bolívar delegó en Simón Rodríguez (primer ministro de educación de Bolivia) la tarea de darles esa educación. Como analiza Guánchez de Méndez (2005), el proyecto político de Bolívar y Simón Rodríguez era un intento de aplicación de las ideas de Rousseau respecto a cómo crear una república moderna con ciudadanos bien formados política y espiritualmente. Lo contradictorio era que la educación suponía una desnaturalización de las personas para que alcanzaran la nueva naturaleza de la ciudadanía republicana. En Bolivia ese proyecto político-educativo suponía en realidad un tipo de asimilación o aculturización, y fracasó por la propia

realidad socioeconómica de la población, tal y como reconoció el propio Rodríguez posteriormente.

Políticamente, en muchos países las guerras por la independencia dieron paso a autoritarismos y liderazgos militares: Rosas gobernó Argentina hasta 1852, el general Páez en Venezuela, García Moreno en Ecuador, y el general Santa Ana en México. Esto era interpretado de forma diferente: los grupos conservadores y terratenientes lo aceptaban con ideas pragmáticas y de orden, y los grupos liberales lo veían como un tipo de barbarie que iba en contra del proyecto civilizatorio y moderno. En la literatura, según Franco (*op. cit.*), tras la independencia predominó la poesía, con autores como Heredia, Olmedo y Bello, que aspiraban a promover la cultura clásica, una propuesta que se contradecía con la realidad política y cultural local.

Construcción del orden neocolonial (1850-1880): proyecto liberal-civilizatorio

Tras las dictaduras conservadoras y terratenientes se pasó a una fase de reformas liberales, inspiradas en una pretendida visión científica o positivista con atención a cuestiones legales, y en la autodenominada modernización civilizatoria para eliminar elementos premodernos y de barbarie. Respecto a la tierra los estados procedieron a la confiscación y venta de las tierras de las comunidades indígenas, argumentando que se necesitaban para el desarrollo de una economía moderna. Este proyecto modernizador aspiraba a convertir a los indígenas en ciudadanos modernos, integrados en la civilización liberal y el mercado moderno, pero se convirtieron en ciudadanos de segunda, campesinos y pobres. Las comunidades indígenas se opusieron a estos planes de liberalización y expropiación. Según Cruz-Rodríguez (*op. cit.*), los indígenas tuvieron un papel activo en la defensa de los privilegios legales y de posesión de la tierra del antiguo pacto colonial de las dos repúblicas, más en Bolivia que en Ecuador.

En Bolivia, entre 1835 y 1865 los ingresos indígenas suponían el 40% de los ingresos del estado. En 1866 se consolida una elite que aspira a conseguir las propiedades comunales, y el dictador Melgarejo confisca las tierras indígenas y les obliga a adquirir títulos de posesión individuales. Esto generó una re-feudalización de la tierra. Los indígenas reaccionaron de diversas formas, mayormente de forma no violenta, pero debilitados por su condición de ciudadanos sin derechos políticos. El tributo indígena, como símbolo del pacto colonial de reciprocidad se abolió en 1876, lo que aumentó el malestar en la población indígena.

En Ecuador la renta del tributo indígena fue suprimida en 1857. Las reformas liberales afectaron a las comunidades indígenas, su propiedad y su relación con el estado. El efecto fue la expansión de las haciendas y la conversión de los indios en *huasipungeros*. *Huasipango* (en quichua *huasi*: casa y *pungo*: patio, puerta o entrada) viene a significar la parcela de tierra similar a un feudo en la que viven los *huasipungeros*, en régimen feudal

de propiedad de tierras y personas, en donde a veces puede haber alguna relación económica capitalista entre el propietario y los indígenas.

En México, desde los primeros años de independencia se dieron continuas revueltas y rebeliones de diferentes grupos indígenas en contra de las expropiaciones de tierras y la explotación. La rebelión de los mayas en el Yucatán, llamada la guerra de las castas, iniciada en 1847 contra la población blanca (criollos y mestizos), se prolongó hasta el 1901. El gobierno mexicano tras reprimir estas revueltas llevó a cabo una serie de reformas de carácter liberal. Lideradas entre otros por Benito Juárez, de origen indígena, y presidente de México entre 1858 y 1872, estas reformas se orientaron a fortalecer el estado frente a la Iglesia y otros estamentos, y expropiaron y vendieron las tierras de la Iglesia y los ejidos (tierras de propiedad comunal de las comunidades indígenas) al considerar que eran improproductivas.

En el cono sur, el liberal Faustino Sarmiento ^[5] en Argentina criticaba el autoritarismo del dictador Rosas, y al mismo tiempo denunciaba los problemas de la barbarie del mundo rural, gaucho e indígena, como obstáculos para el desarrollo de la civilización urbana, la modernidad y la prosperidad. Su análisis promovió una postura crítica y negativa hacia lo indígena, que ya estaban en situación de abandono y marginación. Este tipo de ideas sirvieron para legitimar la dominación, conquista de su territorio e incluso “eliminación” de los indígenas del sur de Argentina (principalmente, mapuches) bajo el lema de “conquista del desierto” entre 1878 y 1885. Una política similar llevó a cabo Chile con los indígenas *araucanes*. Sin embargo, hubo escritores más empáticos con la realidad indígena. En 1870 el argentino L. V. Mansilla publicó su informe *Una excursión a los indios ranqueles*, uno de los mejores documentos del tema indígena del siglo XIX, concluyendo: “No hay peor mal que la civilización sin clemencia” (Bellini, 1997, p. 295).

