

Lo indígena sin esencialismos (sobre la inexistencia de «epistemologías otras»)

The indigenous without essentialisms (on the inexistence of «other epistemologies»)

Roberto Follari¹

Universidad Nacional de Cuyo (Argentina)

rfollari@gmail.com

Resumen: La reivindicación de la vida, cultura y derechos de los indios –tanto de los históricos como de los actuales– está lejos de haberse completado. En esa reivindicación han colaborado discursos académicos surgidos de autores e instituciones occidentales que buscan oponerse a su propia configuración eurocéntrica. En ello, se deslizan problemas varios, por ejemplo: considerar a los indios como bloque, sin diferenciar sus etnias, historias y lenguas; iniciar su historia solo a partir de la colonización; idealizar el pasado previo, elogiando sus imperios e ignorando sus guerras de conquista; suponerlos hoy como «sujetos incontaminados», externos a la ideología y práctica dominantes. Incluso se habla de «epistemologías otras», cuando la epistemología es propia del cognitivismo occidental. La reivindicación de los condenados de la tierra se basa en su condición de tales, no requiere certificados de pureza.

Palabras clave: Indígenas – idealización – epistemologías otras – decoloniales

1 Doctor y Licenciado en Psicología por la Universidad Nacional de San Luis. Profesor jubilado de Epistemología de las Ciencias Sociales (Univ. Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina). Ha sido director de la Maestría en Docencia Universitaria de la Universidad de la Patagonia y de la Maestría en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional de Cuyo; es miembro del Comité Académico de diversos posgrados. Ha sido profesor invitado de posgrado en la mayoría de las universidades argentinas, además de otras de Ecuador, Chile, Uruguay, Venezuela, México y España. Autor de 15 libros publicados en diversos países y de unos 150 artículos en revistas especializadas en Filosofía, Educación y Ciencias Sociales. Ha sido traducido al alemán, el inglés, el italiano, el idioma gallego y el portugués. Uno de sus principales libros se denomina «La alternativa neopopulista», editado por Homo Sapiens. También ha publicado «Modernidad y posmodernidad: una óptica desde América Latina» (Aique/Rei/IDEAS).

Abstract: The vindication of the life, culture and rights of the Indians –both historical and current– is far from being completed. Academic speeches from Western authors and institutions have collaborated in this claim, seeking to oppose their own Eurocentric configuration. In doing this, several problems slide, for example considering the Indians as a block, without differentiating their ethnic groups, histories and languages; starting their history only from colonization; idealizing the past, praising their empires and ignoring their wars of conquest; assume them today as «uncontaminated subjects», external to the dominant ideology and practice. Decolonial authors talk about «other epistemologies», when the epistemology is typical of Western cognitivism. The vindication of the damned of the earth is based on their condition as such; it does not require certificates of purity.

Key words: Indigenous, idealization, «epistemologies others», decolonial authors.

Me sitúo definitivamente en el campo de quienes buscamos defender los intereses de las mayorías sociales, los derechos colectivos y la creciente liberación de los pueblos, tanto latinoamericanos como otros en alcance planetario. Por una parte mi escritura durante cuarenta años, por otro mi trayectoria personal se han sostenido –con los aciertos y errores que cualquiera pudiera tener– claramente al interior de ese campo.

No suelo hacer este tipo de declaraciones de principios que pudieran parecer demagógicas y autolegitimatorias. Pero estoy obligado a hacerlas en este caso porque sé que una manera fácil y acrítica de enfrentar las posiciones que aquí he de defender sería pretender que van en contra de los intereses de los sectores sociales subordinados. Es el modo menos esforzado de enfrentar posiciones diferentes en el seno de quienes formamos parte –desde el plano de la producción simbólica– del campo popular de nuestros países.

De manera que afirmo y confirmo esa pertenencia de mis posiciones al debate interno en el espacio de búsqueda de la emancipación de los sectores sociales subordinados. Allí, y solo allí, es que esta discusión que estoy abriendo alcanza sentido. Se trata de afinar la teoría y la mirada en

Lo indígena sin esencialismos (sobre la inexistencia de “epistemologías otras”)

la búsqueda conceptual de caminos de emancipación. Por supuesto, no basta una declaración en este sentido para que la pertenencia al espacio de lo popular sea demostrada; para comprobar al respecto puede consultarse parte de mi obra que está en Internet (no solo la académica, sino incluso la periodística y de intervención en medios). Y puede constatarse que he tenido –y mantengo– un cierto derrotero de relación con lo político, con no escasos períodos de militancia en espacios de las organizaciones populares de la Argentina.

Aclarado lo anterior, que no es un acápite previo sino testimonio de un compromiso ideológico y existencial que atraviesa y define el conjunto del texto, podemos iniciar su derrotero, en lo que tiene de polémico e intrincado.

1. Un obstáculo epistemológico que no pensó Bachelard

Comencemos con una experiencia. Dictando curso de posgrado en una universidad de la provincia de Córdoba, en Argentina, finalicé mis clases con una crítica que venía preparando en torno a la noción de «ecología de saberes» de Boaventura de Sousa Santos. Todavía no la había plasmado por escrito, lo cual hice solo a posteriori (Follari:2019). De modo que tuvo solo el soporte verbal: es sabido que lo escrito tiene ventaja, una materialidad que se sostiene en el tiempo, además de que confiere una cierta «dignidad académica». Pero también lo es que lo verbal no carece de eficacia propia. Cuando estaba en medio de la realización de dicha crítica llegó al aula la directora del posgrado, una persona comprometida ideológicamente con lo popular, quien –como es también mi caso– había sido exilada cuando la última y criminal dictadura argentina. Yo sabía de esa circunstancia por haber charlado largamente con ella, quien había posibilitado un intercambio informal y amable el día anterior. Ella intervino para señalar su disidencia con mi crítica, e hizo una defensa decidida de la obra del autor discutido. Ciertamente yo no ponía en cuestión el valor de esa obra en general (cuyos aportes al pensamiento de las luchas populares a nivel mundial son muy reconocidos), lo cual creo expresado en mi artículo sobre el tema: confrontaba en singular la llamada «ecología de saberes» como pretendido encuentro de mutua traducción entre diferentes sistemas de saber puestos en diálogo simétrico. La directora defendió con energía al autor de referencia

y yo mantuve la afirmación de mi crítica, con lo cual nos sostuvimos en claro desacuerdo: el mismo fue suficientemente fuerte como para que algún alumno insinuara que se había tratado de un «teatro» que ambos habíamos preparado para dar más calor y motivación a la clase. Lo cierto es que allí terminaba mi curso, era el último tema: si bien mi exposición sobre la cuestión había sido sumaria, la discusión con la directora del posgrado la había destacado en contraste con el fondo de habitualidad que pudo darse durante el resto del cursado.

