

ETNICIDAD, DERECHO INDÍGENA Y CONTRAHISTORIA. REFLEXIONES SOBRE EL FENÓMENO DE LA REETNIZACIÓN EN EL CAMPESINADO ANDINO

ETHNICITY, INDIGENOUS LAW AND COUNTER-HISTORY. REFLECTIONS ABOUT THE RE-ETHNICIZATION PHENOMENON IN THE ANDEAN PEASANTRY

Gustavo Pisani*

Resumen

El objetivo de este trabajo es el de, desde una epistemología y teoría social marxista, reflexionar sobre el fenómeno de “reetnización” o “etnogénesis” en el campesinado andino, entendiendo que el mismo constituye un fenómeno de naturaleza compleja que no sólo consiste en un proceso de subjetivación étnica sino también en un proceso de subjetivación política, en tanto que, además de implicar un proceso de organización comunitaria y de afirmación de elementos culturales prehispánicos, constituye una estrategia para redefinir las relaciones de poder. Reflexión que, además, supone el uso de herramientas conceptuales tales como “contrahistoria”, “territorialidad”, “alienación territorial”, “derecho”, “estado de dominación”, “doble racionalidad” y que está atravesada por las problemáticas del colonialismo, el nacionalismo y la enajenación cultural.

Palabras clave: Reetnización; Territorialidad; Campesinado andino; Contrahistoria.

Abstract

The aim of this paper is, from a Marxist epistemology and social theory, to reflect on the phenomenon of “re-ethnicization” or “ethnogenesis” in the Andean peasantry, understanding that, as a phenomenon that not only consists of a process of ethnic subjectivation but also a process of political subjectivation, involving a process of community organization and affirmation of pre-Hispanic cultural elements, constitutes a strategy to redefine power relations. Reflection that supposes the use of conceptual tools such as “counter-history”, “territoriality”, “territorial alienation”, “right”, “state of domination”, “double rationality” and that is crossed by the problems of colonialism, nationalism and cultural alienation.

Keywords: Re-ethnicization; Territoriality; Andean peasantry; Counter-history.

* CONICET, Instituto Interdisciplinario Puneño y Escuela de Arqueología, Universidad Nacional de Catamarca; Martín Rodríguez s/n, San Antonio (4707), Catamarca, Argentina. Correo electrónico: [mgustavopisani@yahoo.com.ar].

Indianismo y negritud: colonialismo, racismo y la estructura colonial del mundo moderno

...sabéis que no es por odio contra las otras razas
que me obligo ser cavador de esta única raza...

AIMÉ CÉSAIRE, *Cuaderno de un retorno al país natal*

Se nos oprime, se nos esclaviza, como raza. Se nos discrimina como raza.
Nos matan de hambre porque somos indios. Nuestra opresión es racial; por
tanto, nuestra Revolución tiene que ser racial.

FAUSTO REINAGA, *La revolución india*

Comenzaré esta reflexión sobre la “re-etnización” o “etnogénesis” a partir de la exploración teórica de la afirmación hipotética o tesis de que, en términos generales, puede considerarse que el fenómeno del indianismo tiene la misma estructura esencial que el fenómeno de la negritud, y que ambos fenómenos han tenido su origen histórico en el colonialismo. La primera consecuencia que se sigue de esta afirmación, es que su análisis sociológico o antropológico tiene que proponerse el examinar la conexión profunda, estructural, de estos fenómenos con el hecho colonial para poder descifrarlos correctamente y no reducirlos a su dimensión cultural.¹ Ahora bien, ¿cómo describir esta realidad esencial, común al indianismo y la negritud? Fenomenológicamente, puede describirla como una afirmación del ser en medio de prácticas coloniales sistemáticas de desestructuración y negación del ser (entendiendo que no se trata aquí de un ser metafísico sino del ser histórico de los grupos étnicos), donde el mecanismo ideológico que opera en el fondo de estas prácticas, no es otra cosa que el racismo. Es decir, el racismo no como una desviación psicológica de la conciencia individual sino como una función superestructural del colonialismo, como “pensamiento otro” del sistema, como “pensamiento-proceso” (Sartre 2004:432) que niega los derechos humanos del colonizado y del esclavo, desplazándolos al estado de naturaleza, a la vez que afirma la superioridad biológica y cultural del blanco. Luego, si la negritud (o la re-etnización) “...puede ser comprendida únicamente como respuesta a la ideología colonial-racista de la superioridad blanca” (Zahar 1972:77), es porque

¹ Como ya lo había observado Mariátegui: “La reivindicación indígena carece de concreción histórica mientras se mantiene en un plano filosófico o cultural. Para adquirirla —esto es para adquirir realidad, corporeidad— necesita convertirse en reivindicación económica y política. El socialismo nos ha enseñado a plantear el problema indígena en nuevos términos. Hemos dejado de considerarlo abstractamente como problema étnico o moral para reconocerlo concretamente como problema social, económico y político. Y entonces lo hemos sentido, por primera vez, esclarecido y demarcado” (Mariátegui 2005:43).

el hecho colonial ha devenido un acontecimiento arquetípico de la conciencia étnica que se afirma a sí misma contra su enajenación en el discurso racista, para entonces darse una nueva positividad por medio de la negación de la negación –es decir, por la inversión de la tabla colonial de valores–, un “llamamiento a la raza” que Mbembe (2015) llamaba la “conciencia negra del negro”. Y, en este mismo sentido, Fanon observaba que “es el blanco el que crea al negro, pero es el negro quien crea la negritud” (Fanon 1976:30), lo que a su vez nos lleva a observar que si bien el indio es una invención blanca, la indianidad es una invención del indio. Veámoslo. El concepto de “indio”, dice Bonfil Batalla (1972), es antes que nada una “categoría social específica”, una categoría colonial,² lo mismo, agregaría yo, que la categoría de “negro”, y la una permite descifrar a la otra. Y es que, como observa Mbembe (2016:92), es “durante los últimos años del siglo XVII, que la figura del esclavo se racializa cada vez más”: el negro como color del esclavo es una invención de fines del siglo XVII; antes, la esclavitud no tenía color, era negra como era blanca o cobriza. De hecho, los primeros esclavos de las colonias inglesas fueron blancos que habían perdido sus derechos civiles (Williams 2011) y que, generacional o transgeneracionalmente, eran frecuentemente un subproducto del capitalismo (campesinos arrancados de la tierra por los cercamientos y convertidos en lumpemproletariado, vagabundos, ladrones). Volviendo, el indio es, pues, una invención colonial, una invención que data, de hecho, de 1492, junto con la noción de “raza”: “con la formación de América se establece una categoría mental nueva, la idea de ‘raza’” (Quijano 2014:758); “el ‘racismo’ no parece haber existido antes de América...” (Quijano 2014:760). El indio es el sujeto que es objeto de la dominación colonial, la raza colonizada: “en el orden colonial el indio es el vencido, el colonizado” (Bonfil Batalla 1972:112). Y

[...] al comprender al indio como colonizado, lo aprehendemos como un fenómeno histórico, cuyo origen y persistencia están determinados por la emergencia y continuidad de un orden colonial. En consecuencia, la categoría indio implica necesariamente su opuesta: la de colonizador (Bonfil Batalla 1972:122).