En la literatura, el romanticismo liberal dominante no ayudaba a una aproximación a los colectivos marginados de la sociedad. Sin embargo, según Franco y Bellini, en esta época se dan los inicios de la novela indigenista del siglo XX, en las obras de *El Enriquillo* (1879) del dominicano Manuel Jesús Galván (Bellini, 290), y la novela *Aves sin nido* (1889) de la peruana Clorinda Matto de Turner:

Los indios se convirtieron en personajes de novelas y cuentos, con la nota pintoresca de sus usos y costumbres, pero también con sus penosas condiciones de vida, aunque lo más frecuente haya sido el dato superficial, resultado de un interés folklórico. De todos modos, la novela indianista, que alcanzará manifestaciones notables en el siglo XX, tuvo aquí su origen. (Bellini, op. cit., p. 290).

Desarrollo y declive el orden neocolonial (1880-1930): revueltas y tierra

Políticamente, el nuevo orden colonial liberal desarrollado tras la independencia llegó a su apogeo al final del siglo, y en las primeras décadas del nuevo siglo comenzó a mostrar sus contradicciones internas,

en concordancia con las dinámicas en la evolución general mundial. Una de las contradicciones más problemáticas era la cuestión de la tierra. Las revueltas indígenas fueron frecuentes en esta época. En Bolivia y México se dieron las mayores movilizaciones.

En Bolivia, desde 1886 los indígenas, liderados por el aymara Pablo Zárate Wilka, se aliaron con los liberales (liderados por el coronel Pando) que decían aceptar la restitución de la propiedad colectiva de las tierras. En 1899 ambos colectivos protagonizaron la llamada Revolución Federal, la cual se convirtió en un conflicto entre el gobierno de la elite liberal y las comunidades indígenas. Tras aplastar la movilización, en los siguientes veinte años el general Pando promovió una expansión latifundista y una retórica de “domesticación” de la llamada raza indígena. Tras la derrota en la revuelta de 1899, el descontento y la injusticia sobre la cuestión de la tierra siguió provocando protestas y levantamientos, especialmente *aymara*, y lideradas por los caciques apoderados. En 1920 las comunidades indígenas en Bolivia eran propietarias de una tercera parte de las tierras del altiplano, lo cual indica el injusto reparto de tierras y la sensación de injusticia y de desposeimiento. Eso ayuda a entender los fuertes levantamientos indígenas de Jesús de Machaca (1921) y Chayanta (1927). Sobre los antecedentes de la revolución de 1952, según Choque Canqui (2011), *“la guerra del Chaco (1932-35) tuvo un fuerte impacto en el movimiento indígena que acentuó la lucha contra los hacendados hasta desembocar en el Congreso Indígena de 1945 y las insurrecciones violentas de 1947”* (p. 101).

En México, en 1911 se inició una revolución que se oponía al positivismo de los gobiernos de Porfirio Díaz (1876-1911). El campesinado pobre fue el grupo social más relevante de los diferentes frentes revolucionarios que se abrieron en el país, especialmente en el frente sur liderado por Emiliano Zapata, donde las reivindicaciones campesinas mestizas e indígenas tuvieron un mayor contenido de cambio social.

En el ámbito intelectual y ensayístico surgen algunas voces que llaman a desarrollar un pensamiento propio. En 1891 Martí publicó “Nuestra América”, donde clama por una mayor autonomía intelectual y política respecto del mundo occidental y en concreto respecto a los EUA. Para Martí el arte de gobernar un país requiere un alto conocimiento del mismo: *“el gobierno ha de nacer del país. El espíritu del gobierno ha de ser el del país. La forma del gobierno ha de avenirse a la constitución propia del país. El gobierno no es más que un equilibrio de los elementos naturales del país”* (p. 93). Respeto a los jóvenes de las elites que van a estudiar al extranjero: *“A adivinar salen los jóvenes al mundo, con antiparras yanquis o francesas, y aspiran a dirigir un pueblo que no conocen”* (p. 94). Sobre las comunidades indígenas, Martí reivindica una aproximación cultural de los gobernantes a su realidad cultural. Tal y como resume Bojórquez Urzaiz (2015) al analizar la influencia que le causó a Martí el contacto con los *maya* del Yucatán, Martí llegó incluso a afirmar que *“Y hasta que no ande el indio, no comenzara a andar bien América”* (p. 160).

En el cono sur, el uruguayo Rodó con su libro *Ariel* (1900) reivindicó lo propio y natural frente al imperialismo cultural europeo y norteamericano, y cambió los roles de Ariel y Calibán, los personajes de Shakespeare: ahora, Ariel, la luz y el espíritu del aire, sensible y del intelecto, era América Latina, y Calibán, el salvaje de valores terrenales y materiales, era la civilización bárbara de los EUA. El argumento *arielista* inspiró discursos localistas y nacionalistas hispanistas o latinistas en la región, pero no necesariamente una defensa de lo indio o indígena. El argentino Hernández en su poema de *Martin Fierro* (1915) (Bellini, 1997, p. 656) humanizaba la figura del gaucho de la pampa, un grupo social denostado por la élite.

