

Etnias, hegemonías y capitalismo en el Sur global: Mariátegui y las luchas por los derechos indígenas

Por Felipe LAGOS ROJAS*

*En memoria de Macarena Valdés
y Santiago Maldonado*

Premisa

ANOVENTA AÑOS DE LA PUBLICACIÓN de los *Siete ensayos*, el continente *nuestroamericano* atraviesa un momento decisivo. Desatada desde el 2007, la crisis financiera global ha derivado en una revisibilización de las estructuras de racialización con las cuales el capitalismo opera a escala planetaria. La prensa internacional nos entrega constantemente noticias del racismo decretado desde la Casa Blanca, de marcado carácter latinofóbico; al tiempo que Latinoamérica encabeza el *ranking* mundial de asesinatos de activistas étnicos y ambientales (casi tres a la semana durante 2017, según el diario británico *The Guardian*).¹ Entre esos asesinatos están los de los compañeros a quienes dedico este artículo, ambos vinculados al movimiento mapuche que desde hace siglos resiste y lucha a ambos lados del sur de la Cordillera de los Andes.

En el inicio de este siglo las fundamentales reflexiones de José Carlos Mariátegui (1894-1930) siguen siendo punto de partida para las luchas descolonizadoras de los pueblos indígenas de Latinoamérica. Sus análisis fueron pioneros en la identificación de los profundos vínculos estructurales entre capitalismo y racialización, así como para la transformación de las diferentes realidades de lo que llamamos “Sur global” o mejor dicho “Sur globalizado”; consideraciones cruciales en su redefinición del “problema del indio” y en la representación de los pueblos indígenas como sujetos jurídico-políticos modernos. Finalmente, introduzco la historia reciente de las luchas por los derechos del pueblo mapuche en el sur

* Profesor adjunto del Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales de Seattle Central College, Seattle, Estados Unidos; e-mail: <felipe.lagos.r@gmail.com>.

¹ Véase Jonathan Watts, “Almost four environmental defenders a week killed in 2017”, *The Guardian* (Londres), 2-II-2018, en DE: <<https://www.theguardian.com/environment/2018/feb/02/almost-four-environmental-defenders-a-week-killed-in-2017>>.

de Chile en tanto confirman la actualidad de Mariátegui y de otros pensadores socialistas, como el chileno-letón Alejandro Lipschutz.²

Mariátegui ofrecía sus análisis sobre la condición de los pueblos indígenas en Latinoamérica, en un momento en que, salvo poquísimas pero muy honrosas excepciones, sus aportes fueron a parar a oídos que se mostraron incapaces de reconocer su importancia. La posterior emergencia del campo de los estudios mariateguianos, por su parte, priorizaría una lectura de la maduración “nacional” (o “peruanización”) que descuidaba tanto el contexto internacional como la perspectiva acerca de este contexto que el propio Mariátegui desarrollara. En un ya famoso editorial de *Amauta*, publicado en 1928, se desarrollan algunos elementos de esta perspectiva:

La época de la libre concurrencia en la economía capitalista ha terminado en todos los campos y todos los aspectos. Estamos en la época de los monopolios, vale decir de los imperios. Los países latinoamericanos llegan con retardo a la competencia capitalista. Los primeros puestos están ya definitivamente asignados. El destino de estos países, dentro del orden capitalista, es de simples colonias.³

La globalidad del capitalismo racial

LA preocupación por los determinantes globales de las luchas nacionales se hace presente en la atención puesta por Mariátegui a los levantamientos populares a lo largo del Sur global, un tema que recorre su primer libro, *La escena contemporánea*.⁴ A su vez, la necesidad de profundizar en estas dinámicas globales de manera colectiva es recalcada al comienzo de las charlas conocidas como *Historia de la crisis mundial*: “Yo no os enseño, compañeros, desde esta tribuna, la historia de la crisis mundial; yo la estudio con

² José Carlos Mariátegui, *Ideología y política*, en *id.*, *Obras completas*, Lima, Amauta, 1987, vol. XIII, p. 248.

³ José Carlos Mariátegui, “Aniversario y balance”, *Amauta* (Lima), año II, núm. 17 (septiembre de 1928).

⁴ Véase José Carlos Mariátegui, *La escena contemporánea*, Lima, Amauta, 1965. Resulta particularmente identificable el movimiento general de la escenificación que propone el libro, que parte con la radiografía de la política “occidental” o euroamericana (comenzando con “Biología del fascismo”) y progresivamente recorre un camino hacia “orienté”, pasando por los trascendentales sucesos de la Revolución Rusa y sus desenlaces hasta entonces.

vosotros [...] nadie más que los grupos proletarios de vanguardia necesitan estudiar la crisis mundial”⁵

La categoría de imperialismo le permite observar la “escena contemporánea” en tanto sistema mundial irreductible a sus componentes “nacionales”; no obstante que estos últimos adquieren importantes particularidades a considerarse. El terreno en el cual se despliega la jerarquía racial muestra su aspecto global, asociado a lo que Cedric Robinson llamara “capitalismo racial”, esto es, racismo como dinámica inherente a la lógica de acumulación del modo de producción capitalista o, lo que es lo mismo, que el capitalismo “produce” raza como mecanismo de su propia reproducción a nivel global y en múltiples escalas, dando vida a un orden racializado que coincide con las jerarquías globales de riqueza y poder.⁶

*Dos problemas teórico-políticos:
“las razas” y “el indio”*

PARA argumentar sobre estos problemas tenemos en cuenta las reflexiones del filósofo francés Étienne Balibar, quien indica que la emergencia y consolidación de los aparatos modernos de soberanía estatal es indisoluble de las cartografías coloniales e imperiales globales que les permitieron emerger, y que dieron también origen a las modernas concepciones sobre la división racial de la especie humana junto con las “etnicidades ficticias” estadonacionales.⁷ Los *Siete ensayos* comienzan por situar a Perú en la coyuntura

⁵ José Carlos Mariátegui, *Historia de la crisis mundial: conferencias, años 1923 y 1924*, Lima, Amauta, 1984, p. 18. En otro contexto, el Amauta establecía que “la evidencia de la realidad nacional no contraría [...] la evidencia de la realidad internacional. *La incapacidad de comprender y admitir esta segunda y superior realidad es una simple miopía, es una limitación orgánica* [...] los internacionalistas no contrarían toda la teoría nacionalista. Reconocen que corresponde a la realidad, pero sólo en primera aproximación. El nacionalismo aprehende una parte de la realidad, pero nada más que una parte. La realidad es mucho más amplia, menos finita. En una palabra, el nacionalismo es válido como afirmación, pero no como negación”, José Carlos Mariátegui, “Nacionalismo e internacionalismo”, en *id.*, *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, Lima, Amauta, 1970, p. 50. Las cursivas son mías.