Ahora, si la categoría de “indio” es una categoría colonial, hay que preguntarse por qué se la ha conservado después de la colonia o, si se quiere, por qué se ha conservado también

² “La categoría de indio, en efecto, es una categoría supraétnica que no denota ningún contenido específico de los grupos que abarca, sino una particular relación entre ellos y otros sectores del sistema social global del que los indios forman parte. La categoría de indio denota la condición de colonizado y hace referencia necesaria a la relación colonial” (Bonfil Batalla 1972:110). “El indio es una categoría supraétnica producto del sistema colonial, y sólo como tal puede entenderse” (Bonfil Batalla 1972:117). “...la categoría de indio o indígena es un producto necesario del sistema colonial en América. Es, evidentemente, una categoría supraétnica que abarca indiscriminadamente a una serie de contingentes de diversa filiación histórica cuya única referencia común es la de estar destinados a ocupar, dentro del orden colonial, la posición subordinada que corresponde al colonizado” (Bonfil Batalla 1972:119).

la categoría de “negro” (tanto el indio como el negro son seres coloniales): ¿es que se las conservaba como hábitos de pensamiento o, en cambio, es que seguían siendo categorías funcionales de una colonialidad todavía operacional? Difícilmente podemos pensar las matanzas de indios de la Pampa, la Patagonia y el Gran Chaco o el trabajo de los negros en las plantaciones de algodón del sur de Estados Unidos como hábitos de pensamiento. Y es que lo que se descubre aquí es que estas categorías antes que inercias lingüísticas son categorías positivas del orden colonial que perdura en el “colonialismo interno” (*sensu* González Casanova 2006) del interior de los países y en la estructura colonial del mundo moderno (es decir, las relaciones estructurales de dependencia económica, cultural y política entre los países del sistema-mundo capitalista). Sin embargo, volviendo sobre los fenómenos de indianismo y negritud, hay que observar que, pese a ser una categoría colonial, la raza, como dice Mbembe, es en el fondo un simulacro, “una operación imaginaria” (Mbembe 2016:75), tanto como “ideología y tecnología de gobierno” (Mbembe 2016:80) como deseo de ser o afirmación ontológica del ser étnico en las rebeliones negras o indígenas. Sartre (1960) hablará de un “racismo antirracista”, en tanto esfuerzo ontológico en el que se conserva aún, en la tensión y la negación, pero sin superar, los elementos coloniales y racistas: es necesario, pues, buscar su superación histórica para no caer en un racismo invertido y en el culturalismo:

En realidad, la negritud aparece como el tiempo débil de una progresión dialéctica: la afirmación teórica y práctica de la supremacía del blanco es la tesis y la posición de la negritud como valor antitético constituye el momento de la negatividad [...]. De este modo, la negritud sólo existe para destruirse, es un paso pero no una meta, es un medio pero no un fin último (Sartre 1960:178).

El indianismo y la negritud son, pues, momentos negativos que se inscriben en la larga duración de una lucha anticolonial cuyos orígenes se encuentran en el siglo XV, y suponen, a la vez, un rechazo a la segregación racial y un regreso a la raza, con la complejidad filosófica que eso significa. La diferencia quizás estriba en que el indianismo rechaza también con la misma fuerza la asimilación —es decir, el disolver su etnicidad en la categoría de “ciudadano”— en dirección a la reetnización, esto es, a la construcción positiva de una nación étnica contra el Estado-nación como un absoluto (el “ser nacional”). Y, en este sentido, la reetnización es una forma de construcción de poder o contrapoder (como también lo ha sido la construcción del poder negro al interior de la sociedad blanca).

Larga duración, temporalidad étnica y contrahistoria: la lucha étnica como lucha política

Por debajo de la historia de los acontecimientos o historia episódica de las revueltas del campesinado andino, está la historia de larga duración de dominación y resistencia a

la dominación, la estructura o “realidad a largo plazo” de las relaciones de fuerza y la naturaleza colonial de estas relaciones: de ahí la observación metodológica de Stern de que “el método utilizado para estudiar la rebelión campesina debe incorporar explícitamente en el análisis, marcos de referencia de larga duración” (Stern 1990:35). Y es que a través de la discontinuidad estratigráfica de las formaciones económico-sociales andinas (por ejemplo, en el Noroeste Argentino, la ocupación inkaica, la colonia española, los Estados nacionales), puede observarse la continuidad o *continuum* histórico de una sujeción política –es decir, una estructura de poder– en la que este campesinado ha permanecido sujeto a un estado de subalternidad o estado de dominación que ha ido transformándose pero no ha sido abolido. Ahora bien, si el campesinado en tanto categoría de análisis sociológico constituye en sí un sector subalterno,³ es la raíz colonial de esta sujeción lo que determina la especificidad histórica de su naturaleza; es decir, que el hecho colonial constituye un

³ En tanto categoría analítica, hago uso de la herramienta conceptual de campesinado en el sentido de: i. una forma de organización social de producción y reproducción cuya unidad básica de trabajo es la familia y no el individuo aislado (Chayanov 1974) y que esta forma de organización social no es exclusiva de ningún modo de producción específico (Chayanov 1974); ii. que se trata de una organización social que se articula sobre el parentesco y el uso común de un espacio geográfico determinado, y en la que las prácticas agrarias (principalmente) y el trabajo artesanal y el intercambio comercial (secundariamente) constituyen la base económica de las unidades domésticas, tienen por finalidad establecer un equilibrio interno entre el trabajo y el consumo antes que la producción y acumulación de excedentes por encima de los niveles de consumo (Chayanov 1974) o, en términos de Marx, la reproducción simple, en el que los valores de uso predominan sobre los valores de cambio; iii. la organización social campesina, sin embargo, como ha observado Wolf (1971) y subrayado Shanin (1979a), tiene lugar al interior de una división social del trabajo (establecida históricamente por procesos de estratificación interna o por la guerra) por la que el campesinado constituye un sector subalterno de una organización socioeconómica de orden superior y a cuya dirección política está sometido, y este sometimiento o estado de dominación es, justamente, lo que distingue al campesinado de las tribus libres de agricultores y pastores; dominación que, por otro lado, tiene lugar a través de un sistema de explotación (expropiación de excedentes y enajenación de la fuerza de trabajo) y un aparato estatal (órganos político-administrativos y fuerza de represión); iv. la praxis campesina como conciencia o subjetividad conoce al mundo y lo concibe a partir de la práctica agrícola, es decir, por el modo que produce sus medios de vida, lo que puede entenderse culturalmente como una conciencia campesina del mundo o *Weltanschauung* en la que los procesos de trabajo están profundamente ritualizados en la unidad orgánica de los ciclos de producción y reproducción, determinando una estructura lógica circular de la temporalidad (Bourdieu 2006); v. en tanto clase subalterna, el campesinado constituye un sujeto político con una ideología y un comportamiento políticos sui generis (Guha 2002; Hobsbawm 1976; Rudé 1981; Shanin 1979b). Luego, en tanto clase subalterna, la categoría sociológica de campesinado, tal como se la ha definido aquí, es aplicable, al menos en el caso de Laguna Blanca (mi región de estudio) y de otros casos del Noroeste Argentino, desde la ocupación inkaica de la región pero no a momentos anteriores, en tanto que no hay indicios de que entonces haya habido una división social del trabajo por la que las unidades domésticas hayan constituido un sector subalterno de una organización de nivel superior.