En algunos países el tema indígena recibe una mayor atención. En Perú, Mariátegui ^[6] defendía la importancia de la propiedad colectiva de la tierra como fuente de dignidad y de justicia para la comunidad indígena, a la vez que denunciaba el *gamonalismo* del altiplano como un sistema feudal de poder sobre tierras y personas. En Perú también Luis E. Valcárcel ensalzó el pasado y causa indígena, en *Tempestad en los Andes* (1927) y en *Historia cultural del Perú* (1945) (Allemany Bay, 2013, p. 88). En México, Vasconcelos proponía el concepto de raza cósmica (*La raza cósmica*, 1925, e *Indología*, 1926) (Allemany Bay, 2013, p. 88), en donde la raza mestiza en el continente latinoamericano nacida de la mezcla de las razas indígena, blancas, negras y asiáticas suponía una nueva raza con un alto potencial de desarrollo civilizatorio, aunque la raza indígena, todavía existente, parecía desaparecer en esa nueva raza. En Bolivia, Alcides Arguedas (1879-1946) publica "*Raza de bronce*" (1919) (Allemany Bay, 2013, p. 88) en la que narra de una manera un tanto distante la vida de la comunidad *aymara*, para pasar después en sus obras de ensayo e historia a una postura pesimista y crítica con la realidad indígena y cholera de Bolivia.

Reacción y revolución (1930-1970): indigenismo político integracionista

Estas décadas están marcadas por los conflictos nacionales entre los grupos reaccionarios y progresistas, dentro del marco del conflicto internacional de la Guerra Fría entre el bloque capitalista liberal y el bloque socialista. Políticamente, en esta época se va adoptando el ideario del indigenismo y las políticas indigenistas. El indigenismo político se refiere a dos aspectos: a) al conjunto de ideas, discursos y actividades institucionales que realizan los estados latinoamericanos con relación a las poblaciones indígenas; y b) a las prácticas de los gobiernos para producir cambios culturales y socioeconómicos en los pueblos indios, principalmente orientadas a la integración nacional mediante políticas directa o indirectamente de asimilación. En 1940 se creó en Cuzco (Perú) el primer congreso indigenista interamericano del que salió la creación del Instituto Indigenista interamericano, al que siguió, con la ayuda de la Fundación Rockefeller, la creación de una serie de institutos indigenista nacionales: Bolivia (1941), Colombia (1942),

Ecuador (1942), Guatemala (1945), Perú (1946) y México (1948). La cuestión indígena recibió una atención institucional y política, que generó políticas específicas hacia el colectivo indígena, pero sin una participación real de los afectados. El último congreso indigenista interamericano se celebró en México D.F. en 1999.

En México, el gobierno posrevolucionario de Lázaro Cárdenas llevó a cabo una reforma agraria y rural, redistribuyendo casi el doble de tierra que se había redistribuido en toda la historia hasta ese momento. Entre 1934 y 1940 el gobierno usó la tradición colectiva del *ejido* indígena como infraestructura social y logística para una mejor actividad agraria. A esta readaptada institución comunal, a modo de comunidades o aldeas rurales de cientos e incluso miles de familias, se le otorgó la propiedad colectiva con dos funciones: la asignación de lotes de tierra para su explotación individual, y el desarrollo de servicios comunes, escuelas, hospitales, bancos de crédito, etc. Sin embargo, de lo planificado a lo realizado hubo una gran diferencia, tal y como se puede leer en algunas historias de Juan Rulfo.

En el ámbito literario, la cuestión indígena recibió una mayor atención. Según Franco (*op cit*), desde los años 20 el indigenismo literario tuvo varias dinámicas: a) una exposición documental de la situación de los indios y la inhumanidad del tratamiento recibido, en obras como las de López Albújar en Perú y “*El indio*” del mexicano Gregorio López y Fuentes (Bellini, 1997, p. 448-9); b) los indios vistos como equivalente al proletariado y fuente de militancia revolucionaria, en textos como “*El mundo es ancho y ajeno*” del peruano Ciro Alegría (Allemany Bay, 2013, p. 88) o “*Huasi pungo*” del ecuatoriano de Jorge Icaza (Allemany Bay, 2013, p. 91); c) el estudio sociológico del indio, en *Juan Pérez Jolote* (1952) de Ricardo Pozas (Franco, 1994, Capítulo ocho); y d) la aproximación a la mentalidad india a través de su mitología, poesía y leyendas, por Rosario Castellanos (México), Miguel Angel Asturias (Guatemala) y José María Arguedas (Perú).

En Guatemala, con más de un 50% de población indígena, mayormente *maya*, la literatura indigenista, abanderada por Asturias, supuso un renacimiento literario desde una aproximación empática a sus culturas, su mitología, poesía y leyendas. Con toques de alto simbolismo y realismo mágico en sus obras de *Leyendas de Guatemala* (1930), *Señor Presidente* (acabada en 1933 pero publicada en 1946) y *Hombres del maíz* (1949) (en Bellini, 1997 p. 470-3), Asturias hace una defensa de los *maya* y su cultura, y denuncia el abuso de poder de las dictaduras. En Guatemala, ante los planes de reforma agraria de Arbenz Guzmán, las fuerzas autoritarias reaccionarias, apoyadas por los EUA, respondieron violentamente en el golpe de estado de 1954.

En México, Rosario Castellanos poseía un conocimiento directo de la realidad indígena de Chiapas, y defendió su dignidad desde la igualdad y la justicia. En su trilogía indígena, *Balún Canán* (1950), *Ciudad Real* (1957) y *Oficio de Tinieblas* (1962) (Bellini, 1997, p. 561), incluye también la perspectiva de género para denunciar la situación de las mujeres indígenas.