⁶ Véase Cedric J. Robinson, *Black Marxism: the making of the black radical tradition*, Chapel Hill/Londres, University of North Carolina Press, 1983, especialmente la primera parte. Pienso que Mariátegui se inscribe en la tradición de los pensadores socialistas que identificaron la “línea de color” que se desplega con el imperialismo y que, en ese sentido, se emparenta con W.E.B. Du Bois (a quien debemos la idea de *color-line*), C.L.R. James y M.N. Roy, entre otros.

⁷ Véanse Étienne Balibar, *Politics and the other scene*, Londres, Verso, 2002; y del mismo autor, “The nation form: history and ideology”, en *id.* e Immanuel Wallerstein, *Race, nation, class: ambiguous identities*, Londres, Verso, 1991, pp. 86-106.

imperialista, estableciendo su devenir histórico desde la conquista y posterior colonización hasta los años veinte del siglo pasado. Destacan en el desarrollo de estos análisis las categorías de “gamonalismo” y “colonialismo supérstite”.

La noción de gamonalismo describe la articulación hegemónica que caracteriza a la sociedad nacional en su aspecto socioeconómico; el tercer ensayo, “El problema de la tierra”, recorre la historia enmarañada de expropiación de los derechos indígenas ejercida por el aparato estatal en sus configuraciones primero colonial y luego republicano-gamonal. Pone énfasis en el carácter articulador de un amplio y complejo conjunto de relaciones de explotación y subordinación, y explica que

el término gamonalismo no designa sólo una categoría social y económica: la de los latifundistas o grandes propietarios agrarios. Designa todo un fenómeno [...] Comprende una larga jerarquía de funcionarios, intermediarios, agentes, parásitos etc. [...] El factor central del fenómeno es la hegemonía de la gran propiedad semifeudal en la política y el mecanismo del Estado.⁸

A mi juicio, los intercambios flexibles con que Mariátegui refiere a “feudalidad criolla”, “semifeudalidad” y “gamonalismo” muestran que éstos no buscan trazar correspondencias simples entre la realidad peruana y la feudalidad europea, sino que justamente forman parte de la búsqueda de una conceptualización adecuada a su objeto. De cualquier forma, Mariátegui ubica el conflicto central del país en la complicidad entre gamonalismo y servidumbre, lo que redundaba en que el movimiento indígena ya no se contenta “con reivindicar el derecho del indio a la educación, a la cultura, al progreso, al amor y al cielo. Comenzamos por reivindicar, categóricamente, su derecho a la tierra”.⁹

Por su parte, el colonialismo supérstite (enunciado como tal en “El proceso de la literatura”) describe el conjunto de aspectos ideológico-culturales o, en términos gramscianos, los elementos de la dirección intelectual y moral que acompañan y refuerzan la servidumbre y confiscación de derechos bajo el gamonalismo. El análisis de las “superestructuras” que Mariátegui hace muestra la sedimentación histórica de una hegemonía colonial fundada en la sistemática exclusión de las y los indígenas.

⁸ José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), Lima, Amauta, 1965, p. 37.

⁹ *Ibid.*, p. 50.

Alberto Filippi ha propuesto denominar “etnocentrismo jurídico blanco” al entramado de larga data en las instituciones y la cultura del continente;¹⁰ esta idea nos habla de una jerarquía de derechos humanos constitucionalmente sancionados, que es producto histórico a la vez que factor de reforzamiento del etnocidio en tanto, mediante diversos dispositivos, excluye a los pueblos indígenas del aparato soberano. La identificación del colonialismo etnocentrista que sobrevive en las instituciones de la república permite a Mariátegui profundizar en su comprensión de la historia de despojo de otros derechos, entre los que se cuentan, además de los territoriales, los religiosos, político-administrativos y educativos (¡y todavía la intelectualidad del “civilismo” se negaba a reconocer la existencia de una literatura indigenista!).

Los *Siete ensayos* muestran que el aparato soberano erigido alrededor de la etnicidad (ficticia) “peruana”, con base en el etnocentrismo blanco, da forma a una sociedad nacional etnocida en tanto se organiza en directo detrimento de la sobrevivencia y el desarrollo material y cultural de los pueblos indígenas. Los ensayos visibilizan de este modo la diferencia racial como el elemento fundante de la “realidad peruana”, algo que trasciende las fronteras geográficas de la sierra gamonal por cuanto también “en el latifundista costero han actuado los sentimientos del aristócrata medioeval y del colonizador blanco, saturados de prejuicios de raza”.¹¹ Finalmente, ésta es también la razón de la (a ratos virulenta) polémica acerca de la presencia del etnocentrismo colonial incluso en aquellas ideologías del “mestizaje”, polémica dirigida fundamentalmente contra José Vasconcelos y Víctor Raúl Haya de la Torre; como señala Gareth Williams, lo que estaba en juego era “el privilegio del mestizo [sobre ‘el indio’] como sujeto social principal en el establecimiento de [los] marcos comunes culturales, institucionales y lingüísticos” que definen la peruanidad.¹²

¹⁰ Este análisis fue iniciado por Alberto Filippi en el ensayo “Laberintos del etnocentrismo jurídico-político: de la limpieza de sangre a la desestructuración étnica”, en Marcello Carmagnani, Alicia Hernández y Ruggiero Romano, coords., *Para una historia de América*, 2. *Los nudos*, México, FCE, 1999, ahora ampliado y profundizado en Alberto Filippi, *Constituciones, dictaduras y democracias: los derechos y su configuración política*, prólogo de Raúl Zaffaroni, Buenos Aires, Ministerio de Justicia y Derechos Humanos de la Nación, 2015, véase especialmente la “Introducción”. En este punto también tenemos en cuenta las reflexiones de Balibar mencionadas anteriormente.

¹¹ Mariátegui, *Siete ensayos* [n. 8], p. 89.

¹² Gareth Williams, *The other side of the popular: neoliberalism and subalternity in Latin America*, Durham, Duke University Press, 2002, p. 51. La traducción es mía.

Alejandro Lipschutz, otro autor cuyas hondas convicciones socialistas se desarrollaron en conjunto con acciones y reflexiones en defensa de los derechos humanos de los pueblos indígenas, se expresaba de manera similar con respecto a la idea de mestizaje.¹³ Desde sus tempranos escritos acerca del problema indígena en la década de los treinta, Lipschutz visibiliza el etnocentrismo blanco que acompaña al humanismo occidental en general, y a sus configuraciones soberanas estadonacionales en Latinoamérica en particular, estableciendo con ello una base crítica para el uso político de la idea de raza.¹⁴ Es notable el mérito de Antonio Cornejo Polar al poner en relación la continuidad de perspectivas entre Mariátegui y Lipschutz acerca del mestizaje, y señalar que para ambos se trata de una categoría no biológico-racial sino sociológica, expresiva de una red de relaciones socioculturales de matriz occidental organizadas en torno al proceso de producción capitalista.¹⁵

Mariátegui describe una realidad (la peruana) capitalista periférica, neocolonial y de abrumadora hegemonía político-cultural gamonalista, con una ideología etnocéntrica soportada en la idea de progreso a través de sociedades nacionales robustas, homogéneas e integradas por un Estado sólido (es decir, progreso a través del

¹³ Hasta ahora, la mejor reconstrucción de la trayectoria de Lipschutz (y de esta relación en particular) se encuentra en Bernardo Berdichewsky, *Alejandro Lipschutz: su visión indigenista y antropológica*, Santiago de Chile, Universidad Católica Cardenal Silva Henríquez, 2004; véase también Mesías Augusto Samaniego y Carlos Ruiz Rodríguez, “Lipschutz: indigenismo y marxismo. Chile: pueblo mapuche”, *Justicia* (Barranquilla, Colombia), núm. 31 (2017), pp. 11-30.

