

ENTRE LA UTOPIA Y LA MARGINALIDAD: COMUNIDADES INDÍGENAS Y CULTURAS POLÍTICAS EN MÉXICO Y LOS ANDES, 1780-1990

Florencia E. MALLON
Universidad de Wisconsin-Madison

EN TLATELOLCO, EN LA TANTAS VECES SIMBÓLICA plaza de las Tres Culturas está la famosa placa que conmemora la caída de Tenochtitlan, después de una defensa heroica organizada por Cuauhtémoc. Según las palabras oficiales ahí escritas, esa caída “no fue victoria ni derrota”, sino más bien el “nacimiento doloroso” del México actual, ese México mestizo glorificado e institucionalizado con la revolución de 1910. A partir de las vivencias de 1968 —que agregaron otra capa a los restos arqueológicos en Tlatelolco— y con más fuerza frente al crecimiento de los movimientos indígenas latinoamericanos y a la crisis del modelo indigenista y desarrollista, muchos han puesto en duda esta versión de la historia mexicana.¹ Sin embargo, vale la pena subrayar que la placa de Tlatelolco, empañada y deslustrada como está hoy en día, nunca se habría pensado —y mucho menos colocado— en Lima o La Paz. Este ensayo de balance y reflexión, necesariamente parcial e impresionista, busca definir y explicar esta diferencia.

Como nos sugiere la placa en Tlatelolco, el proceso y simbolismo del mestizaje han sido esenciales en el proyecto de reorganización política y territorial del Estado mexicano. Para 1970, solamente el 7.8% de la población mexicana se definía como indígena, y se dividía en 59 grupos

¹ BARRE, 1983; BONFIL, 1987; CONTRERAS, 1988.

lingüísticos. Esta población se encontraba por lo general en la periferia, geográfica y políticamente hablando, del país: Oaxaca, Chiapas y Yucatán en el sur; la Huasteca y las zonas tarascas y huicholes en el este y oeste, respectivamente, y los yaquis en el norte. Aun cuando se empezaron a formar organizaciones indígenas en los años setenta y en los ochenta, la zona nahua o central del país no se consideró indígena; hubo “Grandes Concejos” para otomíes, matlascincas, totonacos, etcétera, pero no para los nahuas. El grupo náhuatl, el más numeroso y fuerte en territorio mexicano, se considera la contraparte del grupo conquistador en la mezcla que generó “la raza cósmica”, a los mestizos que ocupan el lugar privilegiado en la mitología nacional. Los indios en el México central son simplemente campesinos pobres, y supuestamente son despreciados más por esto que por ser indios. Es en este sentido que podemos observar el contenido político de la construcción de “lo mestizo” y “lo indígena” en México, y comprender mejor cómo Judith Friedlander, escribiendo en 1975 y basando sus observaciones en una comunidad de Morelos, pudo llegar a la conclusión de que la categoría “indígena” no tenía ningún contenido cultural y servía sólo como un instrumento de opresión de clase.²

En efecto, la literatura antropológica e histórica sobre México refleja, en general, esta división entre el centro mestizo y la periferia indígena. Lo escrito sobre el México central tiende a utilizar un análisis de clase: su sujeto es un campesinado en vías de transformación. De allí surge la literatura sobre la revolución mexicana, y también el gran debate de los años setenta y ochenta entre “campesinistas” y “proletaristas”. Las culturas indígenas son objeto de estudio en la periferia; allí se dan las grandes tradiciones de trabajo antropológico en Yucatán, Chiapas, Oaxaca, la sierra de Puebla, el valle Yaqui. Muchas veces estas culturas se han estudiado fuera de tiempo, buscando las continuidades precolombinas en los sistemas de cofradías, fiestas y otras costumbres. Sólo

² BARRE, 1983, p. 59. Para el porcentaje de indígenas, J. H. HILL, 1991; sobre el tratamiento del grupo náhuatl, FRIEDLANDER, 1975.

recientemente se han comenzado a historiar los procesos culturales y sociales de estas zonas periféricas.³