En el prólogo a un libro de 1960 sobre el habla popular de San Cristóbal de las Casas, Castellanos escribe:

En el indígena...una servidumbre de siglos ha contrahecho, disminuido o aniquilado el sentimiento de la dignidad personal... El ladino exagera de un modo monstruoso la creencia en su superioridad... Esta relación entre el indio y el ladino, en la que la justicia no cuenta, se ha petrificado en instituciones escandalosas (De Vos, 1997, p. 282)

En Perú, la existencia del *gamonalismo* y otros factores políticos no facilitaron la organización y la movilización indígena. Sin embargo, los andes peruanos estimularon una fuerte narrativa neo-indigenista, liderada por José María Arguedas, Ciro Alegría y Manuel Scorza. Arguedas narra con desgarró el encuentro entre lo indígena y lo mestizo en el altiplano peruano, y en la novela *Los ríos profundos* (1958) (Allemany Bay, 2013, p. 93) desde su experiencia vital introduce el *quechua* para mostrar simbólicamente la oprimida realidad de la cultura indígena. Scorza escribió una colección de novelas de temática indígena, *La guerra silenciosa*, en las que se da una evolución (Allemany Bay, *op cit*, p. 91). Según Allemany, en su última novela, Scorza desmitifica la imagen del indio y de su cosmovisión arcaica, y proclama su adaptación a la sociedad moderna, suponiendo el final del espíritu de la novela neo-indigenista.

En Ecuador, Jorge Icaza, en su novela *Huasipungo* (1934) (Allemany Bay, *op cit*) narra la realidad de los indígenas *huasipungeros*. La práctica del *huasipungo* sería abolida en 1963 por un gobierno conservador dentro de una modesta reforma agraria. Icaza denuncia la opresión social y material de los *quichuas* de la sierra en un Ecuador dominado por la alianza informal entre liberales y conservadores.

En Bolivia, la literatura de temática indígena no tuvo mucho desarrollo, pero políticamente la sociedad y los grupos indígenas protagonizaron entre 1952 y 1956 una de las revoluciones más significativas de la región, como resultado de una creciente movilización de protesta desde los años 40. Las fuerzas de izquierda y proletarias habían creado varios partidos políticos; en 1940 se creó el Movimiento Nacional Revolucionario (MNR), que iba a ser clave en la revolución; y los trabajadores del cobre crearon la Federación de trabajadores mineros de Bolivia. En 1945 se celebró en La Paz el primer congreso nacional indígena que agrupó a más de mil líderes de habla *quechua* y *aymara*. En 1949 el MNR lideró una revuelta armada y en 1951 su líder, Paz Estensoro, disputó la presidencia, y con un amplio apoyo de las clases y grupos populares consiguió hacer valer el triunfo electoral. En 1952 los organizados grupos indígenas, *aymaras* y *quechuas*, fueron activos participantes en la revolución. Se creó una fuerte organización obrera, la Confederación Obrera Boliviana (COB). Una nueva ley electoral eliminó las restricciones para votar, lo que facilitó el voto indígena. Ante las demandas y ocupaciones de tierras, apoyadas por COB, el gobierno del MNR procedió a una reforma agraria.

El desarrollo de las ciencias sociales latinoamericanas en la Guerra Fría fue altamente influido por agendas académicas extranjeras, ahora con centro en los EUA, bajo el paradigma teórico de la modernización. La Fundación Ford en colaboración con los intereses geopolíticos los EUA,

promovió el desarrollo de los estudios de área *Latin American Studies* en los años 50 y 60, todo ello enfocado a promover la modernización liberal y capitalista de la región (Calandra, 2011). Con una clara orientación a futuro el paradigma de la modernización olvidaba la importancia de la historia en la evolución social. La antropología fue la ciencia social que más impacto tuvo en la definición de la cuestión indígena. Dentro del patrón importado de Europa y Norte América, la antropología no desarrolló una suficiente localización y adaptación (Arizpe y Serrano, 1993), ante lo que se ha propuesto el desarrollo de unas nuevas antropologías del Sur o segundas antropologías (Krotz, 2015). Al mismo tiempo, algunos autores propusieron una crítica y localización de las teorías sociales sobre el desarrollo. Stavenhagen publicó en 1965 sus siete tesis equivocadas sobre América Latina, pero su efecto fue limitado en una academia dominada por ortodoxias teórico-académicas e ideológicas (Zapata, 1995).

De dictaduras a democratización (1970-2000): indianismo político

A partir de los años 70 y 80, la población indígena empezó a tomar conciencia colectiva, a ser más protagonista de su propia realidad, a desarrollar una lógica organizativa propia y diferenciada, y a recuperar ideas de la literatura y ensayos pro-indigenistas de las décadas anteriores (entre otros, los peruanos Mariátegui y Arguedas). Como se analiza en varios estudios (Burguete Cal, 2007; y Albó, 2008) la organización y movilización indígena vivió un fuerte impulso y auge en dos direcciones: como movimientos sociales y como organizaciones políticas. Se empezó entonces a usar el concepto de pueblos originarios para ir superando las connotaciones del histórico discurso colonial. El premio nobel de la paz a R. Menchú en 1992, coincidiendo con el quinto centenario, fue un revulsivo a la movilización indígena.