¹⁴ Véase Alejandro Lipschutz, *Indoamericanismo y raza india*, Santiago de Chile, Nascimento, 1937, p. 15; también Joanna Crow, “Debates about ethnicity, class and nation in Allende’s Chile (1970-1973)”, *Bulletin of Latin American Research* (SLAS), vol. 26, núm. 3 (2007), pp. 319-338, p. 325. Alejandro Lipschutz (Letonia, 1883-Chile, 1980) fue militante del Partido Obrero Socialdemócrata Ruso hasta la revolución de 1905, luego de la cual se exilió en Alemania, donde se tituló de médico y fue profesor universitario en Bonn y Berlín. Llega a Chile en 1926, país en el que desarrollará una brillante trayectoria académica con profundo compromiso político e infatigable conciencia étnica. Se le confirió la nacionalidad en 1941, y fue el primero en recibir el Premio Nacional de Ciencias en 1969 por sus aportes a la medicina y la endocrinología. Militó en el Partido Comunista de Chile desde 1945 hasta su fallecimiento. Entre sus obras, fundamentales para el pensamiento indigenista de Latinoamérica, destacan *El problema racial en la conquista de América y el mestizaje* (Santiago de Chile, Austral, 1936), *La comunidad indígena en América y en Chile* (Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1956), *Guerra y Paz y otros temas candentes: discursos de un patriota latinoamericano* (Santiago de Chile, Austral, 1964), y *Perfil de Indoamérica de nuestro tiempo: antología* (Santiago de Chile, Andrés Bello, 1968).

¹⁵ Véase Antonio Cornejo Polar, “Indigenist and heterogeneous literatures: their dual sociocultural status”, *Latin American Perspectives* (SAGE Publishing), vol. 16, núm. 2 (1989), pp. 12-28, p. 23.

etnocidio). Él era consciente de que estas condiciones locales eran caldo de cultivo para los capitales extranjeros, proceso del que en ese momento el gobierno de Augusto Leguía (con su combinación característica de paternalismo estatal y represión a la movilización indígena) pretendía ser agente central. En los *Siete ensayos* Mariátegui dice: “congruentemente con mi posición ideológica, yo pienso que la hora de ensayar en el Perú el método liberal, la fórmula individualista, ha pasado ya”.¹⁶ Páginas antes argumentaba: “el régimen económico y político que combatimos se ha convertido gradualmente en una fuerza de colonización del país por los capitalismo imperialistas extranjeros”.¹⁷

Llegamos por fin a “El problema de las razas en América Latina”, comunicación presentada por Hugo Pesce en la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana en 1929, donde Mariátegui precisa una vez más la importancia de una consideración conjunta de lo global y lo local:

Las razas indígenas se encuentran en la América Latina en un estado clamoroso de atraso y de ignorancia, por la servidumbre que pesa sobre ellas, desde la conquista española. El interés de la clase explotadora —española primero, criolla después— ha tendido invariablemente, bajo diversos disfraces, a explicar la condición de las razas indígenas con el argumento de su inferioridad o primitivismo. Con esto, *esa clase no ha hecho otra cosa que reproducir, en esta cuestión nacional interna, las razones de la raza blanca en la cuestión del tratamiento y tutela de los pueblos coloniales*.¹⁸

¹⁶ Mariátegui, *Siete ensayos* [n. 8], p. 52.

¹⁷ *Ibid.*, p. 38.

¹⁸ Mariátegui, *Ideología y política* [n. 2], p. 22. Las cursivas son mías. Sobre la originalidad de las tesis de Mariátegui respecto a las culturas entonces dominantes en Europa, propias de la Segunda y la Tercera Internacional, véase el trabajo de Alberto Filippi, “Los 7 *Ensayos* en su tiempo y en el nuestro: consideraciones historiográficas y políticas sobre el socialismo de Mariátegui y de los otros”, presentado en el Simposio Internacional Conmemorativo 7 *Ensayos*, 80 años, organizado por la Universidad Ricardo Palma de Lima, entre el 2 y el 3 de octubre de 2008, en DE: <<https://docplayer.es/85502369-Los-7-ensayos-en-su-tiempo-y-en-el-nuestro-consideraciones-historiograficas-y-politicas-sobre-el-socialismo-de-mariategui-y-de-los-otros.html>>; también publicado en *Actualidades* (Caracas, Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos), núm. 21 (enero-diciembre de 2010). Véase asimismo, como se sugiere en la síntesis biográfica y guía de los escritos de Filippi entre 1958 y 2016 que elaboraron sus discípulos, la entrevista que en 2008 Wilma E. Derpich Gallo realizó al filósofo y político, donde habló sobre temas como Mariátegui, Gramsci y los “socialismos reales” entre Europa y América, la filosofía política latinoamericana como crítica de la colonialidad y el libro de Leopoldo Zea, *Discurso desde la marginación y la barbarie* (1988), cf. Alberto Filippi: *Italia, América, Europa*, Camerino, Università di Camerino/Consorzio Universitario Italiano per l’Argentina, en DE: <<https://es.scribd.com/document/371724100/Sintesis-biografica-y-bibliografica-del-Prof-Dr-Alberto-Filippi>>.

Si, como indica Robert Young, la colonial es “originariamente” una relación exterior que la metrópolis opera sobre “sus” colonias, tal relación originaria se reproduce de múltiples formas históricas luego de consolidarse, y así se vuelve necesario hablar de “colonialismo interno”, “colonialidad” y “poscolonialidad”. En ese sentido, la reproducción o reactualización multinivel de la colonialidad¹⁹ describe una característica común al Sur global, aun cuando dicha característica se haya manifestado de formas diferentes en distintas latitudes y realidades regionales o nacionales. Mariátegui no rehúye estas distinciones, y poco más adelante señala que, junto con el aprovechamiento que el capital extranjero hace sobre las clases terratenientes para explotar a las masas campesinas, la “raza”

tiene también otro rol, que impide asimilar el problema de la lucha por la independencia nacional en los países de la América con fuerte porcentaje de población indígena, al mismo problema en el Asia o el África. En nuestros países, los elementos feudales o burgueses sienten por los indios, como por los negros y mulatos, el mismo desprecio que los imperialistas blancos. El sentimiento racial actúa en esta clase dominante en un sentido absolutamente favorable a la penetración imperialista.²⁰

Leemos entonces que, como resultado del proceso histórico de colonización, la división racial de las poblaciones se ha transformado en dispositivo superestructural, general pero suficientemente flexible, para lo que contemporáneamente conocemos como “procesos de racialización”.²¹ La socióloga Edna Bonacich, reconocida por sus contribuciones al desarrollo de este concepto, señala que tales

¹⁹ Sin adscribirme totalmente al marco de referencias asociado a lo que se conoce hoy como pensamiento decolonial, encuentro en Nelson Maldonado-Torres una formulación útil y sintética de las continuidades entre colonialismo y colonialidad: esta última “se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que en vez de estar limitado a una relación [colonial] formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza. Así, pues, aunque el colonialismo precede a la colonialidad, la colonialidad sobrevive al colonialismo”, Nelson Maldonado-Torres, “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, eds., *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del hombre, 2007, pp. 127-167, p. 131.