Los alumnos enviaron a los tres meses aproximados sus evaluaciones que consistían en asumir temas cualesquiera del curso y desarrollarlos, tomando esos temas por elección. El acápite específico sobre De Sousa Santos fue seleccionado en varias ocasiones, y otr@s estudiantes apelaron a este autor en referencia a diversas temáticas del programa. Lo cierto es que alrededor de la mitad de los cursantes de un grupo de alrededor de treinta participantes habían escrito con referencias centrales o secundarias al académico que se había discutido tan ruidosamente en el curso, además en el momento crucial de su cierre; un autor que conocían previamente y al cual muchos de ellos adherían en sus posiciones.

Se constituyó un verdadero «experimento social»: no solamente no hubo un solo alumno que compartiera la crítica a De Sousa, sino ni siquiera uno que refiriera a ella, o a la situación de debate que había motivado. Tampoco hubo una refutación de esa crítica: hubo total no aviso respecto de su existencia. Total no apercebimiento de la misma: ningún registro de objeciones a un autor por ellos valorado que pudiera penetrar el espacio de su acervo cognitivo.

Con obvia decepción personal, tuve que avenirme a las condiciones que los estudios sobre percepción marcan desde hace muchos años: lo que choca con la Gestalt previa se hace imperceptible (Kuhn:1980), lo que discute a personas valorizadas es sentido como agresión o al menos como incomodidad, y tiende a quedar fuera de los umbrales perceptivos o —en su caso— es sometido a una censura psíquica que promueve olvido. Los alumnos «no vieron nada», no escucharon. La crítica en un espacio que se asume como crítico hacia un autor asumido como crítico no resulta soportable, o al menos no es asumible. El esencialismo implícito en la idea de «unidad del autor» (Foucault:1984) conlleva que una crítica sea percibida como acusación hacia dicho autor en términos de no pertenecer al campo de lo popular, como una especie de anulación «in

Lo indígena sin esencialismos (sobre la inexistencia de “epistemologías otras”)

toto» del valor de su figura y de su obra. Y cuando se trata de un autor apreciado y admirado, pareciera que se lo vive como una especie de baldón intolerable.

Me propongo aquí abrir una pequeña brecha en algunas pretendidas convicciones del pensamiento latinoamericano actual, el que se pone (o cuando menos, busca ponerse) desde el lado de «los de abajo». Ese es el sentido de este texto y la expectativa es que pueda encontrar una respuesta quizá más favorable, si bien sé que nunca radicalmente diferente de la que me tocó hallar en aquel curso hace tres años.

Alguna gran psicoanalista desarrolló hace casi 80 años una teoría acerca de la relación del bebé con el «pecho bueno» y el «pecho malo», y la imposibilidad de tolerar la ambivalencia para con ellos: no se asume lo bueno del malo, ni algo malo en el bueno (Segal:1982). La ambivalencia es muy mal tolerada, no solo por el bebé sino también por el adulto, quien es fruto psíquico del niño según la teoría que iniciara Freud. Los sujetos son tomados como «buenos» o como «malos», y así se entiende que la posibilidad de críticas parciales a aquel autor o aquella obra que entendemos válidas, se haga difícilmente integrable a nuestros esquemas cognitivos.

Este es un pesado obstáculo epistemológico, en el sentido preciso que señaló Bachelard (Bachelard:1978): un mecanismo psíquico que impide la abstracción, que impide pensar los meandros de la realidad. «Es más difícil limitar una generalización, que sostenerla», afirma el autor. Es difícil advertir las excepciones, las contradicciones sutiles, los supuestos que sean problemáticos, dentro de un discurso que en términos generales nos ha convencido, nos ha ayudado, nos ha sido punto de apoyo, incluso en algunos casos nos ha seducido. Y, como en relación a todos los obstáculos dijo el autor francés, estos son *recurrentes*, en tanto provienen del inconsciente (Bachelard abrevaba de una manera indirecta –pero explícita– del psicoanálisis). Obstáculos que no se van fácilmente, y cuando lo hacen, no es para siempre: han de volver y han de estar siempre acechando. De tal manera, me hago solo modestas ilusiones en torno de los efectos de un texto como el presente: sé que ha de enfrentarse con no pocas nociones establecidas de las que «forman sistema» dentro del pensamiento crítico tal cual hoy se lo piensa de manera dominante en Latinoamérica. Remover algunas convicciones sería remover un *sistema de convicciones*, y eso solo suele darse ante circunstancias excepcionales.

Siendo así, avancemos en esta vaga esperanza de hallar algún parcial eco favorable (si no hubiera tal esperanza, la escritura de este texto no sería factible).

2. La aparición discursiva de los indios

Lamaré «indios» a los pobladores originales de la hoy llamada Latinoamérica, en la medida en que así se llaman a sí mismos en los países donde han alcanzado más peso cuantitativo actual dentro del conjunto de la población, y mayor espesor en el espacio de la cultura y la política (Ecuador y Bolivia especialmente conjuntan ambas condiciones). Indios que son hoy mucho más asumidos en su presencia y en sus derechos, de lo que lo fueran hasta las postrimerías del siglo anterior. Algunos hitos de esa aparición en el escenario de la agenda política (dado que en tanto presentes socialmente, lo han estado siempre desde que tenemos memoria en la región, de modo que no quedan abarcados por aquella hoy desusada expresión de «nuevos movimientos sociales») fueron la rebelión zapatista de 1994, y sus hechos subsiguientes, con centro en Chiapas y consecuencias en todo el subcontinente; la presidencia estatal de un indígena, Evo Morales, en lo que además se constituyó como Estado Plurinacional de Bolivia; la asonada sobre Quito que barrió con el gobierno de Yamil Mahuad, y la posterior Constitución de Montecristi que instituyó los derechos de la Naturaleza, así como el peso alcanzado por la CONAIE como organización indígena en el Ecuador.