El caso peruano presenta diferencias notables. En 1961 se calculaba la población indígena en aproximadamente 47%, concentrada en la zona de la sierra sur llamada la "mancha india". En contraste con México, el estado peruano no ha logrado centralizar su poder a través de un mestizaje unificador, y ha relegado al indígena a la periferia del país. Ahí, la construcción política de "lo indígena" ha sido más bien bipolar: sierra india, costa mestiza y blanca; ciudad mestiza y blanca, campo indio. En este contexto, el mestizaje no unifica sino separa: el "misti" serrano es una figura de dominación, el que media entre la ciudad y la comunidad indígena, el que acepta privilegios de los blancos a cambio de dominar a los indios.

Históricamente, en el siglo XX, el mestizaje urbano muchas veces ha significado romper lazos con la comunidad de origen y con el campo.⁴

³ Una de las regiones más estudiadas del centro de México es Morelos, véanse por ejemplo, PEÑA, 1980; WARMAN, 1976; CRESPO, 1984, y WOMACK, 1968. Para el debate entre proletaristas y campesinistas, véanse BARTRA, 1974 y 1982; PARE, 1977a; ESTEVA, 1980; WARMAN, 1980, y REDCLIFT, 1980. Los trabajos de la antropología mexicana son demasiado numerosos aún para citar una muestra representativa. Sobre Yucatán, véanse FARRISS, 1984, y el estudio crítico-analítico de SULLIVAN, 1989, que resume las experiencias de otros antropólogos en la zona, incluyendo los trabajos clásicos de Robert Redfield y Alfonso Villa Rojas. Sobre Chiapas, el estudio clásico, en sí, una revisión de los trabajos originales sobre las cofradías, es de CANCIAN, 1965. Trabajos más recientes que intentan historizar los procesos indígenas y rurales son los de WASSERSTROM, 1983 y GARCÍA DE LEÓN, 1985. Los interesados en ensayos críticos sobre las cofradías, pueden leer a RUS y WASSERSTROM, 1980; CHANCE y TAYLOR, 1985. Un excelente trabajo revisionista sobre Oaxaca es el de CARMAGNANI, 1988. Un buen resumen de la literatura sobre el istmo de Tehuantepec aparece en H. CAMPBELL 1990. También son importantes NUTINI e ISAAC, 1974; NUTINI y BELL, 1980; NUTINI, 1984 y 1988; ARIZPE, 1973; B. GARCÍA, 1987, sobre Tlaxcala y la sierra de Puebla, SPICER, 1980, y HU-DEHART, 1988, sobre los yaquis.

⁴ El porcentaje de población indígena proviene de BARRE, 1983, p. 49. Uno de los trabajos clásicos originales sobre el proceso de mestizaje y las relaciones étnicas es el de FUENZALIDA, 1970. Una perspectiva original y nueva es la de CADENA, 1991.

En las ciencias sociales peruanas se han reflejado y reconstruido estos dualismos. En los sesenta y setenta, las obras sociológicas y antropológicas tomaron un enfoque de modernización en que el sistema "tradicional" en el campo —léase indígena— estaba en vías de transformación. La comercialización de las zonas rurales y la migración a las ciudades, se veían como procesos paralelos que vendrían a incorporar al indígena al mundo moderno, a través de una transformación cultural: mestizaje, si llegaba a ser completa; cholificación si era incompleta. Después de la guerrilla del 65 y la revolución militar del 68 se empezó a desarrollar una variante nueva de dualismo, en la que lo indígena desaparecería con el desarrollo del capitalismo, la proletarianización, y la organización sindical, dejando en su lugar una alianza socialista obrero-campesina. Pero en los ochenta, con los comienzos de la guerra civil, el fracaso del proyecto militar y de la izquierda electoral, estas ideas se han venido abajo y se ha redescubierto lo indígena puro e idealizado, al mismo tiempo que ha surgido el concepto de la "utopía andina".⁵

