

INTERROGANTES SOBRE EL INDIGENISMO ESTÉTICO-POLÍTICO EN ARGENTINA

Gustavo R. Cruz¹

RESUMEN

Propongo ampliar una hipótesis sobre el indigenismo presente en Argentina, poniendo énfasis en su dimensión estético-política. Para ello, retomo los planteos realizados desde Nuestra América o Abya Yala sobre la modernidad blanquizante y su vínculo con el indigenismo, guiado por una hipótesis colectiva sobre la estética y la política, que dice: la conciencia crítica es impotente ante una sensibilidad colonizada. Pretendo así continuar con las críticas al indigenismo realizadas en nuestra región por el indianismo, que es una tradición vigente del pensamiento político producido por indios quechuaymaras. El artículo se desarrolla en los siguientes puntos: 1) Una aproximación a la relación de estética y política. 2) El indigenismo culturalista y su dimensión estético-política blanquizadora. 3) Las estéticas-políticas del indigenismo en Argentina: espejismos de la nación.

Palabras claves: indigenismo, nación, blanquización, racismo

ABSTRACT

¹ CISOR-CONICET y UNJu

I propose to expand a hypothesis about the indigenismo present in Argentina, emphasizing its aesthetic-political dimension. To do this, I return to the proposals made from Our America or Abya Yala on white modernity and its link with indigenism, guided by a collective hypothesis about aesthetics and politics, which says: critical consciousness is powerless in the face of a colonized sensibility. I intend to continue with the criticisms of indigenism made in our region by Indianism, which is a current tradition of political thought produced by Quechuaymara Indians. The article is developed in the following points: 1) An approach to the relationship of aesthetics and politics. 2) Culturalist indigenism and its aesthetic-political dimension blanquizadora. 3) The aesthetics-politics of indigenismo in Argentina: mirages of the nation.

Key words: indigenism, nation, whitening, racism

Propongo ampliar una hipótesis sobre el indigenismo desarrollado en Argentina, poniendo énfasis en su dimensión estético-política (Cruz, 2014, 2018a y 2018b). Mi perspectiva es filosófica según lo enseña la tradición nuestroamericana (Cerutti, 2000), para la cual el ejercicio del filosofar parte de nuestra propia historia, dialogando y aprendiendo de las ciencias sociales y sobre todo de los sujetos históricos críticos de los procesos contemporáneos de dominación y que tienen su historia larga. Retomo los planteos realizados desde Nuestra América o Abya Yala sobre la modernidad blanquizante (Echeverría, 2010) y su vínculo con el indigenismo, guiado por una hipótesis colectiva sobre la estética y la política, que dice: *la conciencia crítica es impotente ante una sensibilidad colonizada* (Asselborn, Cruz y Pacheco, 2009). Pretendo así continuar con las críticas al indigenismo realizadas en nuestra región por el indianismo (Reinaga, 1970), que es una tradición vigente del pensamiento político producido por indios quechuaymaras, y también desarrollada en nuestro contexto. El indigenismo es pensando como una variante del racismo, un racismo tolerante de diversidades no blancas. Así pretendo avanzar en la precisión conceptual de un tipo de indigenismo, que denomino “indigenismo culturalista”, a partir del estudio de procesos históricos

indigenistas, que se puede encontrar entre las décadas del 20 y 40 del siglo XX en nuestra región. El artículo se desarrolla en los siguientes puntos: 1) Una aproximación a la relación de estética y política. 2) El indigenismo culturalista y su dimensión estético-política blanquizadora. 3) Las estéticas-políticas del indigenismo en Argentina: espejismos de la nación, que se encuentran en el pensamiento indigenista de Ricardo Rojas, la obra indigenista del Pucará de Tilcara y el monumento indigenista a los Héroes de la Independencia en Humahuaca (Jujuy).

BREVE RELACIÓN DE ESTÉTICA Y POLÍTICA

En este punto retomo algunas ideas fundamentales planteadas en el artículo “Pensamiento filosófico latinoamericano: interpelaciones críticas ante una sensibilidad colonizada” (2017a), donde recojo las hipótesis centrales que elaboramos Carlos Asselborn, Oscar Pacheco y quien escribe.² Para el actual abordaje retomo, tres hipótesis expuestas en el artículo arriba citado, con algunos cambios de acuerdo a mi perspectiva actual. Éstas dicen:

a) Entendemos por estética una reflexión filosófica que busca dar cuenta de la sensibilidad, la corporalidad, las pasiones y sus formas de objetivación que forman parte de una construcción socio-histórico, económica-política-cultural. Estas objetivaciones están intrínsecamente vinculadas con las necesidades y los intereses prácticos del sujeto empírico y plural que somos (Roig, 1981). A su vez, estas formas de expresión y objetivación constituyen a la subjetividad. Entre dichas formas de objetivación encontramos “al arte”, pero advertimos que en América Latina el concepto eurocéntrico de arte posee dificultades a la hora de explicar las estéticas de las mayorías populares, indígenas, negras, feministas, etcétera (Acha, Colombres, Escobar, 2004; Colombres, 2004).

² C. Asselborn, G. R. Cruz y O. Pacheco, Liberación, estética y política. Córdoba: EDUCC, 2009.

Por ello, nos interesan múltiples formas de la sensibilidad individual, comunitaria y social. Nos proponemos como objetos de interpretación filosófica aquellos que poseen contenido político y están situados en la geo-historia que nominamos Nuestra América o Abya Yala.

b) La hipótesis central dice que la modernidad capitalista coopta la sensibilidad y, a su vez, produce discursos éticos, que generalmente sitúan a la política como el ámbito de lo “corrupto” y que reclaman “limpieza”, “verdad”, “honestidad”, “anti-corrupción”. No negamos, por supuesto, la relevancia de la ética. Sin embargo, ciertos eticismos parten del supuesto ingenuo de que existe un lugar “puro”, “no manchado” por la política. Y más aún, se cree que ese lugar garantiza una “conciencia crítica”. Afirmamos radicalmente la criticidad, pero creemos que la conciencia sin sensibilidad deriva en impotencia histórica. Y la sola afirmación de la sensibilidad sin crítica deviene en potencia ciega. De ahí que el núcleo de la hipótesis se expresa así: la eficacia histórica de los procesos de liberación/emancipación suponen la descolonización del deseo, la reapropiación de la sensibilidad fuera de las lógicas capitalistas-racistas-patriarcalistas, que no es posible solo desde la conciencia crítica, puesto que la conciencia crítica es impotente ante un gusto colonizado, ante una sensibilidad colonizada. Así, una sensibilidad racializada es impotente para sustentar una crítica al racismo.