Un largo camino se ha recorrido y lo que hoy se ha avanzado en reconocimiento de derechos de los pueblos indios era impensable hace apenas treinta años. La aplicación de códigos de justicia indígenas en diferentes regiones del Ecuador y de Bolivia atestiguan ese avance monumental en relación a un pasado relativamente reciente.

Por supuesto, ningún triunfalismo cabe: los primeros habitantes de América, en su momento arrasados en su cultura y hábitos de vida, asesinados sistemáticamente en un genocidio con escaso parangón en la historia planetaria, despojados de sus hábitos y su propia memoria colectiva, obligados a asumir una religión ajena a cambio de una frágil sobrevivencia, explotados en las encomiendas y en un trabajo semiesclavo, no tienen posibilidad de restitución de aquello de lo que fueron sustraídos. No hay compensación posible frente a tamaño proceso de

Lo indígena sin esencialismos (sobre la inexistencia de “epistemologías otras”)

destrucción histórica.

Y lo logrado hoy en cuanto a restitución de derechos es apenas un comienzo. Mucho falta por avanzar en objetivar condiciones a las culturas indígenas que pongan a sus miembros en equiparación plena de derechos con cualesquiera otros ciudadanos y que, a su vez, den lugar para una presencia activa en el colectivo social de sus propias nociones y producciones simbólicas y culturales.

Es más: se sigue enfrentando a los indígenas de diversas maneras. Desde el racismo —no solo implícito— en acciones y discursos del gobierno boliviano surgido de la asonada golpista contra Evo Morales a fines de 2019, a persecuciones brutales a mapuches en Argentina acusándolos de terroristas —ocurridas en período del macrismo cuando los casos de la muerte forzada de Santiago Maldonado y el asesinato de Rafael Nahuel por fuerzas de seguridad—, al ya casi rutinizado espectáculo (pero que jamás debiera serlo) de los líderes mapuches perseguidos y encarcelados en la Araucanía chilena.

Mucho camino hay por recorrer, y son las luchas de las etnias indígenas y sus organizaciones propias las que operan como principales actores de sus logros en reivindicaciones y reconocimiento de derechos. Por cierto, el apoyo desde diferentes organizaciones del campo popular de nuestros países también hace su aporte a esas luchas y ayuda a consolidar un amplio espacio de legitimación social para las mismas, siempre en antagonismo con el *statu quo* y en tensión con el pensamiento hegemónico y sus representantes.

Al interior de esas luchas, como espacio teórico que en parte queda abierto por las mismas y en parte ese espacio teórico contribuye a abrir, aparecen discursos que refieren a lo indígena y promueven su reivindicación en lo histórico, lo político y/o lo cultural.

Hay autores que son indígenas y han logrado cabida en los ámbitos académicos y las publicaciones «oficiales» —caso Silvia Rivera Cusicanqui, la escritora aymara proveniente de Bolivia—, otros que remiten a voces o testimonios directos de comunidades indígenas (a los que haremos breve referencia más adelante). Pero, paradójicamente o no tanto, en los espacios de posgrados y bibliografías universitarias de las últimas dos décadas en Latinoamérica, la referencia predominante a los indios no viene de ellos mismos: surge de posiciones como las de los autores denominados «decoloniales» (Mignolo, Catherine Walsh, entre quienes

aún se reconocen como tales), y la de otras de algún modo aledañas, como las muy influyentes de Enrique Dussel —emparentado con ellos de manera singular—, o la del portugués Boaventura de Sousa Santos, quien no remite tan directamente a la cuestión, pero la alude cuando refiere al «diálogo de saberes» que entiende decisivo sostener entre diversos sectores socioculturales pertenecientes al espacio de lo popular, al del polo social no hegemónico (De Sousa Santos:2006)

Sin dudas es paradójal que la lucha teórica contra el colonialismo blanco provenga de escritores étnicamente blancos que no ponen habitualmente en su discurso la directa palabra de los grupos a los que aluden como sujetos de una forma específica de conocimiento que consideran radicalmente ajena a la cultura occidental. Son autores que no asumen la existencia de una condición de hibridez en las culturas indígenas actuales, esas que en muchos casos negocian sus condiciones con la cultura dominante, especialmente en el plano del comercio, el turismo y el acceso a museos y exposiciones (García Canclini: 1990). Culturas que incluso en algunos casos —es el de los indígenas comerciantes de Otavalo, a una hora de distancia de Quito— producen sujetos indios dueños de considerable riqueza. Es sin dudas una rara excepción a la regla mayoritaria en el subcontinente, pero que llama a pensar contra la noción de «pureza cultural» que desde la condición occidental suele adscribirse a aquellas que le han sido exteriores, pero que con la mundialización del capital permanecen en condiciones de negociación —y en algunos casos de subsunción— respecto de esa cultura dominante.

Lo cierto es que hay una curiosa obliteración de la voz de los indígenas por la de otros que hablan en su nombre. Aunque con ello, sin dudas, estos últimos hayan colaborado a cierta visibilización de su problemática y la necesidad de superar las condiciones históricas de subordinación que los han dominado y aún hoy los dominan. Ese aporte, nada menor, debe reconocerse. A la vez, cabe también reconocer los sesgos que epistémicamente surgen de esta operación de *reemplazo* de la voz de los indígenas por la de sus intérpretes occidentales, quienes asumen contenidos proposicionales anti-occidentales. Intérpretes que no hablan náhuatl ni quechua, y a menudo no han realizado estudios específicos sobre las culturas en nombre de las cuales se han propuesto enunciar: sucede incluso que no pocos autores decoloniales han escrito —y aún hoy escriben— nada menos que desde los Estados Unidos, y de alguna de sus

Lo indígena sin esencialismos (sobre la inexistencia de “epistemologías otras”) universidades «oficiales».