hecho ontogénico (en el sentido de que en él se produce la génesis de una nueva realidad) en el campesinado andino. Luego, la colonialidad constituye, en este sentido, una estructura subyacente y estructurante de larga duración, ser oscuro alumbrado esporádica y regionalmente por la luz entrecortada de los acontecimientos o “realidades a corto plazo”, como lo han sido, por ejemplo, las revueltas e insurrecciones de wamallas, hatuncoyas, chucuitos, azángaros, pacajes, yungas y chachapoyas en el Tawantinsuyu durante el siglo XV, el movimiento mesiánico *Taqi Onqoy* (1560-1570), los levantamientos calchaquíes de 1558, 1630-1643 y 1693, las rebeliones de Túpac Amaru (1780) y Túpac Katari (1781), la rebelión de los comuneros de la puna jujeña entre 1872 y 1875, la rebelión de Pablo Zárate Willka (1899), la revolución boliviana de 1952, la toma de tierras en Andahuaylas (1974), la Guerra del Agua (2001), etc. Es decir, que las luchas políticas del campesinado andino se inscriben en la estructura profunda de una larga lucha anticolonial, en la que los elementos étnicos tienen un rol político significativo: la reetnización supone una nueva experiencia de la temporalidad histórica, experiencia que tiene lugar no sólo a través de la articulación, como ha observado Rivera Cusicanqui (1983, 1993 y 2010a), en relación al movimiento katarista, entre la “memoria corta” y la “memoria larga”,⁴ sino también a través de la producción de una conciencia étnica del tiempo, es decir, de una temporalidad étnica que, por lo demás, se enraíza en múltiples capas históricas o, como diría Koselleck (2001), “estratos del tiempo”. Hay, pues, una compleja estratigrafía de las experiencias del tiempo histórico: experiencias de orden individual, generacional y transgeneracional (tres modos de la experiencia histórica que se corresponderían, respectivamente, con espacios de tiempo a corto, medio y largo plazo), pero que en su conjunto están articuladas entre sí por problemas de conciencia histórica comunes al campesinado andino, como ser la alienación territorial o desterritorialización, la aculturación y desculturación o bien el “traumatismo de la Conquista” –dicho en los términos de Wachtel (1976)–, y que en su conjunto se articulan en una “historia de los vencidos” o “contrahistoria”, por decirlo en los términos de Foucault (2010): de lo que se trata, pues, es de determinar la “grilla de inteligibilidad” del “comienzo desgarrado” en función a la “posibilidad de utilizar políticamente el discurso histórico” (Foucault 2010:208) en la lucha por el derecho de los pueblos indígenas. Es decir, que al hablar de una contrahistoria étnica en lugar de una “etnohistoria”, el esquema de vencedores y vencidos funciona como una grilla de interpretación historiográfica para reivindicar los derechos indígenas, conformando un contradiscurso histórico que, a partir

⁴ Articulación que, por otro lado, no está exenta de contradicciones: “La síntesis entre la memoria larga (luchas anticoloniales, orden ético prehispánico) y la memoria corta (poder revolucionario de los sindicatos y milicias campesinas a partir de 1952) es en realidad un proceso dialéctico y contradictorio, que se expresa a mediados de la década del 70 en una primera diferenciación regional del movimiento campesino” (Rivera Cusicanqui 1983:164).

del hecho colonial (esto es, la invasión, las derrotas, la ocupación, la dominación, etc.) va a cuestionar no sólo el estado de derecho occidental sino también la naturaleza misma del saber occidental, historizando sus valores universales y demostrando cómo un discurso histórico puede funcionar como legitimador o deslegitimador de un sistema de derecho. La tarea, pues, que propone una contrahistoria (o una “historia escrita a contrapelo”, en términos benjaminianos), es la de descifrar el proceso histórico en términos de una guerra, especificando un acontecimiento traumático, una batalla, una invasión, en suma un hecho concreto a partir del cual ha tenido lugar el establecimiento de una relación de fuerzas que ha dado origen a un estado de dominación, y sobre la base del cual se ha producido un estado de derecho y un régimen de verdad, es decir, un conjunto de leyes, dispositivos e instituciones jurídicas que vienen a legitimar, encubrir y reproducir una relación de dominación a través de prácticas jurídico-políticas concretas. En Occidente, dice Foucault, la historia de los vencidos habría tenido su origen en el siglo XVII en Inglaterra con la reivindicación del derecho sajón contra el derecho normando descubriendo el hecho de la invasión que fue la batalla de Hastings, y en Francia con la reacción señorial del siglo XVIII en la que se reivindicaba el derecho franco (es decir, germánico) contra el derecho romano, en una reinterpretación de lo que fueron las invasiones bárbaras durante el siglo VIII. Pero en nuestro caso, ese acontecimiento traumático es el hecho colonial, y el contradiscurso histórico es el discurso que despliegan, por ejemplo, Wachtel (1976) en “La visión de los vencidos”, Rivera Cusicanqui (1993) en “La raíz: colonizadores y colonizados” o Mamani Condori (1989) en “Metodología de la historia oral”. Veámoslo, por ejemplo, en este último:

La historia es el proceso de desarrollo de los pueblos en el espacio de su territorio. Desde el punto de vista de nuestras culturas, esta definición parte del concepto de *pacha*, que significa tiempo-espacio, donde el tiempo y el espacio conforman una unidad indivisible. Cuando por alguna interferencia esta *unidad* se rompe, todo el proceso se detiene. La célula de nuestra organización social, el *ayllu*, al ser víctima de la ruptura de su *pacha*, deja de ser histórico. En términos occidentales se diría: deja de ser sujeto histórico [...] El control del tiempo, de la vida (*jakaña*), no está en nuestras manos. No somos aún sujeto histórico, sino que todavía somos objeto de una historia foránea [...] La invasión española, que fue la causante de esta ruptura, inició desde 1532 una era que por su carácter es denominada *colonial*” (Mamani Condori 1989:6 [énfasis original]).

La historia es un proceso étnico, dice Mamani Condori –“cada pueblo tiene su historia” (Mamani Condori 1989:7)–, y ha habido una ruptura del mundo (*pachacuti*), una “interferencia” (la invasión española), que ha llevado a que este proceso de desarrollo de los pueblos indígenas se interrumpa. Luego, dice Mamani Condori, no hay “una sola historia”:

Pensamos que hay no sólo varias *historias* (tantas como pueblos o naciones habitan este territorio), sino varias formas de ver, de pensar y de reconstruir la historia. El intento que hacemos es de desarrollar nuestra propia versión y visión de la historia, a partir de nuestra condición como pueblos sometidos y colonizados. Y por eso postulamos que la historia, al igual que la realidad, es necesario también liberarla, descolonizarla... (Mamani Condori:10-11 [énfasis original]).

La contrahistoria, por otro lado, reivindica la memoria, la historia oral y el mito contra la historia escrita, que es la palabra del blanco: "...nuestra memoria histórica fue destinada a sobrevivir clandestinamente, y a manifestarse en mitos y tradiciones orales" (Mamani Condori 1989:7). Y es que la reetnización es un esfuerzo de regeneración cultural y política por volver a articular los elementos étnicos que han sido desarticulados y/o destruidos en el proceso de enajenación cultural y desculturación,⁵ y para ello tiene que recurrir a un "esfuerzo de memoria" o rememoración (*anamnesis*), a las capas profundas de la "vida material" y a los grandes relatos indígenas. De ahí que en la temporalidad étnica andina lo inkaico o lo aymara aparezcan frecuentemente como signo de civilización contra Occidente: se trata de demostrar a la civilización occidental, que pretende representar la Civilización, que no sólo ya había una "civilización andina" antes de su llegada, sino que la civilización occidental (a diferencia de los inkas) produjo la desestructuración del mundo andino. Así, en referencia a la "Nueva crónica y buen gobierno" de Guaman Poma de Ayala, Rivera Cusicanqui (2010b) y Wachtel (1976) observan que para el cronista indígena el "mundo está al revés", en tanto que la situación colonial es una inversión del orden del mundo.⁶ Y en este mundo invertido, caótico, el indio está condenado a sufrir y desaparecer. La decapitación del Inka se corresponde con el descuartizamiento del mundo, con su desestructuración,⁷ y el mito del Inkarrí se constituye como la representación simbólica del restablecimiento del orden perdido en las matanzas coloniales: "Poma percibe el mundo colonial a través de la óptica del sistema espacio-temporal indígena, y su ideología legitima el retorno a un orden primordial" (Wachtel 1976:262). La ausencia del Inka y el mal gobierno del español abren, pues, una espera mesiánica en el pensamiento indígena que cristalizará en rebeliones futuras. Pero por otro lado, en oposición a la posibilidad de una contrahisto-

⁵ Véase al respecto, por ejemplo, Duviols 1977.

⁶ "Mundo al Revés es una idea recurrente en Waman Puma, y forma parte de lo que considero su teorización visual del sistema colonial. Más que en el texto, es en los dibujos donde el cronista despliega ideas propias sobre la sociedad indígena prehispánica, sobre sus valores y conceptos del tiempo-espacio, y sobre los significados de esa hecatombe que fue la colonización y subordinación masiva de la población y el territorio de los Andes a la corona española" (Rivera Cusicanqui 2010b:22).