Un ámbito específico para indagar sobre la colonización de la sensibilidad es el racismo constitutivo de las relaciones sociales coloniales-modernas de América Latina o Abya Yala (Reinaga, 1970; Quijano 2019; Echeverría, 2010). Los procesos de dominación recurren a la racialización de la corporalidad (Cruz, 2009) entroncados con la dominación de clase (Mariátegui, 2005) y sexista (Gargallo, 2012). La racialización de la subjetividad es la base de una estética de blanqueamiento, una ética del sacrificio y una política de explotación. La percepción racializante, común a lo largo de América Latina, de que la-el “india-o es pobre” está aparejado con que la-el “india-o es fea-o, es sucia-o, no trabaja, es inculta-o”. Belleza y Poder son dos caras de la misma estética-política racista-clasista-sexista. No es al azar que muchos piensen-sientan de que “la blancura es la mitad

de la hermosura”. El feo es el otro-extranjero percibido como “lacra” de un cuerpo higiénico. El racismo estetiza la subjetividad según un patrón de etnia-raza pretendidamente superior, que se basa en una sociedad pigmentocrática y blanquizante (Melgar Bao, 2005). El deseo colonizado expresa una condición colonial-moderna racializante, y se expresa en el deseo de blanquización en tanto fetichización de la piel, del deseo, de la imaginación. El deseo de blanquización es la contracara del racismo estructurante de nuestras subjetividades (Echeverría, 2010).

c) Por último, el indigenismo formaría parte de un proyecto moderno blanquizador a lo largo de América Latina en tanto se constituye como un proyecto político estatal de incorporación del “indígena” a los estados-nacionales y al capitalismo dependiente (Favre, 1998). Dicha incorporación precisa legitimarse en la subjetivación de un deseo colonial de blanquización. Así, el indigenismo también supone una estética de blanquización del indio al incorporarlo a las estéticas de los estados mononacionales. Esta hipótesis se aplica a estados-mononacionales como el argentino (Cruz, 2018), en el caso del actual Estado Plurinacional de Bolivia cabe hacer otra formulación, aquí no expuesta.

EL INDIGENISMO CULTURALISTA: ¿UNA ESTÉTICA-POLÍTICA DE BLANQUIZACIÓN?³

Entiendo por indigenismo a las políticas de los Estados nacionales latinoamericanos, con sus legitimaciones científicas y filosóficas, destinadas a resolver lo que se llamó el “problema indígena” en relación a la construcción de Naciones blancas y/o mestizas. Los estudios al respecto abundan, sobre todo para los contextos mexicano, peruano y boliviano. En

³ A partir de aquí paso del uso de la tercera persona a la primera persona, pues el primer apartado se basa en una construcción colectiva, como se señaló oportunamente. A partir de este apartado todo lo que digo es de mi responsabilidad.

el caso Argentino los estudios sobre indigenismo se vienen desarrollando en los últimos años desde la antropología (Briones, 2005 y 2015; Lenton, 2011, A. Slavutsky, Belli y R. Slavutsky, 2021), la ciencia política (Gigena, 2017; Avalo, 2021), la literatura (Orquera, 2021; Nicolás Alba, 2015) y la filosofía (Biagini, 1995), siendo éste ámbito donde insertamos nuestras investigaciones (Cruz, 2014, 2018a, 2018b; Durán et. al, 2019).

Desde la década del cuarenta del siglo veinte, el indigenismo se constituyó como política estatal de la mayoría de los Estados-nacionales latinoamericanos, en particular México, Perú y Bolivia. También en Argentina, aunque con menos intensidad que en los países mencionados. El indigenismo culturalista propugnó el mestizaje cultural desde un horizonte de igualación con la creación del ciudadano como “sujeto nacional” y fue acorde con la construcción de los Estados nacional-populares o populistas (Favre, 1998, Briones 2005, Slavutsky y otros, 2021). Con el neoliberalismo, el indigenismo fue repensado desde el multiculturalismo, proceso que sostenemos sigue vigente (Cruz, 2018, Durán et. al, 2019).

Retomando un análisis previo (Cruz, 2018), trabajaré con el concepto “indigenismo”, que designa uno de los modos típicamente latinoamericanos de enfrentar el problema de la construcción de las naciones modernas.⁴ De las múltiples críticas al indigenismo, tomo como referentes la crítica indianista de Fausto Reinaga en *La revolución india* (1970), y la crítica del antropólogo francés Henri Favre en *El indigenismo* (1998 [1996]).⁵ Para este artículo me centraré en las ideas de H. Favre,

⁴ En otro lugar muestro porqué el indianismo es radicalmente crítico del indigenismo, y es fundamental tener clara la diferencia entre indigenismo e indianismo. Ver: Cruz, G. R. (2013), “El indianismo como superador del indigenismo”, en Los senderos de Fausto Reinaga. Filosofía de un pensamiento indio, CIDES-UMSA y Plural editores, La Paz, pp. 235-268. Y “La crítica al indigenismo desde el indianismo de Fausto Reinaga”. Cuadernos Americanos, Nueva época. Tomo 3, vol. 165, pp. 59-82.

⁵ Aclaro que no comparto muchas cuestiones centrales de dicha obra: en particular su reducción del indianismo a un “reflejo” neoliberal; ni la periodización

quien sostiene que los nacionalismos modernos son diversos y lo propio y característico de los nacionalismos latinoamericanos es el indigenismo. Las naciones latinoamericanas tuvieron que resolver un “problema” no existente para las naciones modernas de otros continentes: el indio como problema, para ello utilizaron al indigenismo. Propongo pensar aquí al indigenismo como parte del “problema nacional” (como lo enseña el indianismo), desplazando así la atención del “problema indio” -según lo formuló el indigenismo- hacia el “problema nacional moderno y su racismo”, como lo plantean hoy los pueblos indios que se afirman políticamente como naciones indias. El problema no son los indios, sino que el problema es “la nación”.

Para Favre, al igual que para F. Reinaga, el indigenismo no es la manifestación de un pensamiento indígena o indio, sino una reflexión falseada -ideológica- criolla y mestiza sobre el indio. El indigenismo tiene antecedentes desde el siglo XVI en Nuestra América, pero se produce un pensamiento explícitamente indigenista con la conformación de las naciones latinoamericanas, es decir desde el siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX. Por ello, para Favre el indigenismo es la forma “privilegiada que adopta el nacionalismo en América Latina” y más precisamente “se encasilla en la familia de los populismos”. Según este autor, el indigenismo adquiere carta de ciudadanía en un período específico caracterizado como “populista”, que abarca desde 1920 hasta 1970. Es cuando el indigenismo se convierte en política oficial de los Estados nacionales latinoamericanos, lo cual sucede desde 1940 a partir del Primer Congreso Interamericano Indigenista (Pátzcuaro, México).

El indigenismo es una expresión de los nacionalismos latinoamericanos. Como lo planteo en otro texto (Cruz, 2017a), asumiendo la reflexión del filósofo marxista ecuatoriano Bolívar Echeverría considero que la

del indigenismo que según Favre finaliza en los setenta con el fin de los Estados populistas o sus juicios simplificadoros sobre el populismo latinoamericano. Pero, me parecen interesantes sus líneas interpretativas del indigenismo de la primera mitad del siglo XX

construcción de las naciones modernas capitalistas supuso un proceso de blanqueamiento de sus ciudadanos. La modernidad capitalista se desarrolla con base en dos modos de un mismo racismo blanqueador: un racismo étnico y violento y un racismo identitario y tolerante de ciertas diversidades (Echeverría, 2010). Ambos funcionan exigiendo un tipo de blanqueamiento: de blancura de piel (el racismo étnico) o bien de blanqueamiento cultural (racismo identitario), que para Echeverría significa introyectar el *ethos* capitalista: una ética productivista y una estética ordenada, limpia, blanca. A partir de esto, conecto la reflexión de Echeverría con la crítica al indigenismo. El indigenismo como expresión del nacionalismo sería una variante del racismo tolerante blanqueador.