Cabe en esto destacar (y merecería un específico estudio) cómo los autores *decoloniales* latinoamericanistas —no siempre latinoamericanos— invirtieron el legado de los escritores poscoloniales en los cuales se inspiraron. Estos últimos (Spyvak, Bahbba, Said, etcétera) buscaron mostrar la «contaminación» de la voz de los colonizados por la de los colonizadores, exorcizar la pretensión de *pureza* o de total *exterioridad* de los colonizados a la cultura —e incluso a la ideología— de los colonizadores. No en vano habían sido estos autores nativos de colonias europeas quienes finalmente habían estudiado en los países metropolitanos correspondientes, incluso haciéndolo en la lengua de los dominadores. Se trataba de mostrar una identidad intersticial, necesariamente híbrida, mezclada, donde la posición anticolonialista «pura» podía incluso ser interpretada como efecto idéntico/invertido de la posición colonialista dominante a la que se oponía.

Por supuesto que es una posición que cabe ser discutida: no es obvio que a Frantz Fanon se lo deba interpretar en esa clave como militante activo de la revolución argelina (quien es cierto que hizo en Estados Unidos su tiempo final, ya enfermo). Pero sin dudas que lo poscolonial constituye una concepción original y renovadora acerca de lo que fueron los procesos anticoloniales, esos que en no pocos casos asumieron guerras revolucionarias cuyo efecto final fue la reproducción del capitalismo occidental, sin lograr variaciones sociales significativas que no pasen por la superación formal —no siempre material— de las condiciones de subordinación étnica de los nativos.

La posición decolonial, si bien algunas veces referida a la deconstrucción derrideana como auxilio teórico a fines de superar el *esencialismo*, es a menudo fuertemente esencialista: no en vano en sus primeras obras asumía Mignolo posturas propias de Rodolfo Kusch (Mignolo:2014) (Kusch:1975). La presunción de exterioridad a la modernidad y al colonialismo (identificad@s entre sí «in toto», como ha criticado Castro Gómez) (2019), es totalmente ajena al legado derrideano que siempre planteó la salida de la metafísica como un trabajo imposible que, en todo caso, debiera asumirse como bordeamiento inevitable en los límites interiores a la metafísica misma (Derrida:1978). Es decir: no hay tal cosa como una exterioridad de las culturas subalternizadas en relación con la dominante, lo que hay es un permeamiento bidireccional, pero con

mucho mayor peso de la última sobre las primeras. Por cierto que los indios de hoy no son como los que se encontraron por vez primera con el colonizador, no están en condiciones de «incontaminación».

Sin embargo, la perspectiva decolonial asume una ilusión de transparencia según la cual los indígenas son transhistóricamente idénticos a sí mismos, y según la cual —además— su propia lectura decolonial es expresión prístina de sus posiciones e intereses. Doble trasposición que lleva a la idea de que negros e indios —prioritariamente estos últimos— «hablan» en su discurso, o al menos están interpretados en él. Y de que ese discurso es exterior y antagónico en relación al de los colonizadores occidentales. Aún en tal entendimiento, sería difícil sostener que las ideologías de estos sectores son radicalmente anticapitalistas y ajenas a la lógica de la dominación por el capitalismo: por ello, la teorización apelará a la dimensión *cultural*, en la cual la suposición de exterioridad y «no contaminación» puede sostenerse con más nitidez. Esto lleva a cierta despolitización del discurso decolonial, donde tal dimensión cultural es más fuerte que la propiamente social: las clases sociales no aparecen, la cuestión es siempre étnico-cultural. Problema que sería objeto de otro análisis, y por ello no profundizaremos, sino solo anotaremos aquí.

3. Acerca del «buen imperio» y de que todo inició en 1492

Hay efectos, no queridos pero evidentes, de la asunción desde voces occidentales de los intereses que desde allí se adscribe a las etnias indígenas. El primero de ellos, nada menor, es que se los perciba en bloque como «los indios». Esa percepción unívoca de las muy diferenciadas etnias y culturas indígenas diseminadas en nuestro subcontinente solamente es comprensible a partir de la mirada occidental. Solo en contraste con la cultura blanca, los indios son el opuesto, son «lo otro» en un bloque compacto e indiferenciado, una especie de supra/identidad que contradice la pretensión de arraigo a la diferencia y la distinción que se asume desde cierta herencia derrideana.

No existen «el mundo de los indios», «la cultura de los indios», «los intereses de los indios» como un todo, sino en tanto los percibamos desde nuestro propio lugar. Cualquier indio concreto tiene data, lugar específico, etnia singular, idioma propio. Los indios, entre ellos, no siempre se llevaron bien: la ilusión de transparencia a su respecto nos impide ad-

vertir sus contradicciones históricas, sus rupturas y oposiciones, o simplemente sus distancias mutuas, sus diferentes derroteros y trayectorias. La referencia al indio como una identidad unívoca y abstracta es la marca del desconocimiento concreto acerca de las culturas indígenas, de su pluralidad, su variedad, su vastísima proliferación ancestral –pero también actual– por el amplio territorio de nuestro subcontinente. Nunca existió el indio singular sino para la versión colonizadora, habitando esta incluso en la conciencia de quienes buscan ubicarse a sí mismos en el lugar de lo anticolonial y lo descolonizador.

Dos referencias para profundizar al respecto. Una, la hemos tomado de una exposición de Enrique Dussel, realizada en Santiago de Chile (Dussel: 2017). En el video correspondiente, el autor de origen mendocino sostiene con visible complacencia el logro del imperio incaico en cuanto a su tamaño: señala que iba por el macizo andino desde el actual Ecuador hasta la zona del Maule, más de 250 km al sur de Santiago de Chile.

Lo sorprendente es que tal «superación» del imperio romano por el incaico en cuanto al territorio que cada uno de ellos pudo ocupar por conquista sea festejada unilateralmente, sin fisuras, por el reconocido filósofo tanto como por su juvenil audiencia, constituida por estudiantes notoriamente hartos del neoliberalismo entronizado en Chile desde hace casi cinco décadas, y por ello ávidos de una palabra latinoamericanista y que reivindique las culturas indígenas.

Porque ¿es una reivindicación coherente la de ensalzar un imperio? ¿Cuánto se implica en ello de pueblos militarmente sojuzgados que en ese proceso perdieron vidas, cultura propia, idioma/s? ¿No es a su modo extraño que en la provincia argentina de Santiago del Estero, situada no tan lejos del centro del país (Córdoba), la lengua quechua haya dejado una fuerte huella que todavía puede rastrearse en el hablar campesino y en algunas letras de la música a la que se (mal) denomina «folklórica»? Se está allí a alrededor de 2000 kilómetros del Cusco y, por cierto, que en una zona llana que en algún momento fue boscosa, a unos 600 kilómetros al Este del macizo andino. Hasta allí llegaron –y aún hasta hoy– los efectos culturales del imperio.