⁷ "...es la descomposición del sistema inca global aquello que designamos con el término de desestructuración" (Wachtel 1976:266).

ria étnica, el discurso historiográfico hegemónico no sólo ha escrito la historia desde la perspectiva de los vencedores, sino que aún los historiadores críticos de esta historiografía han pensado la historia por fuera de la temporalidad étnica, según una concepción lineal del tiempo y clasificando el desarrollo de los movimientos políticos del campesinado andino según categorías históricas occidentales. Por ejemplo, retomando la terminología hobsbawmiana, la historiografía andina ha clasificado los movimientos campesinos andinos como “movimientos prepolíticos”. ¿Qué son los movimientos “prepolíticos”? Los movimientos prepolíticos, dice Hobsbawm (1983), son aquellos movimientos sociales que no llegan aún a ser revolucionarios y que buscan una solución manteniendo la misma estructura de poder. Es decir, que es la voluntad moderna de transformar el mundo, de tomar el poder, lo que separaría a la prepolítica de la política y, además, esta voluntad tiene que ser esclarecida en términos de conciencia de clase: los movimientos prepolíticos son aquellos que todavía no se piensan en términos de lucha de clases. Luego, los movimientos campesinos andinos han sido con frecuencia interpretados en la historiografía rural contemporánea en función de estos supuestos teóricos. Así, Flores Galindo (1979), en sus estudios sobre los movimientos campesinos en el Perú, dirá que el pasaje de lo prepolítico a lo político en la historia peruana que va del siglo XVI al XX, se correspondería con el pasaje de las oposiciones étnicas a las oposiciones de clase, de lo indio a lo campesino. O Quijano (2000), que hará de este pasaje un esquema cronológico, distinguiendo dos períodos y localizando el punto de inflexión entre ambos en 1930: un “período prepolítico” en el que estarían contenidos los movimientos mesiánicos, el bandolerismo social, los movimientos racistas (sic) y los movimientos agraristas tradicionales o incipientes, y un “período de politización”, en que estarían contenidos el agrarismo reformista, el bandolerismo político y el agrarismo revolucionario. Luego, en estas periodificaciones, lo prepolítico es a lo político como la etnia es a la clase y como lo indígena es a lo campesino. Esencialmente, se trata de lo que Stavenhagen (1979) denominaba “enfoque clasista”: lo étnico como prehistoria de la lucha de clases y tara u obstáculo para su desarrollo o despliegue, cuando no sólo “la conciencia de clase no se contrapone a la conciencia étnica” (Stavenhagen 1979:17) sino que, al contrario, estas conciencias pueden desarrollarse en la unidad dialéctica de un mismo proceso emancipatorio. En este mismo sentido, Díaz-Polanco dirá que la etnicidad es una dimensión de las clases y, como tal, es constitutiva de la política, aunque “el fenómeno étnico tiene su propio *tempo*, su ritmo histórico particular” (Díaz-Polanco 1981:59). Es decir que, desde una concepción menos clásica de política, podría decirse que las luchas étnicas están ya llenas de contenido político sin cristalizar. Algo semejante observaba Rudé (1981) cuando sostenía, contra el marxismo ortodoxo, que los movimientos populares que no están bajo la dirección del proletariado tienen también ideología; es decir, que las “clases tradicionales” de la sociedad industrial tienen una ideología política propia, lo que él

denominaba “ideología popular” o “ideología de protesta” y Thompson “cultura plebeya”. Idea compartida por Guha (2002), quien interpreta la noción hobsbawmiana de prepolítica como estatismo historiográfico y eurocentrismo. Y es que quizás en los escenarios coloniales, las insurrecciones campesinas tengan un contenido político mucho más explícito, en tanto que la estructura de dominación ha tenido su origen histórico en una ocupación extranjera: difícilmente pueden concebirse como prepolíticos a movimientos populares que cuestionan el orden colonial y tienen un sentido abiertamente revolucionario (Alavi 1965). Por ejemplo, ¿es factible el clasificar como un “movimiento racista” prepolítico a los levantamientos de los indios contra los blancos? ¿No cabría hablar, antes, de una lucha anticolonial y, como tal, de una lucha política? ¿Es que la destrucción de una estructura moderna de poder como es el Estado-nación en nombre de formas de organización tradicionales no es una lucha de poder? De hecho, el Taki Onqoy, por ejemplo, movimiento mesiánico del campesinado andino que tuvo lugar entre 1560 y 1570, habría tenido como objetivo político la restauración del Estado incaico, y tanto Túpac Amaru (1780) como Túpac Katari (1781) encarnaban el mito de Inkarrí (Flores Galindo 1988, 1992), es decir, como veíamos con Guaman Poma de Ayala, la reorganización del mundo andino tras su desestructuración en manos de los españoles. O bien, la rebelión de Pablo Zárate Willka (1899), en la que se reivindicaba, entre otras cosas, la restitución de las tierras comunales y la constitución de un gobierno indio autónomo (Condarco 2011). La cuestión, pues, es qué se entiende por política: si relaciones de poder y estados de dominación o, en cambio, Estado-nación y políticas de gobierno. Y Quijano (2000), en su esquema, asume una interpretación estatista del poder, interpretación que presupone, a la vez, una sola forma de organización política en la sociedad contemporánea: el Estado-nación, y un solo método de lucha por el poder: los partidos políticos. Ahora bien, ¿cuál es el rol de la organización comunal andina (*ayllu*) y de los principios comunitarios en esta teoría política? Rivera Cusicanqui observaba al respecto que “...tanto la estructura organizativa como las reivindicaciones y temas ideológicos agitados por los rebeldes pueden comprenderse mejor en el contexto de la base estructural del *ayllu* andino” (Rivera Cusicanqui 2010a:94), o bien como observaba también Sánchez Enríquez (1981:233 [énfasis original]) “...los elementos conceptuales y prácticas como los de *reciprocidad* y *redistribución comunal* pueden ser instrumentos de lucha política”. Por otro lado, aún en el proletariado y subproletariado indígena, los individuos suelen conservar entre sí la estructura de la comunidad étnica contra las fuerzas de serialización del mundo moderno, como ha sido el caso de las comunidades aymaras en El Alto de La Paz o Chukiyawu, las comunidades quechuas en Lima después de la década de 1980 –pues antes los que bajaban de la Sierra se “acholaban”– o las comunidades mapuches en Santiago de Chile. Por lo demás, a fines del siglo XIX el comunalismo