Destacan los casos de México, Ecuador, y Bolivia. En México, la rebelión zapatista desde 1994 tenía un claro elemento indígena en sus reivindicaciones. Desde la realidad de Chiapas la rebelión denunciaba simbólicamente la situación de todos los pueblos originarios de México. El estado y gobierno mexicano, desde su tradición republicana a la vez centralista y federal, inició un debate político y de lentas reformas para dar solución a las demandas sociales, políticas y culturales de los pueblos originarios. En Bolivia la movilización indígena tuvo elementos sociales (García Linera y Stefanoni, 2008). El líder del sindicato de productores de coca, Evo Morales, de origen *aymara*, y líder del sindicalismo cocalero en los años 80 pasó en los años 90 a la política, con un discurso nacionalista, al fundar el IPSP (Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos). Luego se incorporó al Movimiento Al Socialismo (MAS) en el que promovió la integración de las reivindicaciones de las comunidades indígenas, especialmente la *aymara*, con las tradicionales aspiraciones de la izquierda. En Ecuador, en 1986 se creó la Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador (CONAIE) que consiguió agrupar a los diversos grupos de la costa, sierra y selva amazónica. Para finales

de los años 90 CONAIE representaba aproximadamente el 80% de la población indígena. En 1995 CONAIE creó el movimiento de unidad plurinacional Pachakutik para participar en política. En 1998 lideraron las protestas contra el gobierno de Abdalá Bucaram y apoyaron la presidencia del militar Lucio Gutiérrez; aunque este apoyo generó divisiones que debilitaron políticamente a la confederación.

Estos casos de movilización contrastan con otros en los que, a pesar de la relevancia demográfica o estructural, la movilización ha sido menor. En Perú, la población indígena supone aproximadamente el 14% de la población (la comunidad *quechua* es el 80-85%), la débil movilización se debe quizá a una adversa geografía sociopolítica y al efecto desmovilizador de la guerrilla de Sendero Luminoso. En Guatemala, el movimiento indígena tuvo que afrontar un legado de guerra civil, violencia oficial, frontera con México, y con una muy débil democracia.

En el terreno literario, la autobiografía de R. Menchú (Burgos-Debray y Menchú, 1983) promovió la literatura testimonial y de denuncia, junto otros testimonios post-dictatoriales del Cono Sur y de América Central. La literatura testimonial tiene un efecto político más directo al hacer visible y difundir una realidad callada o silenciada, y ayuda a las ciencias sociales y humanas en su tarea de análisis e interpretación. La obra de R. Menchu fue de singular importancia en la movilización y concienciación tanto entre los grupos indígenas como entre algunas elites intelectuales y académicas locales e internacionales. Sacoto escribió en 1971 *El indio en el ensayo de la América española*, que desde una postura apologética y pro-indigenista analiza el tratamiento positivo y negativo del tema indígena en una selección de ensayistas: Faustino D. Sarmiento (Argentina), Juan Montalvo (Ecuador), Manuel González Prada (Perú), José Martí (Cuba), José Vasconcelos (México), Alfonso Reyes (México) y José Carlos Mariátegui (Perú).

Para los años 70 ya estaban instituidas las ciencias sociales en la mayoría de los países. Según Roitman Rosenmann (*op. cit.*), la sociología y las ciencias sociales de la región tuvieron dos principales problemas: a) una excesiva dependencia de Europa y Norteamérica, que fue un obstáculo para desarrollar un análisis inspirado en la realidad local; y b) una débil cultura científica para desarrollar un conocimiento social crítico con base ontológica y empírica e independiente de influencias ideológicas. La atención al tema indígena en la ciencia social mundial comenzó en los años 80, al compás de las movilizaciones de las comunidades indígenas. Según Stavenhagen (2000; 2001), en los años 80 la comunidad científica internacional constató la existencia de minorías culturalmente diferenciadas, ajenas al proceso de modernización imperante, que no tenían garantías político-legales para una vida digna, y que suponían un reto para su encaje en sus respectivos estados-nación. En esta época surgieron los estudios poscoloniales, y la cuestión indígena adquirió un tratamiento más sistemático, junto a los grupos sociales periféricos, marginados y subalternos. Los pueblos originarios se convirtieron en un tema central de los estudios culturales latinoamericanos, post- o

de-coloniales, enfatizando la hibridación, la alteridad y las identidades periféricas (Lander, 2013; [tf36] Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007).

Nuevo impulso democrático (2000-2020): indianismo intelectual

En el contexto de la nueva ola de democratización dentro de la globalización neoliberal, ha habido un fuerte proceso de movilizaciones políticas y de protesta de izquierda. En este contexto, las movilizaciones indígenas han avanzado en los terrenos políticos y culturales-intelectuales.

En el ámbito político, a medida que el movimiento indígena ha desarrollado su cultura política y su carácter democrático y cívico (Gutiérrez-Chong, Martínez-Reséndiz y Sará-Espinosa, 2015) se ha instaurado el discurso sobre los derechos colectivos de los pueblos originarios, y el debate sobre la importancia y la necesidad de una autonomía político-administrativa (González, Burguete-Cal y Ortiz-Mayor, 2010). En Chile o Argentina la cuestión del pueblo mapuche sufre todavía una marginación institucional (Sabrina-Agirre, 2019). A nivel internacional, en 2007 todos los países latinoamericanos aprobaron la declaración universal de los derechos de los pueblos indígenas de las Naciones Unidas. La Comisión Interamericana de Derechos Humanos, creada en 1959, comenzó en el 2000 a publicar informes sobre los pueblos indígenas, con una mayor frecuencia desde 2009.

En el ámbito cultural-intelectual, especialmente en las ciencias sociales, los colectivos indígenas han desarrollado nuevas interpretaciones y propuestas sobre su realidad (Jara, 2007; Canales-Tapia, 2014). Esta intelectualidad indígena ha trabajado tanto en foros de debate (a través de declaraciones, documentos, etc.) (Saladino-García, 2013), como desde centros de cultura y universidades (Mato, 2012). Los pueblos originarios han creado y desarrollado sus universidades, y también programas de formación orientados a sus cuestiones en las universidades generales. Han promovido igualmente la literatura en lengua propia, a medida que avanza la alfabetización y la cultura escrita. Más liberada del colonialismo interior, esta nueva intelectualidad indígena ha desarrollado análisis críticos de las estructuras de poder y dominación, e incluso ha propuesto ecológicas y sostenibles de organización y evolución humana (Saladino, 2012; Altmann, 2017).