²⁰ Mariátegui, *Ideología y política* [n. 2], p. 27.

²¹ Véase por ejemplo, Michael Omi y Howard Winant, *Racial formation in the United States: from the 1960s to the 1990s*, Londres, Routledge, 1994; y Eduardo Bonilla-Silva, “Rethinking racism: toward a structural interpretation”, *American Sociological Review* (SAGE Journals), vol. 62, núm. 3 (1997), pp. 465-480.

procesos tienen relación directa con la división del trabajo a nivel global:²² a periodos de profundos reajustes en esa división internacional del trabajo corresponderán nuevos procesos y patrones de racialización, así como nuevas o renovadas resistencias.

En el caso de la referencia “latinoamericana” hecha por Mariátegui, se trata de lo que Bonacich llama “racialización secundaria”: si la primaria es, digamos, “originaria” (la del europeo), la secundaria resulta de una proyección “hacia adentro” de aquellos dispositivos coloniales de subalternización de los pueblos racializados, cuestión que se ve reflejada en el “blanqueamiento” social promovido desde la ideología etnocéntrica (muchas veces preludiado o bien acompañado de políticas eugenésicas) y que termina asumiéndose como el núcleo identitario de la sociedad nacional.²³

En el ensayo “El problema del indio”, Mariátegui había explicado cómo la contribución histórico-materialista permitía afrontar dicho problema como económico-social, desestimando otras tantas explicaciones y soluciones parciales, incluida la hipótesis de la dualidad de razas. En “El problema de las razas” insistirá al afirmar que dicho problema “no es racial, sino social y económico; pero la raza tiene su rol en él y en los medios para enfrentarlo”, y también en que “en todos los países de este grupo [Perú, Bolivia, Ecuador y Chile], *el factor raza se complica con el factor clase*, en forma que una política revolucionaria no puede dejar de tener en cuenta”.²⁴ Propongo leer “se complica” en el sentido de su *coimplicación*, con el fin de remarcar que esta propuesta no opera sobreponiendo factores sino que los articula y establece sus determinaciones mutuas a cierto nivel, en este caso, el de aquel cuerpo social que se identifica como sociedad nacional.

*Los milenarios pueblos indígenas
como sujetos políticos modernos*

AL denunciar el “etnocentrismo jurídico-político” y los procesos de racialización capitalista en curso, y explicar el desarrollo de estos procesos principal, pero nunca exclusivamente, a partir de su

²² Edna Bonacich, Sabrina Alimahomed y Jake B. Wilson, “The racialization of global labor”, *American Behavioral Scientist* (SAGE Journals), vol. 52, núm. 3 (noviembre de 2008), pp. 342-355.

²³ Filippi, *Constituciones, dictaduras y democracias* [n. 10], p. 87; para un interesante desarrollo de la idea de “blanquitud” en la configuración de la modernidad, véase Bolívar Echeverría, *Modernidad y blanquitud*, México, Era, 2010.

²⁴ Mariátegui, *Ideología y política* [n. 2], pp. 45 y 48. Las cursivas son mías.

dimensión socioeconómica, Mariátegui produce, a mi juicio, un doble movimiento. Me remito aquí a la útil distinción que hiciera Nelson Manrique acerca de la fórmula “problema del indio” para afirmar que Mariátegui *desracializa* al sujeto indígena, a contrapelo del racismo biologicista y evolucionista que imperaba en aquella época incluso en las filas socialistas. Manrique nos recuerda que el Amauta desmonta el sentido común hegemónico, profundamente etnocéntrico, que entendía la formulación “el problema del indio” bajo el supuesto de que el indio *es* un problema, mientras que el Amauta propone que *tiene* un problema.²⁵ Por el otro lado y al mismo tiempo (diríamos que en el mismo movimiento conceptual), Mariátegui *racializa* el conflicto sociopolítico de Perú y de Latinoamérica a partir de la clarificación del papel que desempeña el elemento “raza” en su desarrollo histórico y presente.²⁶

“La solución del problema del indio tiene que ser una solución social. Sus realizadores deben ser los propios indios”.²⁷ Con esta famosa sentencia se propone reconocer a los pueblos indígenas como sujetos de su propia historia. El Amauta no es por cierto ni el primero ni el único en hacer este reconocimiento: él mismo hace referencia a aquella genealogía de defensores de los derechos de los pueblos indígenas que comienza con Bartolomé de Las Casas y que, en el caso peruano, contara con importantes voces como las de Manuel González Prada y el matrimonio Zulen. Pero su contribución decisiva se muestra al entender la compleja configuración de derechos que excluye y subordina a las y los indígenas, algo que en los *Siete ensayos* se denomina “condición extrasocial”.²⁸

Analizada bajo las coordenadas propuestas por Filippi, la denominada “condición extrasocial” de los pueblos indígenas viene a resumir la hegemonía etnocentrista blanca imperante en Perú; Filippi nos recuerda que la articulación de los sujetos de derecho en los Estados latinoamericanos se organizó por vía de la limitación de estos derechos a los “ciudadanos”: de ahí su teorización acerca de la categoría “etnocentrismo jurídico-político blanco”.²⁹

²⁵ Nelson Manrique, “Mariátegui y el problema de las razas”, en Liliana Weinberg y Ricardo Melgar Bao, eds., *Mariátegui entre la memoria y el futuro de América Latina*, México, UNAM, 2000 (Col. *Cuadernos de Cuadernos*, núm. 10), pp. 296-297.

²⁶ Debo la idea de “racialización de la lucha de clases” a Webber, quien a su vez la utiliza para describir el proceso contemporáneo en Bolivia, véase Jeffrey R. Webber, *Red October: left-indigenous struggles in modern Bolivia (historical materialism)*, Leiden/Boston, Brill, 2011.

²⁷ Mariátegui, *Siete ensayos* [n. 8], p. 49.

²⁸ *Ibid.*, pp. 73-74.

²⁹ Filippi, *Constituciones, dictaduras y democracias* [n. 10], p. 13.

que aplica a la historia pasada y presente desde una perspectiva “nuestroamericana”.