En Argentina hubo un primer momento en la conformación de la nación donde el darwinismo social de los higienistas nacionales fue lo hegemónico. El darwinismo social fue la ideología del ciclo genocida de inicios de la nación (Lenton, 2013). Pero también hubo ciertas tendencias indigenistas en Argentina. Aunque Favre no da entidad al indigenismo en Argentina, recorro a su interesante distinción de cuatro corrientes indigenistas desde la década del 20 del siglo XX. Se trata de los indigenismos racista, culturalista, marxista y telurista. Las dos primeras corrientes indigenistas tuvieron fuerte incidencia en y desde México y las dos últimas en y desde Perú y Bolivia. De las cuatro, sostengo que el indigenismo culturalista tuvo receptividad también en Argentina, por ello dejo para otro artículo el abordaje de los otros indigenismos.

Según Favre (1998) el rasgo central del indigenismo culturalista⁶ es que desplaza el problema de la construcción nacional desde lo biológico hacia lo cultural, el problema no radicaría ya en las razas (blanca europea e india según lo sostienen los indigenistas racistas) sino en las **culturas** blanca europea e indígena “americana”. Con el culturalismo, el problema de la

⁶ Favre sitúa como representantes del indigenismo culturalista en México a Manuel Gamio (1883-1960) y Alfonso Caso (1898-1970); en Perú a Víctor Raúl Haya de la Torre (1895-1979) y Julio César Tello (1880-1947). Por mi parte añado en Argentina a Juan Bautista Ambrosetti (1865-1917).

construcción nacional radica en el desencuentro cultural, sobre todo de quienes aún no forman parte de la nación, que son los “indígenas”. El indigenismo culturalista propugna el mestizaje cultural como resolución del conflicto entre los dos mundos. La nación sería el producto positivo del mestizaje cultural. La culturalización del problema nacional permitió la desracialización de ese problema, lo cual parece ser un aporte importante de ese indigenismo.

Ahora bien, la hipótesis que propongo es pensar a este mestizaje cultural como una estrategia de blanquización cultural, ya no de piel. Esta blanquización de los “no blancos”, en este caso de los indios o de las culturas indias se sustenta en lo que Bolívar Echeverría (2010) denomina “racismos identitarios”, que son racismos tolerantes de los no-blancos de piel, pero que los incorpora al capitalismo (es decir a la estructura de la nación moderna) blanquizando las condiciones culturales que se consideran aceptables para el capitalismo. Aquí está el núcleo de las estéticas blanquizantes con las que opera también el indigenismo culturalista. Nacionalizar al indio supone blanquizarlo.

Ahora bien, ¿en que se basa la hipótesis de que existe un indigenismo de corte culturalista, que conlleva una política-estética blanquizadora? Es una cuestión de larga investigación, por ahora puedo brindar los siguientes hechos estético-políticos situados en Jujuy (Noroeste argentino) que permiten sostener la presencia de un indigenismo culturalista en esta región desde la primera mitad del siglo XX, previo al indigenismo del peronismo estudiado por Slavutsky y otros (2021).

LAS ESTÉTICAS-POLÍTICAS DEL INDIGENISMO EN JUJUY, ARGENTINA

a. RICARDO ROJAS: LA ESTÉTICA NACIONALISTA ENTRE EL INDIANISMO Y EL EXOTISMO

Una figura clave del indigenismo argentino de las primeras décadas del siglo XX fue Ricardo Rojas (1882-1957). Henri Favre (1998) lo sitúa como un “indigenista telurista” pero no argumenta por qué lo hace. Favre solo menciona a Rojas entre los teluristas, que mayoritariamente son intelectuales peruanos y bolivianos.⁷ Pero es discutible esta calificación de Favre, pues la obra de Rojas bien puede ser entendida como parte del “indigenismo culturalista”.

Rojas es autor de una obra estética-política de relevancia para nuestro estudio: *Eurindia. Ensayo de estética fundada en la experiencia histórica de las culturas americanas* (1924). Propone allí una especie de filosofía de la historia estética donde interpreta que en América o Eurindia -como propone Rojas renombrar al continente- se produce un movimiento dialéctico entre “indianismo/autoctonismo” y “exotismo/cosmopolitismo”. Rojas plantea la tensión dialéctica entre indianismo-exotismo en *Blasón de Plata* (1910). Ahora la retoma y profundiza. Dice Rojas:... “en América el proceso de ‘antes’ y ‘después se entrecruza con las mareas sociales de ‘aquí’ y de ‘allá’, o sea, de afuera hacia adentro y de adentro hacia afuera, en una especie de ritmo intercontinental. Eso es lo que he llamado ‘indianismo’ y ‘exotismo’. El exotismo es necesario a nuestro crecimiento político; el indianismo lo es a nuestra cultura estética. No queremos ni la barbarie gaucha ni la barbarie cosmopolita. Queremos una cultura nacional como fuente de una civilización nacional; un arte que sea la expresión de ambos fenómenos. ‘Eurindia’ es el nombre de esta ambición” (Rojas, 1924: 20).

Indianismo-exotismo constituiría los polos del movimiento histórico en la conformación de América o Eurindia, como Rojas la renombra. El indianismo, para Rojas, es expresión de la “reivindicación nativista” de América como contrapunto cultural del cosmopolitismo político de origen

⁷ Para Favre, los teluristas son: en Bolivia a Franz Tamayo (1879-1956) y Jaime Mendoza (1874-1939). En Argentina a Ricardo Rojas (1882-1957). En Perú a Luis E. Valcárcel (1896-1987) y José Uriel García (1889-1965). En México: Alfonso Reyes (1889-1959). Y el alemán Hermann von Keyserling (1880-1945).

europeo, que es el exotismo. La obra *Eurindia* (1924) es una estética-política que se funda en una filosofía de la historia destinada a legitimar el lugar de Argentina en América, y de ésta en el mundo.

Indianismo no es igual a indigenismo. De hecho, en *Eurindia* Rojas no utiliza el concepto “indigenismo”, sino sólo indianismo. Luego de la resignificación política del indianismo realizada por intelectuales quechuas-aymaras (Reinaga, 1970) surge una distinción taxativa entre indianismo e indigenismo. Distinción que no profundizo aquí, pero es fundamental considerarla pues es de la que parten mis supuestos analíticos (ver Cruz, 2018). Si bien Rojas utiliza el concepto indianista como polo dialéctico de cosmopolitismo/exotismo, su posición no es indianista. Él proyecta una síntesis de esa dialéctica, a tal síntesis la interpreto como indigenista culturalista.

Siguiendo a María Beatriz Schiffino (2011), quien analiza cómo se produce en Rojas una espiritualización del concepto de raza, se muestra que el pensador nacionalista afirmó al “sujeto criollo”, diferenciándolo así de los inmigrantes de origen europeo, que son expresión del “exotismo” e “importado”, pero también de los sujetos indios, que serían los sujetos del movimiento endógeno o “raizal”, que llamó “indianismo”. El sujeto criollo sería el habilitado para ser el sujeto nacional argentino. El criollo ya no es el “europeo nacido en América” tal como lo entendieron las élites coloniales, sino el mezclado de sangres y culturas. Se asemeja así al “sujeto mestizo” tal como lo pensó el indigenismo culturalista mexicano.