indígena ha sido tipificado como “comunismo” por la sociedad criolla liberal, ya que esta desfiguración ideológica confería una apariencia legítima a la guerra de represión, hecha ahora en nombre de la propiedad privada y el orden social burgués, tal como ocurrió en el caso de las rebeliones de los comuneros indígenas de la puna jujeña entre 1872 y 1875 (Bernal 1984; Paz 1991, 2009). Aunque, en sí, comunismo no es un concepto incomprendible entre los comuneros en tanto que, como observaba Hobsbawm en el Perú (1983:297), “los campesinos que han oído hablar de los comunistas alguna vez, cuando se les pregunta quiénes son, contestan que ‘hombres que reclaman sus derechos’”: los movimientos campesinos del siglo XX y XXI han dado cuenta de esta hermenéutica profunda del campesinado latinoamericano y del hecho de que, como observa Löwy (2014:109), “...el milerarismo revolucionario –la forma más radical de las resistencias campesinas contra la modernización capitalista– tal como lo estudió Eric Hobsbawm, no es necesariamente un fenómeno del pasado”. Y es que por debajo de los esquemas y periodificaciones del comportamiento político del campesinado andino, hay elementos que no pueden ser disueltos en la epistemología occidental moderna y las preconcepciones historiográficas desde la cual fueron trazados en tanto que se ha pasado por alto la historicidad misma del pensamiento historiográfico y de sus operaciones prácticas, como observaba Thompson (1984) en relación a la noción de “clase”. Esto es, el hecho que se piensa en función a una experiencia histórica dada y a través de herramientas conceptuales también históricas que, al caso, vienen a reflejar la experiencia que Occidente tiene de sus movimientos sociales y los conceptos con los que los ha conceptualizado. Y es que el fenómeno de la reetnización demuestra las limitaciones epistemológicas de las disciplinas occidentales para pensar nuestra realidad histórica. Nos desplazamos sino, por ejemplo, de la historiografía a la arqueología: mientras que la experiencia originaria –es decir, étnica– de los “sitios arqueológicos” es una experiencia que está del lado de lo sagrado, la experiencia arqueológica (es decir, la experiencia que tiene lugar desde el saber occidental y la mentalidad colonizada) está del lado de lo profano, con lo que el trabajo arqueológico aparece a la conciencia étnica como una profanación (lo sagrado tratado como profano). De lo que se trata, pues, es de dos experiencias inconmensurables de los “sitios arqueológicos” o “lugares sagrados”: por un lado, un objeto de estudio; por otro, las cosas de sus muertos, cosas en las que aún habita su espíritu. ¿Es posible un acuerdo o dar con un lugar común entre estas dos concepciones? Quizás, pero en un primer momento, la reetnización, lo mismo que la negritud o aún el feminismo, es un fenómeno radical, una afirmación absoluta contra el no ser, un hecho ontológico antes que gnoseológico: la pregunta del saber está después de la pregunta por el ser. No se trata, pues, de si se debe exhibir o no los cuerpos y las cosas, sino de la práctica de colonialismo interno de la que han sido objeto, del hecho fáctico de que estaban enterrados y de que fueron desenterrados, desplazados, llevados

de las campañas a las ciudades como botín de guerra y despojo,⁸ atesorados en los museos, donde todavía hoy su localización continúa reproduciendo relaciones de poder y el orden colonial. Luego, el regresarlos a la tierra y aún el volver a enterrarlos, aparece como un acto simbólico y político que subraya la dimensión política de las cosas. Es decir, que de lo que se trata es de revertir el acto de expolio, el saqueo de los objetos culturales e históricos de los pueblos indígenas en una afirmación del derecho indígena contra el derecho occidental. Volver a enterrar los muertos y aún los objetos (que, en los más de los casos, hacían parte del ajuar funerario de sus muertos), pues, constituye un hecho ontológico, se inscribe en una afirmación del ser, en tanto se concibe a los “objetos arqueológicos” –es decir, los objetos de una práctica disciplinar– como objetos históricos por medio de los cuales se puede afirmar el derecho histórico de los comuneros sobre su territorio y sus objetos culturales, constituyéndose a sí mismos como sujetos de derecho.

Territorialidad, doble racionalidad y derecho común. La reetnización como esfuerzo de superación de la alienación territorial

En los estudios sobre el campesinado andino, el fenómeno de la reetnización no puede pensarse separadamente de la territorialidad, concepto por el que entiendo el derecho político e histórico de un colectivo humano determinado sobre la tierra, el agua y/o los objetos naturales y culturales de un espacio geográfico también determinado. Es decir que, en esta definición de la territorialidad, hay dos nociones fundamentales: derecho y espacio. Comenzaré por la última. Puede decirse que el espacio, siguiendo a Santos (1996a,

⁸ Léase, por ejemplo, el siguiente texto de Ambrosetti (1907:6-9 [énfasis no original]), conjunto de notas etnopsicológicas que, a semejanza del manual de instrucciones de un Joseph de Arriaga, acompaña la descripción de prácticas de saqueo de objetos arqueológicos y profanación de tumbas: “El presente estudio es fruto de ambas cosas [constancia y voluntad] y de la labor incesante de dos campañas molestísimas en las cuales hubo que luchar contra los elementos, la fatiga y las preocupaciones de la gente del lugar. Esto último es lo más serio quizás con lo que se tropieza en trabajos de esta índole; las supersticiones reinantes, heredadas desde siglos, hacen que los habitantes próximos á las ruinas se resistan á la faena de excavación de sepulcros, *que ellos suponen, y muchas veces con razón, sean de sus antepasados*. Temen la cólera de éstos que se manifiesta según ellos, por graves enfermedades y aún por la muerte de los profanadores ó por fenómenos meteorológicos de sequías y heladas que afectan y destruyen sus cosechas. Es de desesperar contra la obstinación de las gentes, pero también es menester tener mucho cuidado en la réplica á fin de poder convencerlos, tocándoles el amor propio, halagándolos con buena paga y regalos suplementarios de coca, alcohol, cigarros, pan y mil otros pequeños obsequios para que la avaricia y el vicio puedan más que la superstición y venganzan al fin su repugnancia, algunas veces tan obstinada, que más de uno trabaja con verdadero ahínco en cavar un sepulcro hasta que llegar cerca de los huesos y de pronto flaquea sin animarse a tocarlos... Y por esto es necesario acompañarlos también en sus prácticas propiciatorias como la de ofrecer á los muertos, antes de abrir una tumba, alcohol y coca para que el ‘antiguo’ quede complacido y se entregue sin venganzas ulteriores”.

1996b), es un “producto histórico”, es decir, que ha sido históricamente producido a través del trabajo. O que, en los términos de Lefebvre (2003), hay una “producción del espacio”, con lo que el espacio es un producto social, un conjunto de relaciones a través del cual tiene lugar la reproducción de las relaciones de producción. Luego, el espacio, en tanto espacio habitado y transformado, deviene por los procesos de trabajo una “segunda naturaleza”, por decirlo en los términos de Marx, con nuevas inercias y disposiciones prácticas que no sólo producen el espacio como un espacio económico sino también como un espacio político, en función de lo cual se concibe la territorialidad en términos de derecho, derecho que, si bien se produce y reproduce a través de un conjunto de prácticas espaciales y objetos, no puede reducirse conceptualmente a este conjunto. Por otro lado, así como puede hablarse de una temporalidad étnica, puede hablarse también de una espacialidad étnica; es decir, de relaciones espaciales que se inscriben en una concepción andina del mundo y cuya estructura lógica es, en su forma general, la estructura de la conciencia campesina tradicional antes del “desencantamiento del mundo”⁹ o “ruralización”.¹⁰ Ahora bien, volviendo sobre la territorialidad, puede decirse que la territorialidad es al territorio como el verbo es a su forma sustantiva; es decir, que el territorio no es sino la sustantificación del verbo, la objetivación de la territorialidad, en tanto materialización de un estado de derecho (ej. instituciones, leyes y disposiciones jurídicas, prácticas de vigilancia, marcas, etc.) en un espacio geográfico determinado y que hacen de este espacio un espacio político. Por otro lado, no sólo hay territorialidad sino también desterritorialización, lo que no debe entenderse como destierro sino más bien como “alienación territorial”, interpretando este concepto en

⁹ La idea del desencantamiento (*Entzauberung*) del mundo es una idea weberiana que ha retomado Pierre Bourdieu en sus estudios sobre el campesinado argelino (Bourdieu 2006 y 2007; Bourdieu y Sayad 2014), en lo que él entiende como el pasaje de la sociedad precapitalista al capitalismo: “El desencantamiento del mundo coincide con la derrota del esfuerzo por encantar la duración mediante la estereotipación mágico-mítica de los actos técnicos o rituales que tendía a hacer del desarrollo temporal ‘la imagen móvil de la eternidad’” (Bourdieu 2006:61-62). Y es que el “cálculo racional”, dice Bourdieu, supone la ruptura de la “unidad orgánica” de los ciclos de producción y reproducción: mientras la estructura lógica de la conciencia campesina es el pensamiento cíclico, el tiempo circular, la “lógica del cálculo racional” de la racionalidad capitalista aprehende el tiempo como un escurrimiento progresivo y lineal de mercancías. Luego, el pasaje de la sociedad precapitalista a la sociedad capitalista, supone la crisis de la estructura temporal de la conciencia del mundo y del *habitus* económico tradicional. El (hipotético) resultado final de este proceso de desencantamiento del mundo sería, pues, la aparición de “...una naturaleza desembarazada de los encantamientos de la magia y reducida a su mera dimensión económica” (Bourdieu 2006:61), es decir, la Naturaleza como mercancía.