El racismo, visibilizado como dispositivo central del conflicto político a nivel global tanto como nacional, permitió a Mariátegui identificar con claridad que existían más afinidades que contradicciones entre las formas contemporáneas de integracionismo (el de Leguía, en primer término) y los dispositivos etnocidas propios del capitalismo en su fase imperialista. Aun cuando no fuera el primero en reconocer el estatus político de los pueblos indígenas, hasta donde mi conocimiento alcanza sí es el primero en efectuar ese doble movimiento de *desracialización* del sujeto indígena (en el sentido de liberarlo conceptualmente de la diferencia racializada propia del colonialismo interno) y de concomitante *racialización* del conflicto político que enmarca la subyugación indígena.

Considero que justamente este doble ejercicio operado sobre la categoría de “raza” permite a Mariátegui navegar a través de las co(i)mplicaciones que conlleva: le niega su estatus científico al tiempo que sigue reconociéndola como categoría sociopolítica de primer orden. Parafraseando los inspiradores comentarios que hace Nahum Chandler —en su caso discutiendo a Du Bois—,³⁰ de lo que se trata es de *representar* el terreno ontológico (el de la jerarquía racial impuesta por la supremacía blanca en sus distintas formas históricas) que hace posible que los sujetos y pueblos clasificados a través de la categoría “raza” se presenten y se afirmen a sí mismos en tanto positividad histórica, como sujetos políticos modernos. Esto es otra forma de decir que los procesos de racialización no sólo crean sujetos de explotación y subalternización, sino que producen a la “raza” misma como identidad colectiva y en resistencia, contrahegemónica, esto es, como etnia o pueblo en proceso de subjetivación política. Para Mariátegui ese terreno “ontológico” del que habla Chandler tiene un aspecto global (el “capitalismo racial”), que a su vez se actualiza y se torna material de modo diferenciado en distintas situaciones históricas.

Para terminar mi paráfrasis de Chandler,³¹ repetiré que la representación hecha por Mariátegui de esa positividad histórica que llama “el indio” lo identifica como sujeto político moderno, lo cual

³⁰ Nahum Dimitri Chandler, “Of exorbitance: the problem of the negro as a problem for thought”, *Criticism. A Quarterly for Literature and the Arts* (Wayne State University), vol. 50, núm. 3 (2008), pp. 345-410, esp. pp. 363-368.

³¹ Véase también Nahum Dimitri Chandler, *X- the problem of the negro as a problem for thought*, Nueva York, Fordham University Press, 2014.

no es otra cosa que el primer paso para establecer la posibilidad de una habitación indígena del mundo. Piensa el Amauta que, para que esto ocurra en plenitud, deben restituirse los derechos (no importa si “tradicionales” o “modernos”) de los pueblos indígenas y, a partir de ellos, reconfigurar un marco de relaciones entre derechos étnicos iguales sobre la base de sus diferencias.

La actualidad de Mariátegui se desprende de su profundización en el conjunto de elementos culturales y sociales que mantienen viva la etnicidad de los pueblos indígenas, algo que se manifiesta con toda claridad en la sobrevivencia de la forma comunidad. La comunidad no solamente funciona como mecanismo de resistencia activa frente a la fragmentación de la tierra promovida desde el aparato soberano, sino que sobre esa base permite la sobrevivencia de los modos de habitación y existencia indígena en el mundo. Junto con el editorial de septiembre de 1928, el siguiente pasaje de los *Siete ensayos* es quizás el momento más condensado en la formulación mariateguiana del *socialismo indoamericano*:

En las aldeas indígenas donde se agrupan familias entre las cuales se han extinguido los vínculos del patrimonio y del trabajo comunitarios, subsisten aún, robustos y tenaces, hábitos de cooperación y solidaridad que son la expresión empírica de un espíritu comunista. La comunidad corresponde a este espíritu. Es su órgano. Cuando la expropiación y el reparto parecen liquidar la comunidad, el socialismo indígena encuentra siempre el medio de rehacerla, mantenerla o subrogarla.³²

*Etnocidios coloniales y etnocidios en el Sur global:
el caso del territorio Wallmapu*

HACIENDO eco de la perspectiva ofrecida treinta años antes desde Lima, Lipschutz describía de este modo la continuidad histórica de la narrativa etnocéntrica del progreso, a la que se adscribían la práctica totalidad de Estados latinoamericanos y que se expresaba en la ideología de la liquidación de la comunidad:

Al hombre llamado “progresista” [...] le parecía que la desaparición de los pequeños grupos étnicos enclavados en una Nación era una etapa en la evolución hacia la igualdad y la fraternidad [...] Sin embargo, estos conceptos del siglo XIX eran no más que la idealización inconsciente de un estado de cosas creado en el curso de la evolución de las grandes potencias europeas que se habían formado a cuenta de la conquista y que continuaban viviendo

³² Mariátegui, *Siete ensayos* [n. 8], p. 83.

en permanente preparación para nuevas guerras de conquista [...] La pulverización y desaparición de los indígenas, y en especial de los araucanos [sic: mapuche], que sería la consecuencia inevitable de la liquidación de la comunidad indígena, sería también una pérdida cultural para todos los demás ciudadanos de nuestro país.³³

Leídas hoy, las reflexiones de Mariátegui y Lipschutz acerca de la relación entre los derechos culturales y materiales resuenan con profunda actualidad, toda vez que asistimos a un renacer de las luchas indígenas en Latinoamérica, la mayoría en enfrentamiento directo con proyectos y procesos de producción capitalista, y muchas de ellas demostrando claros procesos de subjetivación política de la etnicidad.³⁴ Me gustaría cerrar este homenaje a los aportes de Mariátegui y Lipschutz haciendo referencia al caso mapuche en particular y de manera general al etnocidio sistemático del Estado chileno sobre los pueblos indígenas que habitan el territorio a ellos asociado.

El pueblo mapuche está constituido por comunidades indígenas transfronterizas entre Chile y Argentina que reconocen como territorios ancestrales las coordenadas que van desde el sur de la provincia de Buenos Aires (en su costado atlántico) y el río Limarí (en el Pacífico) por el norte, hasta la Patagonia por el sur. Como sabemos, las guerras de conquista fueron desplazándolos progresivamente hacia el sur del río Biobío (latitud 37 sur), frontera sancionada en el Parlamento de Kullín en 1641. Después de alrededor de cien años de guerra de conquista, el pueblo mapuche fue reconocido como nación, contando desde entonces y durante casi doscientos años con amplia autonomía territorial, política y cultural (la última ratificación de este marco de autonomía fue el Parlamento de Negrete, en 1803). Dasten Julián Véjar señala que, “con esto, la nación mapuche se convertía en la *primera y única nación constituida* por un tratado de estas características”.³⁵

³³ Alejandro Lipschutz, *La comunidad indígena en América y en Chile: su pasado histórico y sus perspectivas*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1956.