También en la política cultural del Estado-nación, Ricardo Rojas posee relevancia. Por ejemplo, como retomaré más adelante, Rojas presidió la Comisión que convocó al concurso para realizar el Monumento a los Héroes de la Independencia en Humahuaca durante los años 20. Y, a su vez, Rojas intervino en la narrativa histórica sobre lo que él llamó “Éxodo jujeño”. Es decir, habría intervenido con gran eficacia en el relato “fundador” de lo que hoy muchos consideran la “identidad jujeña”. Esta

cuestión ha generado gran debate recientemente.⁸ Queda evaluar si la intervención de Rojas en los relatos del “Éxodo jujeño” y la “invención de la jujeñidad” (Conti⁹), son indigenistas. Mi hipótesis es que si lo son.

Un artículo de Rojas que permite mostrar porqué a su perspectiva la inscribo en el indigenismo de corte culturalista es “El problema indígena” (1943)¹⁰. Publicado en la emblemática revista *América Indígena* del Instituto Indigenista Interamericano. El título del artículo recoge una enunciación indigenista: el problema son los indios, los indígenas. Dice Rojas “en la Argentina hay una cuestión indígena de doble aspecto uno el de la realidad puesto que hay indios, y otro el de la acción social, fracasada o equivocada. Nuestro deber es salvar a los indios que aún quedan, creando para ellos instituciones especiales, adecuadas a su condición” (Rojas, 1943: 106).

Propone Rojas la educación “para el indio”. Interpretando la historia y presente desde la dialéctica exotismo-autoctonismo (indianismo), considera que Argentina debe “recobrar nuestra jerarquía de nación, capaz, con nuevas leyes para la tierra y el trabajo del indio, mas no para

⁸ Me refiero al debate sobre la “veracidad” de los hechos sucedidos en 1812 conocidos como “Éxodo jujeño”. La polémica surgió a partir del documental *Éxodo* cap. IV “Historia de la historia” dirigido por Leandro Ipiña y con la intervención de dos historiadores de CONICET y la UNJu, las doctoras Viviana Conti y Gabriela Sica. Dicho documental llegó a ser objetado por algunos políticos locales. Así lo muestra el Proyecto de Resolución Desagravio al Éxodo Jujeño presentado el 04 de agosto de 2014 a la cámara de Diputados de Jujuy, firmado por Alberto Bernis y Carlos A. Oehler”, ambos radicales.

⁹ Viviana Conti en el documental *Éxodo* cap. IV “Historia de la historia”. Disponible en Canal Encuentro.

¹⁰ La revista *América Indígena* informa que el artículo está basado en un informe (fechado el 31 de mayo de 1942) presentado a la Comisión Organizadora de la Exposición Permanente de la Patagonia, elaborado por una subcomisión dedicada al “Problema indígena”, que está compuesta por R. Rojas, F. W. Gándara, J. de Charras, J. A. Domínguez, M. B de Quirós y F. F. de Amador.

convertirlo en un siervo de la gleba o en un paria que sabe firmar. Hagamos del indio un ciudadano argentino” (Rojas, 1943: 108).

En su interpretación, considera que hay “indios enemigos” (los de las rebeliones y malones) pero también hay “indios amigos”. Para demostrarlo hace un brevísimo recorrido por las “etapas de nuestra evolución social”. El indigenismo de Rojas se construye elogiando a los “indios amigos” de los blancos, de la colonia y luego de la república. Nada dice en este artículo de los “indios enemigos”. El argumento central es que el indio participó centralmente en la construcción de la historia argentina. Así, en la etapa de la “emancipación” argentina, dice: “Durante el período de la emancipación, la colaboración indígena en la guerra fue no menos importante. Por eso hay en nuestros archivos tantos decretos y manifiestos en quichua, guaraní, aimará y araucano. La Junta de Mayo que Moreno inspiraba, produjo actos en favor de la liberación del hombre autóctono. Castelli llevó ese mensaje hasta el Titicaca, y en Tihuanaco proclamó el sentido indianista de nuestra revolución. La Asamblea del año XIII suprimió la mita y el yanaconazgo. En el Congreso de Tucumán, Belgrano propuso la restauración de los Incas. San Martín en Mendoza, antes de pasar los Andes, pactó alianza para su empresa con los Mapuches del Sur, y entonces les dijo: “Yo también soy indio”. Esa tradición ha quedado en cuatro versos del Himno Nacional, que todos cantamos, y en el Sol incaico del Escudo Nacional que pasó después a nuestra bandera de guerras. Los indios sirvieron, pues en la revolución emancipadora” (Rojas, 1943: 112),

Para Rojas la conformación de las naciones americanas, en particular la Argentina, tiene un peligro, que es la extinción del indio. El indigenismo de Rojas no aplaude el exterminio, sino la “salvación” del “indio amigo”, del “indio argentino”. Al indio lo piensa como un freno dialéctico al cosmopolitismo que llega con las migraciones europeas, no para rechazar al blanco europeo, sino para que produzca una síntesis de lo nuevo. Dice Rojas: “y es precisamente el cosmopolitismo de nuestro país lo que más nos fuerza a valorar frente a lo exótico lo autóctono, para vigorizar nuestra conciencia de la tierra y lo que puede haber de diferencial en tradiciones y

emociones de lo nativo. **El indio es un alcaloide de la argentinidad**” (Rojas, 1943: 107. Resaltado mío).

Extraña y ambigua metáfora tomada de la química. El indio es como el alcaloide de la argentinidad, ¿que sería como un vegetal que produce ese alcaloide? La planta que produce un alcaloide, lo hace porque le es útil a su fisiología de algún modo. Y lo producido puede ser beneficioso o tóxico. Quizá el sentido indigenista de la metáfora de Rojas es que el “indio amigo” es beneficioso para la argentinidad ante “el cosmopolitismo”, ¿que sería tóxico? O bien, el “indio enemigo” es el alcaloide devenido en tóxico. La interpretación queda abierta.

Lo que no hay dudas es lo central del pensamiento estético-político de Ricardo Rojas como creador-inventor nacionalista de identidades. Como argumenta Gabriel Lagos: “Rojas fue el primero en diseñar un programa integrador y conciliatorio de las diferencias étnicas y culturales de nuestro país. Pensó la nación, no como un proyecto racial o culturalmente selectivo, sino como la integración de todas sus partes, como un fenómeno cohesivo en el que se vieron representados los diversos pueblos y culturas que la habitan”(Lagos, 2014: 218).

Esa integración, en mi interpretación, fue pensada acorde al indigenismo culturalista que se fue gestando desde los años veinte del siglo pasado a lo largo del continente. Esa integración en la forma “nación sostiene” que ni indios ni europeos pueden seguir siendo tales en la “nación argentina”. Postula un sujeto nuevo, y esa novedad conlleva una negación del indio (¿también del europeo?), o en todo caso, un elogio del indio amigo y del indio muerto, del pasado indio-indígena. Pero el futuro ya no es del indio.

b. EL MONUMENTALISMO INDIGENISTA DEL PUCARA DE TILCARA: “RETRATO NACIONALISTA”

Favre destaca un rasgo distintivo del indigenismo culturalista de inicios del siglo XX: fue desarrollado sobre todo por arqueólogos y antropólogos. Las

grandes reconstrucciones monumentales del “pasado indígena” en función de darle bases a las naciones modernas fueron obra de arqueólogos de la talla de Alfonso Caso (1896-1970) en México. Esto abre una pista importante para Argentina: ¿se puede situar a arqueólogos como Juan Bautista Ambrosetti (1865-1917) como indigenista culturalista, y que incidió con su trabajo en el noroeste argentino?