Un concepto clave desarrollado por esta intelectualidad indígena es el indianismo (Arcos-Vázquez y Reyes-Guillen, 2015), a modo de ideología positiva del ser indio-indígena, lo que supone un reto para la ciencia social-humana. Dentro de las realidades crecientemente heterogéneas y fragmentadas, un grupo subalterno como los indígenas ha tomado las riendas de la interpretación descriptiva y normativa de su propia realidad, hablando por sí mismos, con discursos intelectuales y académicos, renovando la figura histórica de los “amautas” o sabios incaicos. Recogiendo la llamada “teoría de la selva” de González-Casanova, Stavenhagen (2010) concluye: *“contra quinientos años de olvido, los indígenas desafían ahora al mundo y a las ciencias sociales con*

"un mundo en que quepan todos los mundos." ¡Vaya tarea!" (p. 132), y hace autocrítica:

Pero en todo ese proceso, ¿quién les preguntó a los pueblos indígenas? Nadie. De los gobiernos latinoamericanos, nadie. De los antropólogos y sociólogos, muy pocos. Y si comenzaron a preguntar, fue en los últimos 20, 25 años. Porque a los que estudiamos hace 50 años y trabajamos en esas instituciones, en aquel entonces no se nos ocurrió preguntar. ¿Por qué? Porque el mito seguía: los indígenas son incapaces de representarse a sí mismos, entonces necesitan interlocutores, necesitan antropólogos, sociólogos, misioneros, educadores y otros que hablen por ellos. (2010, p. 25).

En suma, en las últimas décadas del siglo XX y primeras del XXI la cuestión indígena ha tomado nuevas dinámicas dentro del creciente discurso poscolonial (Bengoa, 2009; Polo Blanco, 2018), dentro a su vez de un proceso de resurgimiento étnico en el mundo. Las comunidades indígenas han adquirido una mayor conciencia de su situación de marginación y olvido institucional, y ha comenzado a organizarse y movilizarse políticamente para denunciar las injusticias y defender sus derechos culturales y sociales; este proceso se puede denominar indianismo político. Los pueblos originarios, mientras han avanzado en la movilización social y política, han desarrollado sus propios discursos, interpretaciones y teorías, que han afectado al orden cultural-interpretativo de la región, es decir un indianismo intelectual. Se puede hablar de la existencia de un nuevo gran reto político y cultural en los países latinoamericanos con presencia de pueblos originarios: la necesidad de un diálogo entre modernidad y tradición, entre estado-nación y heterogeneidad cultural nacional, que supere siglos de incomunicación, desigualdades e injusticias, y que sea un avance democrático y de los derechos humanos (Santos, 2010).

Síntesis y conclusiones

La historia de las comunidades indígenas en la Hispanoamérica contemporánea se puede diferenciar por órdenes. En el orden socioeconómico, los colectivos indígenas han sido marginados, sufriendo altos niveles de pobreza y exclusión social, y sin un claro acceso al uso y disfrute de su tierra ancestral. En el orden político, las élites y dirigentes políticos no han sabido acomodar efectivamente a estas comunidades y grupos en sus proyectos de estado-nación, al estar orientadas por proyectos políticos externos ajenos a la realidad regional. En el orden cultural-interpretativo dominante, influenciado por las agendas culturales e intelectuales occidentales, especialmente europeas y norteamericana, no se ha dado una aproximación empática a la realidad indígena. Esta falta de aproximación y de acomodación de los colectivos indígenas ha tenido lugar en un contexto internacional jerárquico y de dependencia, que no ha favorecido una atención más auténtica y propia a la realidad de los pueblos originarios de la región. Esta marginación ha sido observada en tres ámbitos del orden cultural-interpretativo.

Primero, respecto a la elite político-intelectual modernizadora del siglo XIX y la primera parte del siglo XX ha habido una serie de sesgos racistas y excluyentes, los cuales eran rasgos del pensamiento racionalista liberal occidental y europeo. Ese racismo latente quedó patente en el proceso de independencia criolla, e instaurado en los ordenamientos constitucionales liberales posteriores. La elite político-intelectual fuertemente liberal no supo ofrecer una solución colectiva a la problemática indígena, a pesar de su relevancia demográfica y social. Un ejemplo puede ser la línea que en México une las reformas liberales de Benito Juárez y de Porfirio Díaz, y que coinciden en contenido con las ideas de Sarmiento en Argentina.

Segundo, en la historia de la literatura el tratamiento empático con la realidad indígena ha tenido una existencia ambivalente y modesta, dentro de una marginación estructural, con lagunas o silencios relevantes en ciertas épocas y países. En la novela y el ensayo el tema indígena ha sido relativamente periférico, y pocos autores han tratado la realidad indígena con un realismo próximo y equilibrado. La ciudad letrada latinoamericana ha tenido algunas voces empáticas con la realidad indígena, pero su efecto en el orden político ha sido débil, dadas las limitaciones del ámbito literario en una sociedad con un fuerte elitismo y desigualdad.