³⁴ Para un panorama reciente de este nuevo ciclo de reemergencias indígenas, asociado a la idea de “cultura política” con base en la etnicidad, véase Natividad Gutiérrez Chong, Juana Martínez Reséndiz y Francy Sará Espinosa, *Cultura política indígena: Bolivia, Ecuador, Chile, México*, México, IIS-UNAM, 2015; véase también Natividad Gutiérrez Chong, “A database for the study of indigenous political culture and ethnic conflict in the Americas”, *Journal of Intercultural Studies* (Routledge), vol. 36, núm. 4 (2015), pp. 487-496.

³⁵ Dasten Julián Véjar, “La huelga de hambre mapuche: una mirada crítica a los síntomas del Estado chileno”, *Polis. Revista Latinoamericana* (CISPO, Universidad de Los Lagos), núm. 42 (2015), pp. 119-141.

La idea de *Wallmapu* (“todo el territorio mapuche”) incluye no sólo el suelo sino la biodiversidad y etnodiversidad presente en dicho espacio. El historiador mapuche José Marimán recalca que la concepción de que el pueblo mapuche tuvo un territorio que le fue arrebatado por la sostenida acción neocolonial del Estado chileno (antes que por la Corona española) da forma a “una memoria histórica que es parte de su etnicidad y de su identidad”.³⁶ Durante la segunda mitad del siglo XIX, en el proceso de construcción de las sociedades nacionales que siguió a las luchas independentistas, los Estados de Argentina y Chile iniciaron campañas, inéditas para su tiempo, de etnocidio por medio del exterminio y la reducción: las infames campañas de “conquista de la Pampa” y “pacificación de la Araucanía” sometieron al pueblo mapuche a una nueva guerra de conquista. Esta vez, los ejércitos “nacionales” venían de combatir en las guerras de independencia y se encontraban premunidos por moderno armamento de repetición. En el caso chileno, el historiador mapuche Hernán Curiñir señala que entre cincuenta y setenta mil mapuches fueron asesinados, y el resto fue acorralado en “reducciones”, una forma de segregación de la población que efectivamente los “redujo” a menos de un décimo de su territorio anterior a 1850.

El historiador y militante mapuche Pablo Marimán reconoce que desde 1985 —en que, para el caso de Chile, finalizó esta campaña biestatal— hasta la actualidad, ha habido una continua situación neocolonial, “de convivencia subordinada” del pueblo mapuche en las estructuras del Estado nacional chileno, “con pauperización material y conculcación de derechos”.³⁷ Esta continuidad es sin duda muy real en un sentido general, en la medida en que el Estado chileno nunca ha reconocido su decisiva participación en la confiscación de derechos políticos, culturales y territoriales de los pueblos indígenas. Sin embargo, podemos identificar algunos subcapítulos de este continuo neocolonial, como el breve pero intenso proceso de Reforma Agraria (1967-1973) en el que, afirma el propio Marimán, además de la promulgación de una nueva Ley Indígena, el Estado chileno ajustó sus políticas de redistribución

³⁶ José A. Marimán, *Autodeterminación: ideas políticas mapuche en el albor del siglo XXI*, Santiago de Chile, LOM, 2012, p. 37.

³⁷ Pablo Marimán Quemenado, “Situación histórica y contemporánea del *Ngulumapu*”, en Fabiola Escárzaga, Raquel Gutiérrez, Juan José Carrillo, Eva Capece y Bórries Nehe, coords., *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y transformación social*, México, UAM/BUAP/CIESAS/CEAM, 2014, vol. III, pp. 179-190, p. 179.

y reconoció que las tierras mapuche no podían ser entregadas a ciudadanos que no pertenecieran a esa etnia.

La participación de Lipschutz fue central para dar vida a esta nueva institucionalidad a lo largo de todo el proceso desde su concepción, discusión y elaboración, puntualmente en lo que respecta a la inclusión de la comunidad mapuche en la Reforma Agraria (inclusión que iba a contrapelo de la ideología de liquidación de la comunidad, presente en parte importante del mundo socialista y comunista de la época).³⁸

La contrarrevolución agraria de la dictadura cívico-militar y su política ultraliberal de redistribución de tierras en beneficio de las unidades “familia” y “empresa” (estas últimas cada vez más transnacionales) fue lo que puso fin al esfuerzo político de reparación y reconocimiento más importante emprendido por el Estado chileno durante su historia. Sergio Caniuqueo propone concebir este momento como el de rearticulación del colonialismo estatal chileno, en tanto significó una nueva confiscación de derechos y tierras indígenas y removió los pocos pero decididos avances que el gobierno de la Unidad Popular desplegara hasta septiembre de 1973.³⁹ Además de esto, la Araucanía (región en que se concentran las “reducciones” mapuche en Chile y, además, donde se ubica el paso fronterizo con Argentina de mayor importancia histórica para este pueblo) pasó a ser una zona de militarización semipermanente.⁴⁰ El propio dictador Augusto Pinochet hizo explícita la concepción etnocida que enmarcaba su política de Estado cuando, en su visita a la zona en 1979, declaró: “ya no existen mapuches, porque somos todos chilenos”.

Por todo lo anterior, y en el mismo sentido en que ha venido repitiéndose que fue la aniquilación de la oposición política lo que permitió la implementación “exitosa” de las políticas neoliberales, resulta igualmente pertinente cualificar esa aseveración recordando el trabajo de Patricia Richards, donde, entre otras cosas, pone en evidencia la medida en que la represión de las

³⁸ Una investigación que ponga en perspectiva global los avances desarrollados por el gobierno de Salvador Allende y la Unidad Popular aún aguarda ser realizada; véase sin embargo Crow, “Debates about ethnicity” [n. 14].

³⁹ Sergio Caniuqueo, “Dictadura y pueblo mapuche, 1973 a 1978: reconfiguración del colonialismo chileno”, *Revista de Historia Social y de las Mentalidades* (USACH), vol. 17, núm. 1 (2013), pp. 89-130.

⁴⁰ Warren Bernauer, Henry Heller y Peter Kulchyski, “From *Wallmapu* to *Nunatsiavut*: the criminalization of indigenous resistance”, *Monthly Review* (Nueva York), vol. 69, núm. 8 (enero de 2018), en DE: <<https://monthlyreview.org/2018/01/01/from-wallmapu-to-nunatsiavut/>>.

formas de vida del pueblo mapuche forma parte consustancial del “milagro [económico] chileno”.⁴¹ La implantación a sangre y fuego del neoliberalismo en Chile desplegó (y sigue haciéndolo) una especial obstinación sobre el *Wallmapu*, no sólo por la firme promoción estatal de la fragmentación de las tierras comunitarias, sino por medio de garantizar estos suelos y recursos “liberados” a los fines de la acumulación de capital. Ya en 2005 el activista José Naín puntualizaba que “el territorio mapuche se encuentra prácticamente todo en manos del capital internacional”.⁴² Estos capitales han “invertido” en la región fundamentalmente a través de los mecanismos que hoy se denominan “neoextractivistas”,⁴³ como son la construcción de megaproyectos (represas hidroeléctricas, plantas de celulosa, geotérmicas, parques eólicos), la ocupación extensiva e intensiva de suelos y subsuelos terrestres y marinos para el cultivo de especies altamente nocivas para el ecosistema (como pino insigne y salmón), o bien para la explotación minera y la extracción del subsuelo por industrias transnacionales farmacéuticas y de cosméticos. Macarena Gómez-Barris indica que, de este modo, en su *longue durée* el extractivismo refiere en lo fundamental a los dispositivos del capitalismo colonial.⁴⁴

La reorganización del aparato colonial etnocida producida bajo la dictadura cívico-militar continúa operando sobre los pueblos indígenas en Chile. El periodo de transición democrática trajo

⁴¹ Patricia Richards, *Race and the Chilean miracle: neoliberalism, democracy, and indigenous rights*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2013; también Florencia E. Mallon, *La sangre del copihue: la comunidad mapuche de Nicolás Aillío y el Estado chileno, 1906-2001*, Santiago de Chile, LOM, 2004.