Postulo que el Pucará de Tilcara, obra iniciada por Ambrosetti y continuada por Salvador Debenedetti y Eduardo Casanova, funciona como parte de la monumentalización indigenista del nacionalismo argentino de inicios del siglo 20. Al constituirse como Monumento Histórico Nacional (en el año 2000 por decreto nro. 1012) brinda bases estéticas indígenas al proyecto de nación argentina, que sería mostrar un glorioso pasado “muerto” de una nueva nación. Recordemos lo que dice la placa colocada en el Pucara de Tilcara: “De entre las cenizas milenarias de un pueblo muerto [J. B. Ambrosetti y S. Debenedetti] exhumaron las culturas aborígenes dando eco al silencio” (9 de marzo de 1935). El indigenismo procede elogiando el grandioso pasado indígena, pero decretando su muerte o irrelevancia en el presente-futuro de la nación. La función de cierta antropología y arqueología en la construcción del indigenismo estatal argentino es importante de investigar.

En el interesante artículo de Clarisa Otero, “La arqueología en el relato oficial del estado nacional. El caso del Pucará de Tilcara (Jujuy, Argentina)” (2013), se brindan datos que me permiten sostener la hipótesis sobre la fuerte presencia del indigenismo en Jujuy, aunque Otero considera que aquí no hubo tal indigenismo. Ella entiende que “A diferencia de otros países latinoamericanos, como México o Perú donde el indigenismo cobró fuerza propia tempranamente [...] en la Argentina no existió una política estatal donde se considerara al indio como una parte integrante de la identidad nacional” (Otero, 2013: 88). Mi formación es filosófica, no arqueológica. Por ello lejos estoy de polemizar con el artículo de Otero. Lo tomo, pues permite interrogar(la) sobre la pertinencia de la categoría indigenista para interpretar críticamente lo que ella entiende por “nacionalismo”. No discuto que el Pucará fue reconstruido por

arqueólogos nacionalistas, sino que añadido que dicho nacionalismo es indigenista. El indigenismo, recordemos, es la forma particular que adopta el nacionalismo en América Latina desde los años veinte (Favre, 1998).

Otero muestra cómo la “idiosincrasia nacionalista” permeó el trabajo de los arqueólogos Ambrosetti, Debenedetti y Casanova¹¹. Señala Otero que los trabajos de restauración del Pucará en Tilcara serían previos a las restauraciones realizadas por arqueólogos en México, con lo cual habría cierta “vanguardia” que yo designo (a diferencia de Otero) como indigenista.

En la historia de la construcción del Pucará de Tilcara, Otero brinda muy interesante información. Por ejemplo que fue el arquitecto Martín Noel (1888-1963) quien construyó la pirámide trunca del Pucará. En interpretación de Otero, Noel recurre a las estéticas de inspiración “maya, azteca e incaica” cuya finalidad era contribuir a la “restauración nacionalista”, sin relación con la arquitectura prehispánica de la Quebrada de Humahuaca. Y es Ricardo Rojas -máximo ideólogo de la restauración nacionalista- en quien se inspira la obra estética de Noel. En *Eurindia* (1924), dice Otero, “Rojas presentó numerosos aspectos e ideas que posiblemente, años más tarde, resultaron ser de inspiración para Martín Noel al momento de diseñar el monumento en el Pucará” (Otero, 2013: 94)¹².

Luego, al ocuparse del trabajo de Casanova, afirma Otero: “Estimulado por las ideas de la época, pareciera que esta primera obra [la pirámide trunca] de Casanova en el sitio, considerando que la desarrolló en la década del 1930, respondió a la propuesta utópica de Rojas de construir un gran

¹¹ Clarisa Otero trabajó fundamentalmente con las libretas de campo de Debenedetti y material de archivo inédito de Casanova. Presta más atención al trabajo de Casanova, nacionalista de corte “franco-fascista”, sostiene.

¹² Sobre la relación de R. Rojas y M. Noel ver Virginia Bonicatto, “La materialización de una imagen nacional: Ricardo Rojas en la arquitectura argentina. Boletín de estética. Año VI, nº 15, diciembre 2010-marzo 2011. Pp. 3-30.

templo, el Templo de Eurindia en la que todos los grandes protagonistas de la historia tuvieran un lugar”. (Otero, 2013: 97).

Conjetura Otero que el Pucará de Tilcara formó parte de “la fábrica espiritual de la patria”, parafraseando la idea de Rojas de “simbolizar mediante este Templo la formación artística del país, que concebía como el corazón de la historia” (Otero, 2013: 97). Cuando Casanova inaugura el monumento erigido en el Pucara afirmó: “este viejo pueblo indígena, hoy en parte restaurado para hacerlo revivir como era en sus días de esplendor cuando Viltipoco, el gran último de los caciques de los Omahuacas, tenía en él uno de sus principales reductos. La historia de los últimos tiempos del Pucará está muy ligada a la del cacique: los estudios arqueológicos han demostrado que estuvo habitado hasta los primeros días de la conquista y que fue abandonado después de la desaparición del gran jefe de la Quebrada” (Casanova citado por Otero, 2013: 97.)

Para Otero el nacionalismo de Rojas se continúa en el nacionalismo de Casanova, aunque advierte que con un giro “franco-fascista”. La idea inscripta en una placa en el Pucará -“De entre las cenizas milenarias de un pueblo muerto exhumaron las culturas aborígenes dando eco al silencio”- indican que el trabajo arqueológico dio “eco al silencio de un pueblo muerto”. Otra vez, el gesto indigenista es exaltar el pasado indio y a la vez decretarlo muerto en el presente. La ciencia puesta al servicio del Estado nación y contra el presente indio-indígena.

Por último, del estudio de Otero se puede conjeturar que habría un nacionalismo militar con influjos indigenistas en Eduardo Casanova, que según Otero (2013) tuvo una posición ideológica de derecha y militarista. Esto explicaría por qué fueron soldados del ejército argentino quienes colaboraron en la reconstrucción del Pucara. Con lo dicho, se pueden abrir interrogantes sobre la existencia de un indigenismo de derecha, que también y a su modo buscó asimilar lo indio, el pasado indio, en la construcción de la “nación”. Con todo lo dicho, se puede sostener que hubo un indigenismo estatal argentino, siendo el Pucará de Tilcara una expresión cabal del mismo.

c. EL MONUMENTO INDIGENISTA DE LA INDEPENDENCIA ARGENTINA.

Otro caso que propongo interpretar como monumentalización indigenista, en tanto estética-política nacionalista, es el Monumento a los Héroes de la Independencia (según la visión estatal) o Monumento al indio (según la visión popular). Creado por el escultor Soto Avendaño (1886-1969), el Monumento se emplaza en Humahuaca (se lo construyó entre los años 1933 y 1950). Actualmente es un lugar hartó recurrido por la política estatal provincial y nacional para legitimarse indigenistamente (Vega y Villena, 2000). Pero esto no es nuevo.