¹⁰ El concepto es de Henri Lefebvre, y con él quiere dar cuenta del proceso de descampesinización por la expansión del tejido urbano sobre la periferia rural: “...la vida urbana penetra en la vida campesina desposeyéndola de sus elementos tradicionales... Los pueblos se *ruralizan* perdiendo lo específico campesino” (Lefebvre 1978:89 [énfasis no original]).

un sentido más general que el que le da Santos,¹¹ entendiéndola como la praxis-proceso de negación del derecho político e histórico de un colectivo humano sobre la tierra, el agua y/o los objetos naturales y culturales. Es decir, la desterritorialización puede implicar o no el destierro de las poblaciones originarias, el hecho fundamental, estructural, es que se opera un extrañamiento histórico, una enajenación: las relaciones orgánicas entre la Comunidad y la Naturaleza son intervenidas, regularizadas, por una fuerza histórica extraña, con lo que el estado de derecho deviene un estado de dominación o, si se quiere decirlo en términos benjaminianos, la dominación supone el “estado de excepción” del derecho del vencido. Y así como puede hablarse de desterritorialización o alienación territorial, puede hablarse también reterritorialización, términos que refiere a la reivindicación del derecho histórico y político sobre el espacio alienado, reivindicación que, en el campesinado andino, está con frecuencia vinculada al fenómeno de reetnización. Es decir, que la organización comunitaria de las familias campesinas bajo la forma jurídica de “pueblo originario” concebida por el Estado nacional les posibilitaría la restitución de su territorialidad, en un ejercicio de desalienación territorial o superación de la desterritorialización que han venido sufriendo desde hace más de 500 años. Y es que en un estudio histórico de larga duración podrían identificarse, hipotéticamente, tres fases de alienación territorial para el campesinado andino: una primera fase, con la ocupación inkaica (fines del siglo XV a comienzos del siglo XVI); una segunda, con la Colonia (fines del siglo XVI a comienzos del siglo XIX) y, por último, una tercera, con el Estado-nación (comienzos del siglo XIX al siglo XXI). Ahora bien, estas fases de alienación territorial se corresponderían con tres estados de dominación: se descubre así el continuum histórico de la dominación y la resistencia a la dominación como la estructura profunda de la conciencia campesina y, en función a las cuales, se determinan sus estrategias y tácticas económicas y políticas (relaciones de poder que tienen lugar tanto a nivel extracomunitario como a nivel intracomunitario entre las mismas familias) y sus centros de resistencia. Y es en este sentido, que puede decirse que los procesos de reetnización, subjetivación étnica o etnogénesis constituyen un proceso de subjetivación política en las condiciones jurídicas de la sociedad contemporánea que lleva a las familias campesinas a la conciencia de su etnicidad (hasta entonces reprimida en tanto objeto de discriminación y blanco de prácticas de desculturación y aculturación que han tenido su origen en la época colonial) y su subsiguiente afirmación como campesinado étnico, es decir, su autorreconocimiento o autoidentificación como comunidad indígena en un ejercicio de autodeterminación. Luego, el proceso de reetnización es un fenómeno

¹¹ Al hablar de alienación territorial, Santos (1996a, 1996b), lo que quiere es dar cuenta de la “doble realidad” geográfica, es decir, de geografías locales producidas en función de finalidades ajenas a su realidad social, alienadas en el capitalismo global.

social y cultural, en tanto implica un proceso de organización comunitaria y de afirmación étnica, pero también es un fenómeno de naturaleza política, en tanto que constituye una estrategia para redefinir las relaciones de poder, lo que en estos espacios periféricos a menudo significa abolir las “relaciones de dependencia personal” propias de la estructura de dominio del gamonalismo o feudalismo andino. Por otro lado, el proceso de organización comunitaria es un fenómeno complejo en el que las familias campesinas tienen que organizarse superando el estado de separatividad en el que se encuentran para afirmarse como ser común, al tiempo que reivindican su preexistencia al Estado-nación y su pasado prehispánico, reconociéndose como pueblos originarios, para luego poder redefinir las relaciones de poder tejidas en torno a la propiedad de la tierra. Es decir, la reetnización aparece como un esfuerzo de superación de la alienación territorial y, en este sentido, puede decirse que se corresponde con la reterritorialización de los territorios desterritorializados. Aunque no puede decirse que esto constituya una regla general de la reetnización, ya que la reetnización no es exclusivamente un fenómeno rural y habría que tener en cuenta aquí las particularidades de una reetnización en espacios urbanos y de sujetos no campesinos. Al respecto, por ejemplo, Bengoa (2000) dirá que en las ciudades la cultura tradicional de los antes campesinos indígenas, se “reconstruye como un segundo texto” en el que están contenidos los “sentidos de la acción” comunitaria:

Los indígenas llevan sus culturas a las ciudades y las reinterpretan. Ya no es la cultura campesina de las comunidades. Se ha transformado en otra cosa [...] La reinterpretación de las culturas rurales en las ciudades es un asunto complejo de entender. Porque no se trata de que no hay integración en la vida urbana. La sobrevivencia conduce rápidamente a integrarse en los trabajos, a la forma de ser y a las costumbres y hábitos de la ciudad. Pero ello no obliga a perder la cultura de la comunidad. Ésta se *reconstruye como un “segundo texto”*, subrepticio pero de mayor calidad ya que es el que le otorga sentido a la acción (Bengoa 2000:58 [énfasis original]).

En fin, ya sea en contextos urbanos o rurales, la comunidad étnica no se constituye como una entidad jurídica en un proceso jurídico sino en la superación de relaciones de fuerza históricas y de su propia enajenación cultural. Relaciones de fuerza establecidas por el Estado-nación en tanto Estado blanco y católico que se ha construido sobre el exterminio y sometimiento de otras naciones étnicas y que ha pretendido disolver a las naciones vencidas en una sola nación. En efecto, como decía Hobsbawm (2012:200), “...la idea de ‘la nación’, una vez extraída como un molusco, de la concha aparentemente dura del ‘estado-nación’, aparece como una forma claramente vacilante”. En el caso de Argentina, a partir de la Asamblea General de 1813 los tributos indígenas son formalmente abolidos y éstos son reconocidos como “ciudadanos libres”. Pero esta libertad, esta carta de ciudadanía, resulta