⁴² José Naín, “La lucha mapuche por la autodeterminación”, en Escárzaga *et al.*, coords., *Movimiento indígena en América Latina* [n. 37], p. 271.

⁴³ Algunas formulaciones de este concepto pueden encontrarse en Alberto Acosta, “Extractivismo y neoextractivismo: dos caras de la misma maldición”, en Miriam Lang y Dunia Mokrani, comps., *Más allá del desarrollo: Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo*, Quito, Fundación Rosa Luxemburg/Abya Yala, 2011, pp. 83-118; Aída Lerman Alperstein, “Extractivismo y neo-extractivismo: ¿variaciones sobre un mismo tema?”, en Federico Novelo, coord., *Instituciones y desarrollo*, México, UAM-Xochimilco, 2014, pp. 125-142; Eduardo Gudynas, “Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo: contextos y demandas bajo el progresismo sudamericano actual”, en Jürgen Schuldt, Alberto Acosta *et al.*, *Extractivismo, política y sociedad*, Quito, CAAP/CLAES, 2009, pp. 187-225; Raúl Prada Alcoreza, *Crítica a la geopolítica extractivista*, La Paz, Autodeterminación, 2013.

⁴⁴ Macarena Gómez-Barris, *The extractive zone: social ecologies and decolonial perspectives*, Durham, Duke University Press, 2017, p. 10. Este tema se encuentra a su vez en los trabajos de Saskia Sassen en relación con las tecnologías de desposesión y extractivismo, con foco en las relaciones entre financiarización de la vida y el despojo de hábitats a escala global, véase Saskia Sassen, *Expulsions: brutality and complexity in the global economy*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2014.

consigo una serie de promesas de reconocimiento y participación para estos pueblos por parte de la coalición democratizante. Sin embargo, las políticas reales propuestas desde el Estado durante el periodo posautoritario siguen permitiendo la operatoria sin contrapeso del aparato neoliberal pinochetista. En el marco de la transnacionalización de aquello que Charles Hale propone llamar “multiculturalismo neoliberal”,⁴⁵ los gestos de reconocimiento por parte del Estado chileno han consistido en el establecimiento de nuevos mecanismos de integración diferencial mediante la construcción de un “indio permitido” (y de su opuesto, el “indio insurrecto”).⁴⁶

La Ley Indígena promulgada en 1993 olvida incluir a los “chilenos” en su inventario de etnias, lo que refuerza la idea de que la ficción étnica “nacional” es una categoría superior a la de las (otras) etnias. Compartimos lo señalado al respecto por Pedro Marimán cuando dice que, mientras las clases dominantes *winkas* (blancas, o sea, chilenas) no se asuman a sí mismas como etnia, no hay espacio para la formación de una sociedad genuinamente pluriétnica. En cualquier caso, queda claro que el Estado chileno hizo uso de la soberanía investida sobre los derechos de ciudadanía (comenzan-

⁴⁵ Siguiendo las consideraciones seminales de Charles Hale acerca de lo que denomina “multiculturalismo neoliberal”, nos encontramos en presencia de la globalización de un régimen de gobernanza —o superestructura, en el sentido de Mariátegui— que opera en modalidades más flexibles que el anterior Estado integracionista, esto es, abriendo espacios de diálogo, negociación y participación, pero al mismo tiempo neutralizando la oposición a sus políticas estructurales y limitando de ese modo el marco de posibilidades para realizar transformaciones radicales a esas estructuras. Hale cita una sentencia tomada del sitio web del Banco Mundial que ilustra el punto: “La etnicidad puede ser una herramienta poderosa en la creación de capital humano y social, pero si se politiza, la etnicidad puede destruir el capital [...] La diversidad étnica es disfuncional cuando genera conflicto”, en Charles Hale, “Rethinking indigenous politics in the era of the ‘Indio permitido’”, *NACLA. Report on the Americas* (Routledge), vol. 38, núm. 2 (2004), pp. 16-21, p. 16; del mismo autor véase también “Neoliberal multiculturalism”, *Polar. Political and Legal Anthropology Review* (American Anthropological Association), vol. 28, núm. 1 (2008), pp. 10-28.

⁴⁶ Es el marco de políticas racialistas propias del “etnocentrismo jurídico-político” que extiende e inspira de manera creciente la globalización orientada a la construcción de una forma “permitida” de ser indígena. La idea de “indio permitido” es una importante contribución de la socióloga aymara Silvia Rivera Cusicanqui, seminal para las contribuciones de Hale, Richards y Florencia Mallon. En el caso chileno, a la construcción de una institucionalidad indígena a la medida del Estado y donde las comunidades indígenas que no participaban caían en la categoría de “indios insurrectos”, la acompañó el establecimiento del programa de revalorización cultural Orígenes, financiado por el Banco Interamericano de Desarrollo. Para una evaluación crítica de ese proceso, véase José Aylwin y Nancy Yáñez, *El gobierno de Lagos, los pueblos indígenas y el “nuevo trato”: las paradojas de la democracia chilena*, Santiago de Chile, LOM, 2007.

do por el derecho a voto) para usurpar y hacer uso político de las memorias disidentes de las luchas indígenas.⁴⁷

Asimismo, el Estado chileno suscribió tardíamente (en 2008) el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, y aún así sus políticas y acciones en suelo mapuche han contravenido sus principios de manera sostenida. En particular, el Convenio 169 reconoce que el procesamiento de conflictos étnicos por la vía del aparato ordinario de justicia es altamente discriminatorio, situación que en el caso chileno no sólo es recurrente sino que se ve agravada por el uso permanente que el Estado hace de la famosa “ley antiterrorista”. Creada por Pinochet para actuar ante la disidencia política, en la época posautoritaria esta ley permite continuar arrinconando y aniquilando lo que la misma acción etnocida del Estado califica de “indio insurrecto”. En el pasado, algunas de las acciones en contra de la aplicación de esta ley han tenido resonancia internacional, fundamentalmente las huelgas de hambre; mientras que en julio de 2018, en un juicio por supuestas acciones terroristas dos activistas mapuche fueron condenados a presidio perpetuo calificado, hecho que ha dejado en evidencia el carácter etnocida de la persecución contra estos dos defensores del agua y la tierra.⁴⁸ Para coronar este despliegue soberanista “chileno”, y en un gesto que guarda enormes afinidades con la política actual de la Casa Blanca en materia de derechos humanos, el actual gobierno de Chile ya ha hecho público su interés de retirar al país del Convenio 169.