Tercero, las ciencias sociales, desarrolladas en la segunda mitad del siglo XX, olvidaron la problemática de las minorías étnicas o indígenas. En la ciencia social y humana regional de la segunda mitad del siglo XX la cuestión indígena recibió una insuficiente y limitada consideración, dentro de unas agendas intelectuales y científicas marcadas por Europa y EUA, en el contexto internacional de la Guerra Fría. A partir de las últimas décadas del siglo XX, y en parte como efecto de las movilizaciones sociopolíticas de las propias comunidades indígenas, la ciencia social-humana comenzó a prestar una mayor atención a la cuestión indígena, como cuestión particular y propia de la realidad latinoamericana. De alguna manera, la historia volvía a hacerse presente.

Ante esta histórica estructural de marginación y de falta de atención, la población indígena presenta una recurrente historia de contextualizadas y más o menos organizadas movilizaciones en demanda de justicia social y de acceso pleno a la tierra. En las últimas décadas estas movilizaciones han adquirido una mayor orientación política y especialmente cultural-intelectual. En las primeras décadas del siglo XXI, junto al desarrollo del indianismo político se ha desarrollado un proceso de indianismo intelectual. Un nuevo grupo de intelectuales, escritores y académicos indígenas ha desarrollado conceptos e ideas, que no solo retan al orden político-legal de sus países, sino también a las propias ciencias sociales. Este indianismo intelectual aspira a desarrollar un pensamiento original y alternativo, y a participar en el orden cultural-interpretativo general. Estas nuevas dinámicas indican también el comienzo de una mayor autonomía de la región respecto al orden cultural-interpretativo global. Un cambio en el orden cultural-interpretativo puede quizá promover un cambio en los otros órdenes, y generar nuevas dinámicas de evolución. La cuestión clave reside en el orden social, es decir, en las dinámicas de organización y

movilización de los grupos sociales históricamente marginados, como las comunidades y pueblos indígenas, y en las dinámicas de colaboración con otros grupos sociales para alcanzar los consensos que puedan apaciguar o solucionar los conflictos.

Referencias bibliográficas

- Albó, Xavier (2008). Movimientos y Poder Indígena en Bolivia, Ecuador y Perú, *Journal of Latin American Studies* 39, 133-166.
- Arizpe, Lourdes y Serrano, Carlos (1993). *Balance de la antropología en América Latina y el Caribe*. México: [tf38] Universidad Nacional Autónoma de México.
- Arjomand, Said Amir (ed.) (2014). *Social theory and regional studies in the global age*. SUNY Press
- Arcos Vázquez, Carlos y Reyes Guillen, Ivett (2015). Del indigenismo al indianismo: un recuento del empoderamiento indígena en espacios culturales y de educación en la región de los altos de Chiapas, *Revista digital de la Universidad Autónoma de Chiapas*, Vol. IV, Núm. 8, Junio 2015.
- Allemany Bay, Carmen (2013). La narrativa sobre el indígena en América Latina. Fases, entrecruzamientos y derivaciones, *Acta Literaria* 47, II Sem, 85-99.
- Altamirano, Carlos y Myers, Jorge (2008). *Historia de los intelectuales en América Latina*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Altmann, Philipp (2017). Sumak Kawsay as an Element of Local Decolonization in Ecuador. *Latin American Research Review* 52(5), 749–759. DOI: <https://doi.org/10.25222/larr.242>
- Barnes, Barry (1995). *The elements of social theory*. Londres: UCL.
- Bengoa, José (2009). ¿Una segunda etapa de la emergencia indígena en América Latina?, *Cuadernos de Antropología Social* 29, 7–22.
- Bellini, Giuseppe (1997). *Nueva historia de la literatura hispanoamericana*. Madrid: Castalia.
- Bojórquez-Urzaiz, Carlos E. (2015). José Martí, Viajes y apreciación del pueblo maya, *Americanía, Revista de Estudios Latinoamericanos*, Número Especial, 2015, 154-168.
- Bolívar, Simón (1975). *Escritos Políticos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Burguete Cal, Araceli (2007.) De organizaciones indígenas a partidos étnicos: nuevas tendencias en las luchas indias en América Latina, *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos* 5(2), 144-162.
- Burgos Debray, Elisabeth y Menchú, Rigoberta (1983). *Soy Rigoberta Menchu y así me nació la conciencia*. Cuba: Casa de las Américas.
- Canales Tapia, Pedro (2014). Intelectualidad indígena en América Latina. Debates de descolonización, 1980-2010, *Universum (Talca)* 29(2), 49-64.
- Calandra, Benedetta (2011). La Ford Foundation y la Guerra Fría Cultural en América Latina:(1959-1973), *Americanía: Revista de Estudios Latinoamericanos* 1 (2011),8-25.
- Castellanos, Rosario (1960). *Ciudad Real*. México: Alfaguara.

- Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- Choque Canqui, Roberto (2011). Los contenidos ideológicos y políticos del liderazgo aymara en Bolivia (1900-1945), *Cuadernos Interculturales*, 9(17), 99-112.
- Cruz Rodríguez, Edwin (2012). El “problema indígena” y la construcción de la nación en Bolivia y Ecuador durante el siglo XIX: la perspectiva de las luchas por la hegemonía, *Cuadernos Latinoamericanos* 19, 33-68.
- de Vos, Jean (1997). *Historia de los pueblos indígenas de México. Vivir en frontera. La experiencia de los indios de Chiapas*. Tlalpan D.F.: Centro de Investigaciones y Estudios superiores en Antropología Social.
- Filippi, Alberto (2015) Bicentenario de la Carta de Jamaica de Bolívar (1815-2015), *Cuadernos Americanos* (UNAM) 3 (153), 89-100.
- Fowler, Will (2008). *Latin America since 1780* (2. edición). Londres: Hodder Education
- Franco, Jean (1994). *An Introduction to Spanish-American Literature*. Cambridge University Press.
- García Linera, Alvaro y Stefanoni, Pablo (2008). *La potencia plebeya: Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Bolivia: Prometeo Libros Editorial.
- González, Miguel, Burguete Cal, Araceli y Ortiz Mayor, Pablo (2010). *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y estado plurinacional en América Latina*. Quito: CLACSO/GTZ/IWGIA/CIESAS/UNICH.
- Guánchez de Méndez, Zenaida (2005). Simón Rodríguez, la Constitución de 1826 y el Proyecto de Educación Popular, *Revista de Pedagogía* 26(75), 63-103.
- Gutiérrez-Chong, Natividad, Reséndiz-Martínez, Juana, y Sará-Espinosa, Francy (2015.) *Cultura política indígena: Bolivia, Ecuador, Chile, México*. México: UNAM.
- Jara, José Ancan (2007). *Intelectuales indígenas piensan América Latina*. Quito: Editorial Abya Yala.
- Krotz, Esteban (2015). Las antropologías segundas en América Latina: interpelaciones y recuperaciones. *Cuadernos de antropología social*, (42), 5-17.
- Lander, Edgardo (2013). [tf43] *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*. CLACSO: Quito.
- Lorente, Antonio (2008). La novela indigenista: Alcides Arguedas, Jorge Icaza, Ciro Alegría, José María Arguedas y Manuel Scorza. En Trinidad Barrera, coord., *Historia de la literatura hispanoamericana*. Madrid: Siglo XX & Cátedra, p. 57-78.
- Mariátegui, José Carlos (1976/1928). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Barcelona: Editorial Crítica (original de 1928).
- Martí, José (1981). [tf45] *Nuestra América*. Biblioteca Ayacucho.
- Mato, Daniel (2012) (Coord.) [tf46] *Educación superior y pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina*. Caracas: UNESCO-IESALC.
- Polo Blanco, Jorge (2018). Colonialidad múltiple en América Latina: Estructuras de dependencia, relatos de subalternidad. *Latin American*

Research Review 53(1), 111–125. DOI. <https://doi.org/10.25222/larr.243>

- Rama, Angel (1989). *La ciudad letrada*. Hanover, N.H.: Ediciones del Norte.
- Rodó, José Enrique (1900). *Ariel*. Universidad de Texas
- Roitman Rosenmann, Marcos (2008). *Pensar América Latina. El desarrollo de la sociología latinoamericana*. Buenos Aires: CLACSO.
- Roig, Arturo (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: Fondo de cultura económica.
- Roniger, Luis y Waisman, Carlos Horacio (eds.) (2002). *Globality and multiple modernities: comparative North American and Latin American perspectives*. Brighton: Sussex Academic Press.
- Sabrina Agirre, Carla (2019). Pueblos indígenas, territorio y acción política. La organización del pueblo mapuche en Neuquén, Argentina, *e-l@tina, revista electronica de estudios lationamericanos* 17 (66), 1-24.
- Santos, Buenaventura de Sousa (2010). *Refundación del Estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del Sur*. Bolivia: Plural editores.
- Sacoto, Antonio (1971). *El indio en el ensayo de la América Española*. Nueva York: Las Américas Publishing Company.
- Saladino García, Alberto (2013). Los valores del indianismo, *Ra Ximhai: Revista científica de Sociedad, Cultura y Desarrollo Sostenible*, 9(2), 45-68.
- Salatino, Maximiliano (2012). Colonialidad del saber y movimiento indígena en Ecuador. El proyecto Amawtay Wasi, *e-l@tina, revista electronica de estudios lationamericanos* 10 (40), 1-16.
- Skidmore, James, Smith Peter y Green, James (2010). *Modern Latin America*. Oxford University Press (7. edición).
- Stavenhagen, Rodolfo (2000). *Conflictos étnicos y Estado nacional*. México D.F.: Siglo XXI.
- Stavenhagen, Rodolfo (2001). *La cuestión étnica*. México D.F.: El Colegio de México.
- Stavenhagen, Rodolfo (2010). *Los pueblos originarios, el debate necesario*. Buenos Aires: Ediciones de CLACSO-CTA.
- Wuthnow, Robert (1989). *Communities of discourse: Ideology and social structure in the Reformation, the Enlightenment, and European socialism*. Harvard University Press.[tf51]
- Zapata, Francisco (1995). Las siete tesis: treinta años después. *Estudios sociológicos* 13 (37), 181-188.

Notas

- [1] Agradezco a los evaluadores sus comentarios y sugerencias para la mejora del artículo.
- [2] Se centra en las obras de Alcides Arguedas (Bolivia), Jorge Icaza (Ecuador), Ciro Alegría (Perú), José María Arguedas (Perú) y Manuel Scorza (Ecuador).
- [3] Se centra especialmente en la narrativa de J. M. Arguedas (Perú), Augusto Roa Bastos (Paraguay), y Manuel Scorza (Perú).
- [4] Bellini dedica un capítulo el ensayo desde finales del siglo XIX, destacando el ensayo del ecuatoriano Sacoto de 1971 sobre la cuestión indígena.

- [5] En su obra “Civilización y Barbarie. Vida de Facundo Quiroga” en 1845 (Bellini, 1997, p. 223).
- [6] En el capítulo de “El problema del indio”, en Mariátegui, José Carlos (1928)