Según lo precisa Pablo Fasce (2014), la convocatoria al concurso del proyecto para realizar el Monumento a los Héroes de la Independencia estuvo realizada por una Comisión presidida por Ricardo Rojas en 1927, durante la presidencia del radical Marcelo Torcuato de Alvear¹³. Al concurso lo ganó Ernesto Soto Avendaño.

Según Face, en la obra de Soto Avendaño “el pasado precolombino se actualiza en el proceso de construcción de la nueva identidad moderna: tanto en el discurso como en el monumento se evidencia una valoración positiva del indio, al que se asocia con valores de la sensibilidad estética que son postulados como atemporales” (Fasce, 2014: 38)¹⁴. Entiendo que ese esfuerzo de “actualización” del pasado indígena es propio del indigenismo de las primeras décadas del siglo veinte. La valoración positiva

¹³ Según Fasce (2014) el jurado estuvo compuesto por Ricardo Rojas, Ernesto Padilla, Leopoldo Lugones, Enrique Larreta, Martín Noel, Benjamín Villafañe y Carlos Ibaguren.

¹⁴ Pablo Fasce es autor de la Tesis Doctoral titulada El noroeste y la institucionalización de las artes en Argentina: tránsitos, diálogos y tensiones entre región y nación (1910-1955). Doctorado en Historia con especialización en Historia del Artes. Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de San Martín, 2017.

del indio se dirige hacia la valoración del pasado, no tanto hacia el presente y menos como proyección futura. El indigenismo opera exaltando el pasado indígena, pero en algún sentido negando su futuro, que es soñado a partir del nuevo sujeto nacional: el argentino.

Es valioso, para profundizar esta cuestión, el texto *El monumento a la independencia en Humahuaca* (1942) del creador del Monumento. Aquí solo destaco unas ideas de Soto Avendaño. Pondré énfasis en el modo indigenista de interpretar la historia: el pasado es indio, el futuro es nacional-argentino. Soto Avendaño (1942) relata que para realizar el Monumento se inspiró en dos estrofas del Himno argentino en su versión original¹⁵. Comenta Soto “Este par despertaba en mí la emoción religiosa, casi diría que tocaba mi yo metafísico” (Soto Avendaño: 1942, 15). Esas estrofas son el “espíritu”, “la forma” que luego toma cuerpo en la obra, en el monumento. Una estrofa está referida al pasado, otra al presente-futuro.

La primer estrofa que destaca Soto Avendaño dice: “Se conmueven del Inca las tumbas / Y en sus huesos revive el ardor”. El pasado es el Incario. Soto Avendaño sabe que el lugar donde se emplazará su obra es un Antigal, donde están: “enterrados los antepasados gloriosos que dieron su sangre por defender estas tierras de su nacimiento... Mentalmente imagino a la fuerte raza, la tribu belicosa de los indios Humahuacas. Los rostros recios, de pómulos salientes, están hoy cegados, y muestran lleno de polvo el alvéolo donde estuvo el ojo” (Soto Avendaño: 1942, 15).

Acción de origen colonial: edificar sobre los muertos derrotados, sobre sus lugares sagrados. Ya no una iglesia, sino un monumento estatal sobre el pasado omawaka. Para Soto la “magia del arte” es la que puede revivir al indio muerto, “recobrarlo del imperio de la sombra y del polvo” (Soto Avendaño, 1942: 15). Exalta ese pasado, gesto típicamente indigenista. El

¹⁵ En 1900 el Estado nacional recortó la letra original sancionada en 1813, indicando que se cante la primera y última cuarteta más el coro. Ver: <https://www.casarsada.gov.ar/nuestro-pais/simbolos-nacionales/letra-himno-nacional>

centro del monumento es un “Hércules indio” (sic). El propósito de Soto en el grupo central del monumento es “enaltecer el recuerdo de los primitivos hijos de esas tierras” (Soto Avendaño, 1942: 19). Expresa una especie de síntesis estético-histórica en ese Hércules indio.

Luego Soto Avendaño destaca la segunda estrofa del himno que le inspiró: “De los nuevos campeones los rostros / Marte mismo parece animar, / la grandeza se anida en sus pechos / a su marcha todo hacen temblar”. Dice Soto de esa estrofa: “De ella he sacado la inspiración necesaria para realizar la figura central, y que yergue la impoluta desnudez de su cuerpo igual a un dios pagano. En él he querido simbolizar la potencialidad del pueblo argentino. Con pasos firmes y viriles el símbolo marcha seguro de sí mismo y del porvenir. Bajo sus pies la tierra está viva, poblada con las grandes formas de su pasado; él, en tanto tenso el rostro, con total ímpetu, da el grito de independencia que resuena por toda la quebrada” (Soto Avendaño: 1942, 20).

La mitología romana en el himno argentino (Marte) es reinterpretada por Soto Avendaño con otra figura mitológica romana: Hércules. En el Hércules indio confluye el movimiento de la obra. Y es también el símbolo de la “potencialidad del pueblo argentino”. El pasado indio se transforma en potencialidad argentina con la independencia. Esa potencialidad se expresa en los grupos laterales del Monumento dedicados al “gaucho norteño”, a quienes ve “Desgreñados, hirsutos, trabajados por el hambre, por la intemperie, por el interminable bregar...” (Soto Avendaño: 1942, 19).

El texto de Soto Avendaño no solo expresa su visión sobre el Monumento, sino también su experiencia en la Quebrada de Humahuaca de los años 30 y 40 del siglo pasado. El indio del presente de Soto es “Fuerte, recio, incansable, sobrio, silencioso, contemplativo, observador curioso, con una curiosidad insaciable, una especie de poeta, de sacerdote, tal es el indio” (Soto Avendaño: 1942, 27). Esta exaltación del indio es equivalente a la exaltación de la naturaleza de la Quebrada de Humahuaca. Distingue entre el *hombre en estado natural* y el *hombre en estado cultural*: “es cuando más advertimos la profunda diferencia que media entre el hombre que vive en el estado natural y el hombre hijo de una cultura que ha alcanzada

una etapa avanzada de desarrollo” (Soto Avendaño: 1942, 36). El indio está en estado natural: “vive más en lo infinito que en lo relativo del mundo; aún más, éste es su verdadero estado... algo hay en él de hombre árbol o de hombre piedra; por eso en el fondo de sus ojos dormita una luz que es reflejo de las potentes fuerzas que conciertan la vida de la quebrada y al asomarse a ellos, con el afán de investigar, se experimenta el estupor que produce el misterio” (Soto Avendaño, 1942: 36).

La concepción moderna de que hay una diferencia taxativa entre Naturaleza y Cultura atraviesa la interpretación indigenista de Soto Avendaño: el indio es naturaleza y el argentino es cultura, o potencial cultural. Si bien el artista no exalta la cultura contra la naturaleza, su admiración por lo “natural” conlleva una bucólica exaltación del indio. Pero a la vez conlleva una negación de la cultura india. Curioso modo de exaltación la del indigenismo.