¿O es que si fue indio, fue un «buen imperio»? ¿Es tan fuerte la pátina ideológica encubridora, a partir de la brutal matanza que sufrieron los indios con la colonización hispánica, que nos lleva a una reivindicación

lisa y llana, hecha con orgullo y sin matices, de una imposición imperial, de un dominio que obviamente se consiguió por vías que incluían lo militar?

Lo que estamos diciendo en verdad es bastante obvio; esto muestra el peso de la mirada «reivindicativa» que habitualmente nos impide advertir los matices y claroscuros de la vida de los indígenas previa a la llegada de los españoles.

Es que para los autores críticos de la colonialidad todo comenzó con la Colonia. El tiempo anterior opera solo como una nube idealizada, sin historia ni densidad analítica. Ciertamente es que los documentos y testimonios que se tiene de tales tiempos son menos específicos, y llevan a veces a tener que apelar a lo conjetural. Pero la reivindicación del indio se ha ahorrado conocer su real existencia previa a la llegada española: con una mirada que repite —obviamente sin quererlo— el sesgo colonizador; las referencias al ayllu y al Sumak Kawsay no dejan de ser idealizantes y desgajadas de espesor y de contexto histórico. El mundo indígena es lo menos analizado por quienes reivindican el mundo indígena: todo lo que se señala está basado en la condición de haber sido dominados y explotados por los colonizadores, de modo que la historia propia está oscurecida y —por ello— es llenada con una decidida carga idealizante que impide advertir un «detalle» tan evidente como lo problemático que hay en pensar exclusivamente en términos de pacifismo y armonía a una cultura establecida en condiciones de imperio.

En el estado de Tlaxcala, en México, situado a poco más de 100 kilómetros al este del Distrito Federal, puede vivirse una experiencia singular ligada a lo que afirmamos. La capital del Estado lleva el mismo nombre, en remembranza de los tlaxcaltecas, etnia que pobló la zona hacia la época en que llegaron los españoles.

Cuando visité dicha ciudad —de tamaño relativamente pequeño dentro de las muy pobladas urbes de México—, encontré en su Casa de gobierno un mural que, sin la espectacularidad de aquellos que pintaron los grandes maestros del muralismo de ese país (Rivera, Orozco, Siqueiros), ocupa un sitio central y bien visible a quien se acerca. Mirado con distracción, lo que se ofrece a la vista no parece diferenciarse de lo que se encuentra en la zona del valle central, en lo que fue Tenochtitlan: indios vencidos, guerreros españoles junto a sacerdotes que bendecían la victoria militar sobre los habitantes locales. Sin embargo, cuando se mira

bien, se observa que también hay indios vencedores: los españoles no están solos en su lugar de erguidos y triunfantes, sino que los acompañan guerreros y jefes indígenas. Hay indios vencedores e indios vencidos y hay indios que acompañan a los españoles, en aparente compartir con ellos la victoria sobre aquellos otros indios que yacen arrodillados en el suelo, inmovilizados por cuerdas y ataduras varias.

No me ha tocado leer referencia a estas pinturas durante mis años de estada en México, ni durante varios viajes posteriores a aquel país. Sin embargo, la importancia de este friso «atípico» remite a que los tlaxcaltecas fueron una etnia enfrentada con el imperio azteca. Se sabe que —a diferencia de los mayas— los aztecas eran predominantemente militares, como su arquitectura de líneas duras y rectas bien sugiere. Al llegar los españoles, la pintura muestra que fueron percibidos como liberadores por los habitantes locales: eran los aliados necesarios para enfrentar el peligro azteca. No otra cosa allí se muestra, ligada a la cuestión que ya hemos enunciado del dominio imperial que algunas etnias establecieron sobre otras en tiempos precolombinos. Y por cierto que las más complejas culturas indias fueron las triunfantes; los aztecas tuvieron una cultura deslumbrante, conocían el cero, la astronomía, la poesía (Beorlegui: 2010). Destacar a esa cultura valiosa, multifacética, aplastada por el yugo español es tarea que corresponde a cualquier discurso emancipatorio en Norteamérica. Y, ciertamente, hay aún mucho por hacer en ese espacio reivindicatorio, pues todavía hoy la brutal oposición lanzada por los ilustrados entre «civilización y barbarie» (Sarmiento:1868) sigue teniendo enorme eco social, y es la base de enconos políticos, represiones y persecuciones hechas contra los sectores populares, basadas en su condición de ser descendientes de lo indígena o indígenas ellos mismos («cholos» peruanos, «negros» en Argentina, «inditos» en México). Todo lo que se ha hecho por legitimar las culturas indias está muy lejos de haber cumplido a plenitud su cometido, y es tarea que requiere —y requerirá— seguir siendo asumida y llevada adelante.

Pero en un mismo movimiento es importante no hacer una apología unilateral de las culturas indígenas que niegue hechos tan elementales como los que el friso de Tlaxcala hace presente. Las guerras no iniciaron con los españoles, tampoco la dominación. La mayoría de las comunidades indias eran estamentales, y los guerreros y sacerdotes gozaban de privilegios. No estábamos situados —al menos no en todos los casos,

tampoco yo soy experto en historia indígena—en una condición de «paz perpetua» y armonía de orden natural, antes de la llegada beligerante y coartativa de los españoles.

4. Del monumento al indio vivo: la idealización continúa

En tiempos en que el PRI gobernaba con soltura en México, consolidada una condición hegemónica que había surgido desde el Partido Nacional Revolucionario organizado por Plutarco Elías Calles alrededor de 1930, la revolución de Villa y Zapata había cristalizado en una sociedad que lentamente había retornado a los privilegios previos a la revolución de comienzos de siglo. En ese país que había protestado por vía estudiantil en 1968 con un final represivo y trágico se había impuesto luego una versión del poder que consolidaba dominaciones internas mientras se planteaba una política internacional progresista y abierta a los actores de las luchas de liberación latinoamericanas. Fue el México que generosamente recibió a múltiples exilios en los años setenta —soy de quienes agradecemos aquella apertura que nos permitió vivir con libertad en tiempos de extrema persecución en nuestros países—, pero que a la vez en su política interna sostenía agudas desigualdades, y una monopolización marcada del poder en sus sectores de acumulación económica concentrada.