una abstracción jurídica: en la República el indio será subhumano o contrahumano, sus derechos humanos están de hecho, como en la época colonial, por debajo de los derechos del blanco. En este sentido, el artículo 67 de la Constitución Nacional de 1853 resulta una desabstracción del canto jacobino de 1813 al hablarse entonces de “proveer a la seguridad de las fronteras; conservar el trato pacífico con los indios y promover la conversión de ellos al catolicismo”. A la cuestión abierta de si el indio era o no ‘ciudadano’, el indio aparece como el enemigo interno, el anti-ciudadano. Después de todo, como decía García Linera (2009:177), “el ciudadano es el sujeto que se construye en tanto antípoda de la indianidad [...] En este orden, los indios son la nada del Estado, constituyen su externalidad más fundamental...”: al no poder ser disuelto en el ser nacional, su existencia misma tenía que ser suprimida: hay que exterminar al indio en nombre del Agro. El Agro es la Civilización, la “civilización del cuero”, como decía Milcíades Peña, civilización anfibia que crecía en la boca fangosa del río al ritmo de los barcos. Tal es la conclusión de Rodríguez, Rivadavia y Rosas, y también la de Mitre y la de Sarmiento y la de Avellaneda y la de Roca: en la llanura pampeana y la meseta patagónica, el exterminio del indio era política de Estado y voluntad pública y, aún más, causa civilizatoria. En el Chaco, antes que exterminarlo, se trataba de domesticar al indio como fuerza de trabajo para los ingenios azucareros, las plantaciones de algodón y los obrajes (Trincheró 2000). En la Puna, por otro lado, “...el campesinado indígena de la Puna era atraído cada vez en mayor medida por la economía azucarera de las tierras bajas, quedando de esa manera incorporado a la economía capitalista en su conjunto” (Rutledge1987:180), y lo mismo ocurría en los Valles Calchaquíes (Isla 2002). Todo esto para decir que el exterminio y disolución del Otro étnico se constituyó como una política de estado, como razón estatal del Estado-nación argentino desde sus orígenes en el siglo XIX y hasta mediados del siglo XX (véase al respecto Lenton 1999). Política de estado que el discurso científico habría, ciertamente, legitimado: así, por ejemplo, durante el siglo XX el discurso etnográfico habría negado la subjetividad étnica de las comunidades indígenas tratándolas como una población mestiza y hablando de la “extinción del indio”, con lo que el mestizaje, como ha observado Katzer (2009) en relación a la población huarpe, habría funcionado como un dispositivo biopolítico del Estado-nación. Luego, la afirmación como sujeto étnico no sólo es de naturaleza cultural sino política, en tanto los comuneros pueden disponer de nuevos instrumentos jurídicos para contrarrestar y eventualmente abolir relaciones históricas de dominación y servidumbre, lo que en ámbitos campesinos se traduce como la restauración del derecho político e histórico de los comuneros sobre su territorio. Y, es en este sentido que puede decirse que la reetnización es también una estrategia política de la lucha de clases. Tácticas y estrategias políticas en torno al problema de la tierra que han variado su forma y naturaleza en función de las posibilidades prácticas de las estructuras y coyunturas de cada tiempo histórico. Ahora bien, si en la reetnización

se produce una toma de conciencia reflexiva de eso que he dado a entender como alienación territorial, eso no significa que esta alienación no haya sido vivida de modo irreflexivo (inconscientemente) en las estrategias y tácticas económicas y las prácticas cotidianas: como observaba Isla (2002), en las comunidades campesinas andinas se puede observar la existencia de una “doble racionalidad”, de un doble pensamiento. Se trata de la articulación entre “una racionalidad específica del mundo campesino”, como decía Levi (1990), y una racionalidad-otra que organiza los intercambios con la sociedad de orden superior que contiene a la sociedad campesina andina, la sociedad capitalista periférica. En este sentido, cabe observar aquí que tanto para Levi como para Bourdieu, lo racional es lo estratégico, con lo que de lo que se trata entonces, es de observar “una política de la vida cotidiana cuyo núcleo es el uso estratégico de las reglas sociales” (Levi 1990:11). La doble racionalidad, pues, es, por un lado, el desdoblamiento de una mentalidad campesina que tiene que pensar estratégicamente en función de su estado de subalternidad y de lógicas económicas que no son las suyas. Pero también, en el caso del campesinado andino, es un desdoblamiento producido a partir del hecho colonial. Desdoblamiento que no sólo es un desdoblamiento de las lógicas económicas sino también de los sistemas de derecho y que ha tenido origen en un hecho histórico-político: como decía Thompson (1995), hay algo espinoso en los “bienes comunes” cuando se los piensa desde la lógica capitalista, algo que no se puede disolver en las categorías analíticas de la teoría económica moderna, algo, dice, que nos lleva a preguntarnos sobre el “origen de la propiedad y sobre el derecho histórico a la tierra”: “Siempre fue un problema explicar los bienes comunales con categorías capitalistas. Había algo molesto en ellos. Su existencia misma inducía a hacer preguntas acerca del origen de la propiedad y acerca del derecho histórico a la tierra” (Thompson 1995:185). Y esta doble pregunta sobre las raíces del derecho privado es una pregunta que viene a cuestionar la lógica capitalista y la legitimidad de sus prácticas en su expansión sobre las periferias rurales: preguntarnos sobre el origen de la propiedad nos conduce al descubrimiento de un acto expropiatorio, preguntarnos sobre el derecho histórico a la tierra nos conduce al descubrimiento de un derecho preexistente que ha sido avasallado y enterrado. O, como observaba también Bensaïd (2010) analizando los artículos de Marx sobre el robo de madera, es en la contradicción abierta entre el derecho de uso (*droit d'usage*) y el derecho de propiedad (*droit de propriété*) ante la expansión de la propiedad privada sobre los espacios de uso común y la mercantilización de lo que eran bienes comunes, que tiene lugar una desposesión (*dépossession*), es decir, la negación por la fuerza de derechos preexistentes, con lo que la legitimidad de la propiedad se enraiza en un acto de fuerza vuelto legítimo por el surgimiento de nuevas disposiciones jurídicas y penales. En suma, a lo que voy, es que por debajo del derecho privado se descubre un acto de fuerza, lo que a su vez nos lleva a la tesis de Benjamin (2011), que decía que la violencia es lo que funda y conserva el Derecho:

La violencia como medio es siempre, o bien fundadora de derecho o conservadora de derecho [...] toda violencia empleada como medio participa de la problemática del derecho en general (Benjamin 2011:34). Fundación de derecho equivale a fundación de poder [...] (Benjamin 2011:42) [...] toda violencia fundadora de derecho viene a garantizar un poder (Benjamin 2011:43).

O bien, si se quiere, a la tesis foucaultiana de que por debajo del derecho está el hecho de la guerra, que la guerra está en el origen. Después de dicho lo cual, volviendo sobre la cuestión de la doble racionalidad, aparece la sospecha clínica de que el hecho colonial encierra la contradicción, no resuelta aún, entre el derecho común y el derecho privado. Y es que, como decía Thompson, se trata de dos sistemas de derecho inconmensurables entre sí, el derecho privado y derecho comunal, es decir, de la inconmensurabilidad del modo de vida tradicional campesino y el modo de producción capitalista, inconmensurabilidad que puede pensarse en los términos thompsonianos de una “economía moral” (Thompson 1984) no sólo precapitalista sino anticapitalista, en tanto oponen al economicismo capitalista sus valores tradicionales, “rebeldes en defensa de la costumbre” (Thompson 1984:45). Luego, la continuidad de las prácticas campesinas en el uso del territorio nos posibilitaría el hablar de derechos históricos de larga duración que podrían en la actualidad ser reconocidos por el Estado nacional como derechos comunitarios ancestrales y en función de los cuales, se puede apelar a la preexistencia de derechos naturales u originarios de las comunidades indígenas, al amparo de lo que los caciques llaman el “derecho mayor” y por el que pueden abrirse paréntesis cobertores en el sistema jurídico regido por la propiedad privada, con lo que, en suma, la reterritorialización puede entenderse como una afirmación del derecho común contra la hegemonía del derecho privado. Con lo que la tarea que se abre aquí, entonces, es una arqueología de esos derechos; es decir, un estudio capaz de develar la oscura estratigrafía jurídica en términos de lucha histórica y política.

Bibliografía

Alavi, H.

1965 Peasants and Revolution. En *The Socialist Register*, editado por R. Miliband y J. Saville, pp. 241-277. Londres.

Ambrosetti, J. B.

1907 *Exploraciones arqueológicas en la ciudad prehistórica de “La Paya”. Campañas de 1906 y 1907*. Imprenta de Biedma e Hijo, Buenos Aires.

Bengoa, J.

2000 *La emergencia indígena en América Latina*. Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile.