En tal escenario, en Chile y en toda *Nuestra América* una vez más se hace urgente hablar y reflexionar sobre raza, racialización y capitalismo, en consideración de la *longue durée* tanto como de las formas recientes y más flexibles de acumulación y extractivismo, económico y epistémico, de expulsión material y depredación cultural, operadas sobre los pueblos indígenas.⁴⁹ Tal y como Mariátegui y Lipschutz argumentaron, los dispositivos etnocidas de las socie-

⁴⁷ Macarena Gómez-Barris, “Mapuche mnemonics: beyond modernity’s violence”, *Memory Studies* (SAGE Journals), vol. 8, núm. 1 (2015), pp. 75-85, p. 76.

⁴⁸ Para un resumen del caso, véase Felipe Lagos Rojas, “Chile criminaliza a los defensores de la tierra y el agua mapuche”, *OpenDemocracy*, 6-vi-2018, en DE: <<https://www.opendemocracy.net/democraciaabierta/felipe-lagos-rojas-centro-de-investigacion-y-defensa-del-sur/chile-criminaliza-los>>.

⁴⁹ La presencia de un número creciente de migrantes de nuevo tipo, en consonancia con las variaciones en los patrones globales de migración, no ha hecho otra cosa que acelerar en algunos aspectos la visibilización del tema racial que cruza la sociedad chilena; véase especialmente María Emilia Tijoux *et al.*, *Racismo en Chile: la piel como marca de la inmigración*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2016.

dades nacionales reemergen en formas novedosas que, sin embargo, se revelan como constantes de largo aliento si se las considera en una escala geohistórico-política adecuada. Ambos autores entendieron también que las configuraciones étnicas producidas por los dispositivos de racialización capitalista son asimismo productos históricos y en desarrollo, aun bajo las condiciones etnocidas de las repúblicas.

En sintonía con otros movimientos indígenas del continente, en Chile el neoliberalismo etnocida del que el Estado ha sido pieza importante ha traído aparejada, en el caso del pueblo mapuche, una reorganización fuertemente asociada a la politización de la etnicidad. En este marco han venido articulándose discursos y plataformas políticas de base y contenido étnicos que ponen en el centro los elementos de *autonomía* y *autodeterminación*. En contraposición a las políticas indigenistas (por definición estadocéntricas), algunos autores identifican en estos desarrollos la emergencia de una “cultura política indígena” mapuche.⁵⁰ Si bien las dificultades en su conformación como fuerza con presencia nacional nos hablan de los obstáculos y las diferencias internas que estas tendencias manifiestan, lo cierto es que importantes sectores reconocen la necesidad de la autodeterminación económica, junto a la política y la cultural, para su consecución.

En el imprescindible libro *¡...Escucha, winka...!* se enfatiza que pensar en el reconocimiento de derechos

sin contemplar lo económico es proyectar un neocolonialismo con dependencia económica crónica, lo cual determinaría las decisiones políticas y, por ende, condicionaría la participación popular. Hay que concebir a la economía no sólo como un factor estructural, sino también estructurante. Para nosotros un movimiento autónomo tiene que plantear una serie de valores que deben congeniar con su economía.⁵¹

La demanda por autonomía mapuche articula esos elementos (materiales y culturales) en el marco de una lucha que es antirracista y antietnocida en la misma medida en que se perfila como antineoliberal. Tal lucha pone en el centro de sus demandas el re-

⁵⁰ Véase Natividad Gutiérrez Chong y Damián Gálvez, “La cultura política en el pueblo mapuche: el caso *Wallmapuwen*”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* (UNAM), vol. 72, núm. 231 (2017), pp. 137-166.

⁵¹ Pablo Marimán, Sergio Caniuqueo, José Millalén y Rodrigo Levil, *¡...Escucha, winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*, Santiago de Chile, LOM, 2006, pp. 264-265.

conocimiento de los derechos colectivos de los pueblos indígenas, que comienzan por el derecho al territorio y a elegir sus propias autoridades y marcos de convivencia *pu peñi ka lamngen* (en mapuzungun: entre todos y todas) y con el *Wallmapu* como territorio y espacio ecológico.

Lo anterior se vería asegurado si el Convenio 169 se aplicara de forma consecuente, y quedaría suficientemente garantizado si el pueblo chileno derogara la Constitución (ilegítima) de 1980 y promulgara una nueva carta magna que tome como antecedentes los avances ya realizados en Bolivia y Ecuador en materia de derechos colectivos.

Mientras el actual gobierno chileno y otros en la región sigan haciendo gala de su ceguera etnocentrista y cometan etnocidio en consecuencia, el pensamiento crítico latinoamericano, *nuestroamericano* e indoamericano necesitará retornar a Mariátegui, a Lipschutz y a otros pensadores de su talla, no para rememorar su actualidad en tiempo pasado, como “aquella” actualidad, sino sobre todo para identificar junto con ellos el tiempo presente de la lucha y la denuncia contra el capitalismo ecocida y etnocida en el Sur global.

RESUMEN

Revisión del pensamiento de José Carlos Mariátegui (1894-1930) en un escenario de crecimiento global del etnocentrismo blanco y su hegemonía sobre la idea de lo nacional. Se analizan la complicidad histórica entre capitalismo y racialización —que resulta crucial para la redefinición mariateguiana del “problema del indio”— y la identificación de los pueblos indígenas como sujetos políticos modernos. La historia reciente del pueblo mapuche es introducida como ejemplo de la actualidad del pensamiento de Mariátegui —y de otros intelectuales olvidados en este debate, como Alejandro Lipschutz (1883-1980)—, para entender las formas contemporáneas de etnocidio, pero también de rearticulación de las identidades étnico-raciales, en el contexto de globalización neoliberal.

Palabras clave: Alejandro Lipschutz, José Carlos Mariátegui, indigenismo, Estado nacional, racismo.

ABSTRACT

Review of Mariátegui’s ideas (1894-1930) in a time of increased global presence of white ethnocentrism and its control over the idea of the nation. The historical complicity between Capitalism and racialization —crucial in a Mariateguian redefinition of “the problem of the Indian” and the following assertion of indigenous peoples as modern political subjects— is established as starting point. The recent history of the Mapuche people is shown as an example of how Mariátegui’s ideas —together with other often-forgotten authors’, like Alejandro Lipschutz (1883-1980)— are still relevant in understanding contemporary modes of ethnocide, but also the different ways in which ethno-racial identities are reshaped within neoliberal globalization.

Key words: Alejandro Lipschutz, José Carlos Mariátegui, Indigenism, nation-state, Racism.