En esa realidad paradójica en que el indio era reivindicado por el Estado con las sucesivas esculturas situadas en el Paseo de la Reforma de ciudad de México y con el nombre otorgado a diversos sitios públicos, a la vez era postergado y segregado en la vida cotidiana (un personaje cinematográfico popular como «la india María» así lo atestigua), se había organizado en la Secretaría de Educación Pública un espacio para la educación indígena, la cual ya era mayoritariamente bilingüe. El estado mexicano fue pionero en producir textos escolares que reproducían grafemas de la escritura de los idiomas nativos y retraducía al idioma castellano sus sonidos. Lo cierto es que me tocó conocer a funcionarios indígenas que ocupaban esos sitios. Y ciertamente eran ceremoniosos, de pocas palabras, sin dudas que mantenían muchas modalidades culturales emanadas de su pertenencia de origen, ajena a la cultura occidental y sus criterios de uso tan eficaz como calculado del tiempo. Pero a la vez, eran funcionarios jerárquicos estatales con las características de estos:

vestidos con trajes y corbatas, con sueldos que seguramente multiplicaban en muchas veces a los de sus hermanos de etnia, con situaciones de privilegio en relación a esas condiciones iniciales, que los ponían materialmente muy por fuera de una prístina identidad de intereses con sus comunidades originales de pertenencia.

Sin embargo, la referencia intelectual a los indios de hoy suele conllevar la reverencia y el respeto que hacen que se los suponga ajenos a cualquier interés inmediato, como si su no-pertenencia a la cultura occidental implicara una especie de condición de pureza imposible de ser afectada por egoísmos o particularismos.

Tal versión ha sido protagónica respecto de los conflictos habidos entre gobiernos neopopulistas (Follari:2010) y sectores indígenas. Desde estos últimos se ha denunciado el extractivismo presente en los primeros, a los cuales se ha tildado de «desarrollistas», para marcar que actuaban en desmedro de las condiciones de armonía con la naturaleza que los sectores indígenas sostienen. Al margen de que tal armonía nunca puede ser plena –solo una cultura recolectora, que no cultivara la tierra, dejaría de afectar de alguna manera a la misma–, es verdad que cuando el conflicto del gobierno de Correa en relación a la extracción de petróleo en el parque natural Yasuní resultaba (y resulta) discutible la posición que entonces tomara ese gobierno.

También es verdad que los sectores indígenas se ocupan solo de sus propios intereses, y un gobierno que pretenda ser representante de lo popular debe velar por los de los sectores sociales subordinados en su conjunto, que no solo son indígenas y, en algunos de nuestros países, cuentan a los indios como minoría. No todo lo que es bueno para los indios –para algunas de sus organizaciones, aun cuando fueran muy representativas– lo es también para el conjunto de los sectores populares. Por supuesto, puede discutirse si lo que hace un gobierno representa realmente a tales sectores populares: pero no cabe duda de que el principio de inteligibilidad es diferente para una reivindicación sectorial (por más legitimidad que la misma tenga al provenir de los pueblos que estuvieron originalmente en estas tierras), que para una que tenga en cuenta las condiciones de los sectores populares en su conjunto, e incluso la gobernabilidad de la sociedad total, más allá de la sola referencia a su polo subordinado.

A menudo la defensa del territorio para que no haya explotación

minera o petrolera resulta justificada, pero sus actores casi siempre se eximen de idear alguna modalidad de acumulación económica que reemplace aquello que deja de extraerse. Suele aparecer clara la defensa del ambiente y, a la vez, suele ser inexistente la propuesta de algún programa económico que permita sostener una producción que —en el caso de algunos gobiernos regionales de comienzos de este siglo— ha tenido efectos redistributivos importantes para los sectores populares de sus respectivos países.

De tal modo, no es evidente que en el presente siempre «los indios tengan razón». Es imposible que siempre la tengan, además, porque a menudo han estado enfrentados entre sí: los ha habido en Bolivia y en Ecuador que apoyaron a los respectivos gobiernos de Evo Morales y Rafael Correa, frente a aquellos otros sectores —mayoritarios en el caso ecuatoriano— que se comportaron como opositores (sectores que, por cierto, no se habían opuesto desde el comienzo a estos gobiernos).

En el caso de la CONAIE ecuatoriana —poderosa organización que nuclea a una parte importante de los indígenas de ese país, opuesta frontalmente a Correa en los años últimos de su mandato—, su relación con el gobierno de Lenin Moreno (de clara restauración neoliberal) no deja de ser problemática. Ciertamente fue la misma CONAIE la que encabezó —pero no organizó con exclusividad— las masivas protestas en Quito hacia el mes de octubre de 2019. En anteriores marchas indígenas sobre la capital, se había derrumbado gobiernos (como fue el caso ya referido de Mahuad): esta vez la lucha en la calle fue más enconada, y la represión más violenta. Lo cierto es que finalmente fue la dirigencia de CONAIE la que pactó en Carondelet el final del conflicto con el presidente Moreno, en una reunión cuyos prolegómenos pudimos ver por televisión. Ataviados con ropajes típicos, los jefes indios cerraron la lucha. Ello permitió a los indígenas volver a sus comunidades sin recibir represalias: pero el resultado fue sorprendentemente unilateral, pues no solo el gobierno de Moreno se mantuvo incólume, sino que no resignó siquiera un ministro o ministra, ni siquiera alguien de los más ligados a la represión. El final del conflicto tuvo un cierto dejo de capitulación que se vio acentuado cuando al día siguiente la prefecta de Pichincha, perteneciente al partido político de Correa, fue apresada bajo acusación de terrorismo por haber participado de las protestas. La protección a los que habían manifestado solo afectaba a los indígenas, cuya dirigencia permitía por

Lo indígena sin esencialismos (sobre la inexistencia de “epistemologías otras”)

omisión (¿o por decisión?) que se atacara a quienes habían participado desde la defensa de la posición política del movimiento correísta.