- Benjamin, W.
2011 [1921] Para una crítica de la violencia. En *Iluminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, pp.23-48. Ediciones Aguilar, Buenos Aires.
- Bensaïd, D.
2010 [2007] *Les dépossédés. Karl Marx, les voleurs de bois et le droit des pauvres*. La Fabrique Éditions, Paris.
- Bernal, I.
1984 *Rebeliones indígenas en la Puna*. Ediciones Búsqueda, Buenos Aires.
- Bonfil Batalla, G.
1972 El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. *Anales de Antropología* 9:105-124.
- Bourdieu, P.
2006 [1977] *Argelia 60: estructuras económicas y temporales*. Siglo XXI Editores, Buenos Aires.
2007 [1958, 2001] *Antropología de Argelia*. Editorial Universitaria Ramón Areces, Madrid.
- Bourdieu, P. y A. Sayad.
2014 [1964] *Le déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*. Les Éditions de Minuit, Paris.
- Chayanov, A. V.
1974 [1925] *La organización de la unidad económica campesina*. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.
- Condarco Morales, R.
2011 [1965] *Zárate. El "temible" Willka. Historia de la rebelión indígena de 1899*. Editorial El País, Santa Cruz.
- Díaz-Polanco, H.
1981 Etnia, clase y cuestión nacional. *Cuadernos Políticos* 30:53-65.
- Duviols, P.
1977 [1971] *La destrucción de las religiones andinas (Conquista y Colonia)*. Universidad Nacional Autónoma de México, México D. F.
- Fanon, F.
1976 [1959] *Sociología de una revolución*. Ediciones Era, México D. F.

Flores Galindo, A.

1979 [1977] Movimientos campesinos en el Perú: balance y esquemas. En *La investigación en ciencias sociales en el Perú*, compilado por J. Iguñiz, pp. 226-243. Tarea, Lima.

1988 *Buscando un Inca*. Editorial Horizonte, Lima.

1992 Túpac Amaru y la sublevación de 1780. En *Túpac Amaru II-1780. Antología*, compilado por A. F. Galindo, pp. 269-322. Retablo de Papel Ediciones, Lima.

Foucault, M.

2010 [1976] *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

García Linera, Á.

2009 *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Siglo del Hombre Editores y CLACSO, Bogotá.

González Casanova, P.

2006 [1969] El colonialismo interno. *Sociología de la explotación*, pp. 185-205. CLACSO, Buenos Aires.

Guha, R.

2002 [1982, 1983, 1996] *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Editorial Crítica, Barcelona.

Hobsbawm, E. J.

1976 Los campesinos y la política. *Cuadernos Anagrama* 128:5-46.

1983 [1968] *Rebeldes primitivos. Estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*. Editorial Ariel, Barcelona.

2012 [1990] *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Editorial Crítica, Buenos Aires.

Isla, A.

2002 *Los usos políticos de la identidad. Indigenismo y Estado*. Editorial de las Ciencias, Buenos Aires.

Katzer, L.

2009 El mestizaje como dispositivo biopolítico. En *Pueblos indígenas. Interculturalidad, colonialidad, política*, compilado por L. Tamagno, pp. 59-76. Editorial Biblos, La Plata.

Koselleck, R.

2001 [2000] *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Ediciones Paidós, Barcelona.

Lefebvre, H.

1978 [1968] *El derecho a la ciudad*. Ediciones Península, Barcelona.

2003 [1974] *La producción del espacio*. Capitán Swing Ediciones, Barcelona.

Lenton, D.

1999 Los dilemas de la ciudadanía y los indios argentinos: 1880-1950. *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales* 8: 7-30.

Levi, G.

1990 [1985] *La herencia inmaterial. La historia de un exorcista piemontés del siglo XVII*. Editorial Nerea, Madrid.

Löwy, M.

2014 Revueltas campesinas, milenarismo y anarquismo en la obra de Erich Hobsbawm. *Viento Sur* 133:99-110.

Mamani Condori, C.

1989 *Metodología de la historia oral*. Ediciones del THOA, Chukiyaku.

Mariátegui, J. C.

2005 [1928] *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Empresa Editora El Comercio, Lima.

Mbembe, A.

2016 [2013] *Crítica de la razón negra*. Futuro Anterior Ediciones, Buenos Aires.

Paz, G.

1991 Resistencia y rebelión campesina en la Puna de Jujuy, 1850-1875. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana III*. Buenos Aires.

2009 “El “comunismo” en Jujuy: ideología y acción de los campesino indígenas de la Puna en la segunda mitad del siglo XIX”. *Nuevos Mundos, Mundos Nuevos*. <http://nuevomundo.revues.org/58033?lang=en> (fecha de acceso: 16 de mayo de 2017).

Quijano, A.

2000 Los movimientos campesinos contemporáneos en América Latina. *Observatorio Social de América Latina* 2: 171-180.

2014 [1992] “Raza”, “etnia” y “nación” en Mariátegui: cuestiones abiertas. En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, pp. 757-776. CLACSO, Buenos Aires.

Rivera Cusicanqui, S.

1983 Luchas campesinas contemporáneas en Bolivia: el movimiento katarista, 1970-1980. En *Bolivia, hoy*, compilado por R. Zavaleta Mercado, pp. 129-168. Siglo Veintiuno Editores, México D.F.

1993 La raíz: colonizadores y colonizados. En *Violencias encubiertas en Bolivia*, coordinado por X. Albó y R. Barrios, pp.25-131. CIPCA, La Paz.

2010a [1984] *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechwa 1900-1980*. Ediciones La Mirada Salvaje, La Paz.

2010b *Ch'ixinakaxutxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Ediciones Tinta Limón, Buenos Aires.

Rudé, G.

1981 [1980] *Revolta popular y conciencia de clase*. Editorial Crítica, Barcelona.

Rutledge, I.

1987 *Cambio agrario e integración. El desarrollo del capitalismo en Jujuy: 1550-1960*. ECIRA/CICSO, San Miguel de Tucumán.

Sánchez Enríquez, R.

1981 *Toma de tierras y conciencia política campesina. Las lecciones de Andahuaylas*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

Santos, M.

1996a *Metamorfosis del espacio habitado*. Oikos-Tau, Barcelona.

1996b *De la totalidad al lugar*. Oikos-Tau, Barcelona.

Sartre, J.-P.

1960 [1949] Orfeo negro. En *Situaciones III. La república del silencio*, pp. 145-181. Editorial Losada, Buenos Aires.

2004 [1960] *Crítica de la razón dialéctica II*. Editorial Losada, Buenos Aires.

Shanin, T.

1979a Introducción. En *Campesinos y sociedades campesinas*, compilado por T. Shanin, pp. 7-16. Fondo de Cultura Económica, México D.F.

1979b El campesinado como factor político. En *Campesinos y sociedades campesinas*, compilado por T. Shanin, pp. 214-236. Fondo de Cultura Económica, México D.F.

Stavenhagen, R.

1979 *Problemas étnicos y campesinos. Ensayos*. Instituto Nacional Indigenista, México D.F.

Stern, S.

1990 Nuevas aproximaciones al estudio de la conciencia y las rebeliones campesinas: las implicancias de las experiencias andinas. En *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes. Siglos XVIII al XX*, compilado por S. Stern, pp. 25-41. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

Thompson, E. P.

1984 [1979] *Tradicón, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*. Editorial Crítica, Barcelona.

1995 [1991] *Costumbres en común*. Editorial Crítica, Barcelona.

Trinchero, H.

2000 *Los dominios del demonio. Civilización y barbarie en las fronteras de la Nación. El chaco central*. EUDEBA, Buenos Aires.

Wachtel, N.

1974 L'acculturation. En *Faire de l'histoire I. Nouveaux problèmes*, compilado por J. Le Goff y P. Nora, pp. 174-201. Editorial Gallimard, Paris.

1976 [1971] *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Alianza Editorial, Madrid.

Williams, E.

2011 [1944] *Capitalismo y esclavitud*. Traficante de Sueños, Buenos Aires.

Wolf, E.

1971 [1966] *Los campesinos*. Editorial Labor, Barcelona.

Zahar, R.

1972 [1969] *Colonialismo y enajenación. Contribución a la teoría política de Frantz Fanon*. Siglo XXI Editores, Buenos Aires.