La figura del gaucho representada en los laterales del monumento se presenta en el texto de Soto Avendaño como el sujeto intermedio: entre la naturaleza y la cultura. Llama la atención de que en el texto se encuentra un salto espacio-temporal cuando Soto pasa de relatar su experiencia en Humahuaca a su experiencia con el gaucho en Salta. Es notable que cuando habla del indio de Humahuaca no haya nombres propios, el anonimato prepondera. En cambio, en su paso por Pampa Grande (Salta) en las tierras del estanciero Indalecio Gómez, surgen gauchos con nombres propios (Fernando Maidana, Miguel Ríos, Florencio Velázquez, Gregorio Espinosa, Pantaleón Cazón, Liendro Marcos). De ellos dice: “hay algo de hosco y de salvaje en estas fisonomías, la terrible sangre indígena calchaquí prevalece fuertemente sobre la sangre española” (Soto Avendaño, 1942: 24).

Los Héroes de la independencia son gauchos de sangre indígena, aunque su figura central es un “Hércules indio”. Aquí se expresa la tensión no resuelta en el Monumento entre lo indígena y lo mestizo. El concepto mestizo no aparece en el texto de Soto Avendaño, sin embargo está sugerido en su visión del gaucho. La tensión también es territorial: en Salta ve gauchos, en Humahuaca ve indios. Y el propio Soto Avendaño no es ni

lo uno ni lo otro. ¡Se autopercibe extranjero! Argentino pero extranjero: “En la mirada del indio de esa regiones hay algo de profundamente animal que lo sobrecoge: es una mirada instintiva, sabia, terrestre; diría que desde el fondo de la misma es toda la quebrada, para la cual sois un extranjero, lo que os mira, la que espía sin cesar vuestros movimiento, la que trata de comprender vuestros propósitos e intenciones” (Soto Avendaño, 1942: 35)

En mi interpretación, aquí se encuentran los tópicos centrales del indigenismo de inicios del siglo 20: un sujeto extranjero del mundo indio observa la naturaleza del indio, no su cultura. Reivindica su pasado y presente animal y proyecta un futuro humano, que sería la cultura nacional argentina. El indio se “culturaliza” en la argentinidad.

CONCLUSIÓN

A partir de lo desarrollado sostengo la validez de un interrogante estético-político sobre la siguiente distinción territorial en el diseño de la “nación argentina”. En el noroeste argentino, en particular en Jujuy, se ensayó con relativa eficacia un indigenismo culturalista estatal, lo cual no supone que no existieran políticas darwinistas en esta región. Me refiero a una acentuación indigenista no excluyente de racismos darwinistas. Desde la perspectiva estatal-nacional, Jujuy es un territorio de ensayos indigenistas. Por ello es el “lugar indígena” por antonomasia del circuito turístico capitalista, como lo muestra la monumentalidad indigenista en la Quebrada de Humahuaca, o la “marca Pachamama” impulsada por el actual gobierno provincial (Espósito, 2022), que a la vez desarrolla megaemprendimientos mineros de litio en territorio indígena,

interpretados por la prensa hegemónica como un mandato de la Pachamama¹⁶.

Las prácticas indigenistas en Jujuy contrastan con otras provincias y regiones de Argentina¹⁷. La Patagonia, es el territorio vaciado simbólicamente para legitimar matanzas masivas ayer y represión hoy. La conflictividad entre el pueblo mapuche y los Estados argentino y chileno evidencian lo irresoluble del problema territorial bajo lógicas mononacionales estatales y capitalista.

Durante el siglo XX, los crímenes masivos de Estado contra los pueblos indios fueron realizados en territorios donde “la nación” no estaba aún “consolidada” y que eran “territorios nacionales” (Saravia, 2011): en julio de 1924, la Masacre de Napalpí [en qom: “lugar de los muertos”] perpetrada en la actual provincia del Chaco bajo la presidencia constitucional del radical Marcelo T. de Alvear (1922-1928); en octubre de 1947, la masacre de aproximadamente 500 pilagás realizada por gendarmería nacional en Rincón Bomba (a 10 km. de Las Lomitas) en Formosa, durante el primer gobierno de Juan D. Perón (1946-1951). Estas masacres formarían parte de la lógica genocida del Estado nación blanquizante. En 1946, el tratamiento que hizo el Estado peronista del llamado “Malón de la Paz” (ver Valko, 2007; Belli, Slavutsky, Rueda, 2007; Cayo, 2012; Gigena, 2015) realizado por kollas de Jujuy y Salta podría

¹⁶ Ver “La producción actual jujeña de litio no es casual: se debe a la Pachamama”. En El Tribuno de Jujuy, 6 de agosto de 2019. Disponible en: <https://www.tribuno.com/ujuy/nota/2019-8-4-9-10-0-la-produccion-actual-jujena-de-litio-no-es-casual-se-debe-a-la-pachamama>. Ver el sugerente análisis que hace la antropóloga Guillermina Espósito sobre los usos de la Pachamama realizados por el gobierno de Gerardo Morales: “La Pachamama en Jujuy: entre el cosmopolitismo del festival y la cosmopolítica de la celebración”. En Actas XI Reunión de Antropología del MERCOSUR, 2015.

¹⁷ Ver la tesis doctoral en Ciencia Política de Valeria Avalo, “Indigenismo subnacional desde el retorno de la democracia: los casos de Catamarca y Jujuy (Argentina)”. CEA-Universidad Nacional de Córdoba, 2023.

entenderse bajo cierta lógica indigenista, diferente al darwinismo social con el que se operó en Rincón Bomba (Formosa).

Con el retorno a la democracia en Argentina, en los momentos neoliberales (los noventa) – nacional populares (2003-2015) – neoliberales (2015-hoy) se desarrolló un neoindigenismo desde el estado para la consolidación de “la nación”, es decir, del capitalismo en nuestros territorios. Briones (2015) lo califica “neoindigenismo” ahora neoliberal y multicultural. Sigo esta sugerente interpretación y, de acuerdo a lo que vengo planteando, el neoindigenismo multicultural parece ser la deriva del indigenismo culturalista iniciado en los años veinte. Por tanto, una variante del racismo de la blanquitud.

Desde la perspectiva de la Historia de las Ideas Latinoamericanas, que asumo metodológicamente, reconstruir la historia del indigenismo en Argentina, y particularmente en Jujuy, contribuye a replantear la vigencia de un problema no resuelto: la construcción de la nación argentina. Hoy, la discusión sobre la plurinacionalidad abierta por la politización indígena en Bolivia y Ecuador, y con menor éxito pero muy vigente en Chile, también es fundamental en Argentina. La crítica al indigenismo como proyecto de construcción mono-nacional quiere aportar a esa discusión.

BIBLIOGRAFÍA

Acha, J.; Colombres, A.; Escobar, T. 2004. *Hacia una teoría americana del arte*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

Asselborn, Carlos; Gustavo R. Cruz y Oscar Pacheco. 2009. *Liberación, estética y política*. Córdoba: EDUCC, 2009,

Avalo, Valeria. 2021. “¿Racismo en el siglo XXI? Política indigenista en Catamarca, Argentina”. *RevIISE*; vol. 18. p. 163-177.

Belli, E., Slavutsky, R. y Rueda, P. (Ed.) 2007, *Malón de la Paz. “Una historia, un camino”*. S. Salvador de Jujuy: Instituto Interdisciplinario Tilcara, UBA.

Biagini, Hugo. 1995. Emergentes indigenistas. En *La Generación del Ochenta: Cultura y política*. Buenos Aires: Losada., pp. 57-88.

Briones, Claudia (editora). 2005. *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia.