Tamaño abdicación dirigencial –tanto el no sostener exigencia alguna frente al gobierno, como no garantizar seguridad sino para los militantes propios–, no le ha sido reclamada a los líderes indios, precisamente por serlo. La asunción de «pureza» impide captar limitaciones o contradicciones en sus posiciones. No faltan las encendidas arengas de parte de algunos intelectuales y/o militantes reivindicando la «heroica lucha indígena» de octubre de 2019, que fue heroica e indígena pero no solamente indígena y que tuvo un muy discutible final, según términos pactados por esa misma dirigencia indígena.

5. Otras epistemes, pero no otras epistemologías

Se ha hecho por demás conocida la apelación decolonial a las «epistemologías otras» que provendrían de indios y negros en América Latina (Castro Gómez et al.: 1998). El celebrado acierto discursivo de esa categoría ha ayudado a impedir analizarla con cuidado. En verdad, no hay tales «otras epistemologías». Pero se produce una reivindicación de los saberes indígenas al hablar en esos términos y se supone que adscribirles una epistemología propia es un modo de conferirles una validez cognoscitiva comparable con la de los conocimientos occidentales.

No discutiremos aquí los problemas de esa validez en relación a la del conocimiento científico occidental, lo que hemos desarrollado en otro contexto (Follari: 2020). Sí sostendremos que no hay epistemologías indígenas –al menos hasta donde sabemos–, así como que no sería deseable que las hubiera.

¿Hay modos diferentes de conocer el mundo que los que ha entronizado la modernidad occidental por vía de lo científico-técnico? No caben dudas que sí. ¿Son «mejores» que los occidentales? Son diferentes, son otros, son incomparables. Ciertamente que es difícil concebir que quienes celebran sin fisuras esos saberes estuvieran seriamente dispuestos a abandonar las posibilidades de la computación, las de Internet, las de los smartphones, los viajes en avión, las terapias de rayos para el cáncer. Pero también lo es que la crítica a la naturaleza pensada solo como recurso utilitario, al antropocentrismo incapaz de advertir a los humanos solo como una pieza más dentro de un sistema mayor de correspondencias y

contrapesos es válida y abre a imaginar insospechadas posibilidades de civilización alternativa a la presente.

Por ello, bienvenidas las aperturas a los saberes indígenas. Pero, por cierto, para conocerlos, lo más genuino es lo que surge de su misma voz. De una autora como Rivera Cusicanqui que proviene del mundo aymara, de una investigadora que ha seguido con cuidado el desarrollo de cosmogonías indígenas como Paola Vargas Moreno (S./f.), de un investigador que ha tomado por objeto las numerosas universidades interculturales (en verdad, a menudo indígenas), como es Daniel Mato (2018). Cabe discutir si la legitimación de los saberes indígenas a través de ubicarlos en el «envase» de instituciones universitarias es la más coherente pero sin dudas que resulta eficaz, al margen de que haya llevado al cierre en Quito de la Amautay Wasi a comienzos de la segunda década de este siglo (lo que dio lugar a polémicas que no podemos abarcar en este escrito). Lo cierto es que la voz de los indígenas por ellos mismos, o la de investigadores no/indígenas dedicados a recoger y difundir sus voces, ha ido tomando predicamento en los últimos años.

Pero no es el caso con los escritores decoloniales u otros intelectuales de amplia difusión en la academia latinoamericana que hablan *sobre* los indígenas reemplazando su voz, es decir, pretendiendo hablar *desde* los indígenas. Pleno derecho hay a hablar acerca de quienes nos parezca, si lo hacemos respetuosamente y con seriedad epistémica; pero no a hacerlo *en nombre de ellos*, lo cual es ciertamente diferente. No son indios y negros los que hablan en el discurso decolonial, el cual no acumula autores provenientes de estas etnias.

Contra estos *indigenismos* se han manifestado autores *indianistas*, como es el caso del boliviano Reynaga: estos últimos pretenden recuperar voz propia, no ser los referidos por terceros, sino ser quienes por sí mismos establezcan las condiciones de su identidad, sus intereses y su escritura. En todo caso, los autores decoloniales pueden constatar *modos de conocimiento* indígenas, que son muy diversos de los occidentales. Y ello es innegable –si bien poca especificidad hay en los escritos decoloniales acerca de esas modalidades–. Ahora bien, esto configura *epistemes*, en el sentido del primer Foucault (1968). Matrices cognitivas, modos de inteligibilidad.

Y eso no es «epistemología». La epistemología no es un modo del conocer, sino un metadiscurso, una reflexión de segundo orden acerca

de ese conocimiento. La epistemología es conocimiento acerca del conocimiento, es altamente abstracta.

Se me dirá: «¿Pretendes que los indígenas no pueden lograr esa abstracción?». Respondo: «No está en su episteme». No es propio de su pensamiento retorcer el conocimiento al límite de buscar garantías metacognitivas. Eso es propio de la modernidad occidental, de su específica obsesión por la cuestión del conocimiento.

Porque es con Descartes que la filosofía occidental, que planteaba el tema del conocimiento desde sus declarados orígenes y lo formalizó luego en Platón, asume que esa cuestión no es ya la puerta de entrada hacia otros espacios filosóficos, sino «el» problema filosófico central. Encontrar garantías de conocimiento es lo propio del sujeto moderno occidental: porque necesita rehacer puentes de ese sujeto con el mundo (del cual ha quedado escindido por la apropiación privada de la ganancia y el consiguiente cuidado de sí por cada un@), y porque el desarrollo científico-técnico exige criterios precisos de validez y afinamiento cognitivos.

Es esto lo que Lukacs bien mostró al desarrollar conceptualmente el surgimiento del capitalismo con su especialización en diversas esferas (científica, artística, política) y la cristalización en el plano de la conciencia filosófico/teórica de aquello que se daba en el plano de la práctica socioeconómica (Lukacs:1969). El nuevo y escindido sujeto individual requirió proveerse de seguridades sobre el «mundo perdido», por vía de hipertrofiar la temática del conocimiento.