Briones, C. 2015, Políticas indigenistas en Argentina: entre la hegemonía neoliberal de los años noventa y la ‘nacional popular’ de la última década. *Antipod. Rev. Antropol. Arqueol*, n° 21, enero-abril, pp. 21-48.

Cayo, H. 2012, *Diario de viaje de Hermógenes Cayo. El Malón de la Paz por las rutas de la Patria*. Buenos Aires: Dirección General de Museos, Museo de Arte Popular José Hernández.

Cerutti Guldberg, H. 2000. *Filosofar desde Nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*. México: CRIM – CCyDEL, UNAM.

Colombres, Adolfo. 2004. La autodeterminación estética. En *América como civilización emergente*. Buenos Aires: Catálogo, pp. 223-252.

Cruz, G. R. (2009). *La liberación indígena contemporánea en Bolivia. Crítica filosófica a una política-estética racializada*. Córdoba: EDUCC.

Cruz, G. R. (2013). *Los senderos de Fausto Reinaga. Filosofía de un pensamiento indio*, La Paz: CIDES-UMSA y Plural editores.

Cruz, G. R. 2014. La politización india-indígena. Interrogantes sobre el indigenismo estatal. *Anatéllei*, nº 31, p. 23 – 32.

Cruz, G. R. 2017a. Pensamiento filosófico latinoamericano: interpelaciones críticas antes una sensibilidad colonizada. *Cuadernos del ICIC*; Año: 2017 p. 22 – 49

Cruz, G. R. 2017b. Indigenismo y blanquitud en el orden racista de la nación. Intersticios de la política y la cultura”. *Intersticios. Intervenciones latinoamericanas*. vol.6 nº12. P. 5 - 30.

<https://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/article/view/18759>

Cruz, G. R. (2018a). “Indigenismos, blanquitud y nación”. En G. Cruz

(coord.), *Sujetos políticos indígenas*. Buenos Aires: Teseo, 2018. p. 23 – 52.

Cruz, G. R. 2018b. La crítica al indigenismo desde el indianismo de Fausto Reinaga. *Cuadernos Americanos Nueva Época*. Vol. 165 p. 159 – 182

Duran, Valeria; Avalo Valeria; Delgado Samanta; Carrillo Lorena. 2019. Indigenismos e institucionalidad indígena contemporánea en Jujuy. *Revista Administración Pública y Sociedad (APyS)*, nº 8, p. 135 – 159.

Echeverría, Bolívar (2010). *Modernidad y blanquitud*. México: ERA

Espósito, Guillermina 2022. «*Paradigma Pachamama*. Patrimonialización, extractivismos y lavado verde en Jujuy, Argentina». *Corpus* [En línea], Vol. 12 Nº 2 | 2022, <http://journals.openedition.org/corpusarchivos/5869>

Favre, Henri, 1998 [1996]. *El indigenismo*. México: FCE.

Fasce, Pablo. 2014. Una modernidad situada. La obra de Ernesto Soto Avendaño en la región del noroeste argentino. *Estudios sociales del NOA*. Nº 13, 2014. Pp. 33-46.

Fasce, Pablo. 2017. *El noroeste y la institucionalización de las artes en Argentina: tránsitos, diálogos y tensiones entre región y nación (1910-1955)*. Tesis Doctoral en Historia con especialización en Historia del Artes. Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de San Martín.

Gargallo, Francesca. 2012. *Feminismos desde Abya Yala*. Bogotá: Ed. Desde abajo.

Gigena, A. 2015, Movilización indígena, subjetivación política y etnicidad. Los efectos inmediatos del ‘malón de la paz’ entre los kollas salteños del Tinkunaku, *Intersticios. Intervenciones latinoamericanas*, Vol. 4, pp. 51 – 62. Disponible en: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/article/view/7480>

Gigena, Andrea. (2017). “¿Guardianas de la Cultura o guardianas de las Luchas? Aproximaciones para un análisis tipológico de la participación política de mujeres-indígenas”. *Religación. Revista de Ciencias Sociales y*

Humanidades, vol. II p. 43 – 57

Lagos, Gabriel. 2014. El nacionalismo de Ricardo Rojas en tiempos del centenario (1900-1916). *Cuadernos FHyCS-UNJu*, Nº 45: 211-225.

Lenton, D. (ed.) (2011). Dossier sobre “Genocidio y políticas indigenistas”, *Corpus*, vol 1, nº 2, julio/diciembre. Disponible en: <http://corpusarchivos.revues.org/887>

Lenton, D. 2013. Aproximación a una historia de las organizaciones de militancia indígena: 1953-1973. Comunicación en XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo. Mendoza. Disponible en: <http://www.academica.org/000-010/301>

Mariátegui, J. C. 2005. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Buenos Aires: Gorla.

Melgar Bao, Ricardo 2005. Entre lo sucio y lo bajo: identidades subalternas y resistencia cultural en América Latina. En Cassiogli R. y Turner J. (coord.), *Tradición y emancipación cultural en América Latina*. México: Siglo XXI – Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 30-57.

Nicolás Alba, María del Valle. 2015. La narrativa indigenista en Argentina. Una doble denuncia. *Anales de Literatura Hispanoamericana*, vol. 44, p. 403-422.

Otero, Clarisa. 2013. La arqueología en el relato oficial del estado nacional. El caso del Pucará de Tilcara (Jujuy, Argentina). *ARQUEOLOGÍA SURAMERICANA / ARQUEOLOGÍA SUL-AMERICANA* 6, (1,2) Enero/Janeiro.

Orquera, Yolanda Fabiola. 2021. Indigenismo en el noroeste argentino: recuperando Don Silenio (1936), de Alberto Córdoba. *Estudios del Ishir*; 11 (31), p. 1 – 24.

Quijano, A. 2019. *Ensayos en torno a la colonialidad del poder*. Buenos Aires: Ediciones Del Signo.

Reinaga, Fausto. 1970. *La revolución india*. La Paz: Ediciones PIB.

Rojas, Ricardo 1924. *Eurindia. Ensayo de estética fundado en la experiencia histórica de las culturas americanas*. Buenos Aires: Juan Roldán y Cº.

Rojas, Ricardo 1943. El problema indígena en Argentina. *América Indígena*, pp. 104-114.

Roig, Arturo 1981. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: FCE

Saravia, Mariano 2011. *Genocidios argentinos del siglo XX*. Córdoba: Raíz de Dos.

Schiffino, María Beatriz 2011. Ricardo Rojas y la invención de la Argentina mestiza. *Revista Pilquen. Sección Ciencias Sociales*. Año XII, nº 14, pp. 1-14.

Slavutsky, A, E. Belli y R. Slavutsky. 2021. *Hacia la construcción de conocimientos sociales emancipatorios. Etnicidad y cultura durante el primer peronismo, 1946-1955. Nuestro NOA*. S. S. de Jujuy: FHycS-UNJU.

Soto Avendaño, Ernesto 1942. *El monumento a la Independencia en Humahuaca*. Buenos Aires: Imp. Luis Bernard.

Valko, M. 2007, *Los indios invisibles del Malón de la Paz*. Buenos Aires: Ed. Universidad de las Madres de Plaza de Mayo.

Vega, Luis y J. Villena, 2000. *Monumento a la independencia nacional. Cincuentenario*. S-d.