Por eso los occidentales hemos producido la Epistemología: es una disciplina por sí que trata acerca de las condiciones del conocimiento en general y, especialmente, del científico. No sabemos que las otras culturas tengan este tipo de disciplina. Lo cual, por supuesto, no es una falla ni una carencia de su parte: es el sello de su no pertenencia a esa obsesión por la seguridad cognoscitiva propia de Occidente, de su no haber perdido una cierta familiaridad con el mundo que solo cuando ha sido extraviada, nos exige buscar seguridades cognitivas para resguardarnos de esa intemperie.

Hay culturas con otros modos del conocer, pero no con otras disciplinas dedicadas a estudiar el modo de conocer. Solo un larvado colonialismo presente en quienes se asumen como sus superadores, puede permitirles imaginar que es un gesto de dignidad adscribir epistemo-

logías a las culturas indígenas y quizá suponer que la carencia de tales epistemologías pudiera ser tomada como una limitación o una falta. No hay tal cosa. Las culturas indígenas —al menos en lo que conocemos— no necesitan ese cierto «retorcimiento» que la Epistemología implica: el mismo es un sello de la cultura occidental.

6. Colofón y cierre

Las culturas indias han sido magnificentes en muchas de sus manifestaciones y logros: su arquitectura, su astronomía, su cálculo matemático, su escritura. Pero no es principalmente por ello que vale reivindicarlas: es porque fueron masacradas, mancilladas, porque se les expropió su identidad y su acervo.

Reivindicarlas no requiere idealizarlas. Ello no es necesario: son sus siglos de subordinación y sufrimiento lo que los justifica. Es su plena asunción de derechos lo que compete. Para asumir esa situación, no es necesario pensarlas como perfectas.

Es como si creyéramos que las clases populares suponen sujetos siempre éticos, autoconscientes, asumidos en sus intereses de proletarios. A menudo no es eso lo que sucede: la dura realidad promueve personas encallecidas, ensimismadas o indiferentes, a veces reactivas o agresivas. Por supuesto. No se pasa por la miseria y el dolor como por la lectura de un libro de Marx. Si su realidad los hiciera transparentes y ejemplares, no sería necesario cambiarla: ya la pobreza sería una forma de redención. No defendemos a los sectores populares porque en ellos aniden la virtud y la solidaridad, si bien a menudo ellas están. Pero no es eso lo que los hace a la vez sujetos y depositarios de los procesos de liberación política: es su condición de exiliados del derecho a la felicidad, de condenados de la tierra, al decir de Fanon.

Lo mismo vale para los indios (y por cierto los negros, a menudo aún más olvidados y relegados en nuestros países). En las pampas de lo que hoy es Argentina no constituyeron grandes culturas: no hubo pirámides ni cultivos, se trataba de nómades recolectores. Eso no hace al genocidio que sufrieron menos injustificable, ni a la necesidad de su reivindicación menos urgente: fueron arrasados y es en su nombre y en el de su memoria que cabe reinstalarlos en el presente. No porque hayan sido más que los europeos, o porque hayan competido en complejidad con incas

Lo indígena sin esencialismos (sobre la inexistencia de “epistemologías otras”)
o aztecas: solo porque tenían pleno derecho a vivir. Y es eso, de lo que Occidente y la «gran cultura» los despojó.

Referencias Bibliográficas

Bachelard, G. (1978): **La formación del espíritu científico**, Siglo XXI

Beorlegui, C.(2010): **Historia del pensamiento filosófico latinoamericano**, Universidad del Deusto

Castro Gómez et al.: (1998): **Teorías sin disciplina**, Porrúa

Castro Gómez, S.: (2019): **El tonto y los canallas**, Universidad Javeriana

Derrida, J. (1978): **De la gramatología**, Siglo XXI

De Sousa Santos, B.: (2006): **Conocer desde el Sur**, Universidad de San Marcos

Dussel, E. (2017): «Alcances, límites y proyecciones de la filosofía latinoamericana», video de conferencia y panel, <http://www.filosofia.uchile.cl/videos/136268/streaming-enrique-dussel-filosofia-latinoamericana>, consulta 1/9/20

Follari, R. (2010): **La alternativa neopopulista**, Homo Sapiens

Follari, R. (2019): «Boaventura de Sousa Santos: reducción de la dispersión al orden en la ecología de saberes», **Utopía y praxis latinoamericana** 24, Universidad de Zulia

Follari, R.(2020): «Deriva epistemológica y emergencia de la posverdad», por publicarse

García Canclini, N. (1990): **Culturas híbridas**, Grijalbo

Kuhn, T. (1980): **La estructura de las revoluciones científicas**, F.C.E.

Kusch, R. (1975): «Dos reflexiones sobre la cultura», en Dussel, E. y otros: **Cultura popular y filosofía de la liberación**, ed. García Cam-

Lo indígena sin esencialismos (sobre la inexistencia de “epistemologías otras”)

beiro

Foucault, M. (1968): **Las palabras y las cosas**, Siglo XXI

Foucault, M. (1984): «Qué es un autor» (trad. De Corina Yturbe), conferencia original en 1969, en Internet <http://www.bdigital.unal.edu.co/40410/1/11837-29541-1-PB.pdf>, consulta 1/9/20

Lukacs, G. (1969): **Historia y conciencia de clase**, Grijalbo

Mato, D. (2018): «Educación superior y pueblos indígenas: experiencias, estudios y debates en América Latina y otras regiones del mundo», **Tramas** 6

Mignolo, W. (2014): Videos en «Pensar en movimiento», Univ. Nacional de 3 de febrero, <http://untref.edu.ar/sitios/pensarenmovimiento/capitulo2.html>

Sarmiento, D. (1868): **Facundo o civilización i barbarie en las pampas argentinas**, Appleton y Cía.

Segal, Hanna (1982): **Introducción a la obra de Melanie Klein**, Paidós

Vargas Moreno, P. (s./f.): «Alternativas curriculares en educación superior: derroteros posibles hacia la decolonialidad. La experiencia de la universidad intercultural Amawtay Wasi (Ecuador): difundido por la plataforma “Academia”» en junio de 2020 https://www.academia.edu/33879443/Alternativas_Curriculares_en_Educaci%C3%B3n_Superior_Derroteros_posibles_hacia_la_Decolonialidad_La_experiencia_de_la_Universidad_Intercultural_Amawtay_Wasi_Ecuador?email_work_card=thumbnail

Recibido: Mayo 2020

Aceptado: Julio 2020