Aunque Bolivia comparte, a grandes rasgos, la construcción étnicamente bipolar peruana entre lo indígena y lo criollo, tiene otra dinámica histórica y cultural en su interior. En vez de la oposición costa-sierra o ciudad-campo, nos muestra una serie de zonas regionales y étnicas construidas y recombinadas a través del tiempo: altiplano quechua-aymaraes y valles quechuas y mestizos; élite blanca y clases populares indígenas; economía colonial argentífera de Sucre-Potosí *versus* economía "moderna" del estaño en La Paz-Oruro. El mestizaje parece ser más un fenómeno quechua que aymaraes, más del valle de Cochabamba que del altiplano. Y en La Paz, la presencia de intelectuales, estudiantes y empresarios aymaraes es impresionante en comparación con las ciudades peruanas.⁶

⁵ Ejemplos representativos de la literatura de los sesenta y setenta son MATOS, 1969; BOURRICAUD, 1970; COTLER, 1978; KEITH, 1970; ALBERTI y SÁNCHEZ, 1974. Para la literatura de proletarianización, véanse H. CABALLERO, 1981; MALLON, 1978 y 1983. Sobre la utopía andina, véanse BURGA, 1988 y FLORES, 1986.

⁶ Véanse RIVERA, 1987; ZAVALETA, 1986; LANGER, 1989, 1990 y 1991;

Las diferencias entre altiplano y valle, aymará y quechua, se observan también en la producción intelectual sobre Bolivia. Por un lado encontramos los trabajos antropológicos sobre Yura, K'ulta o el norte de Potosí, donde en general se enfatiza la continuidad de lo indígena —sea quechua o aymaraes— desde antes de la conquista y se contrasta la comunidad con la sociedad criolla-mestiza. Por otro, tenemos la literatura sobre la revolución del 52, el valle de Cochabamba o el proletariado minero, donde se subraya el mestizaje, la política radical y los movimientos clasistas. A pesar de la riqueza analítica de muchos estudios, estas tendencias no dialogan entre sí y tienden a reclamar para su objeto de estudio la posición del “verdadero” patrón del país. Tal fue lo que sucedió con los trabajos de Tristan Platt sobre el pacto decimonónico entre el Estado y el ayllu andino, teoría basada en sus trabajos antropológicos en el norte de Potosí pero aceptado, por bastante tiempo, como modelo general.⁷

Estas diferentes construcciones políticas e intelectuales de lo étnico en los tres países han influido también sobre el papel que han jugado las culturas y utopías indígenas en la elaboración de movimientos e ideologías de oposición. Esto ha sucedido en México durante el siglo XX, con muy pocas excepciones (los yaquis durante la revolución mexicana, el COCEI en Juchitán a comienzos de los ochenta), donde las culturas e ideologías indígenas han sido siempre marginales a los grandes movimientos populares. En Perú, en cambio, ya en los veinte José Carlos Mariátegui observó que el problema del indio era inseparable del problema de la tierra, y que con base en lo indígena debería construirse un socialismo netamente peruano. Además, se ha hablado mucho en los últimos años de la “utopía andina”, que plantea que sólo a partir de lo andino, de lo indígena, de las visiones del

IZKO, 1991; RODRÍGUEZ, 1991 y 1991a; LARSON, 1988, y PLATT, 1982.

⁷ La literatura antropológica incluye PLATT, 1982 y 1987; HARRIS, 1978, 1978a y 1982; ABERCROMBIE, 1991; ABERCROMBIE y DILLON, 1988; RASNAKE, 1988 y 1988a. La literatura sobre la Revolución y la proletarianización incluyen a RODRÍGUEZ, 1991; NASH, 1979; DANDLER, 1969; MALLOY, 1970. Los intentos de síntesis son pocos, pero incluyen a RIVERA, 1987 y ALBÓ, 1987.

futuro y del cambio construidas en la sierra peruana, se logrará un proyecto nacional popular. También en Bolivia, a partir de los setenta, nace el katarismo, que toma su nombre de Tupaj Katari, dirigente aymaraes de la gran guerra civil de 1781-1782. Aunque basándose en una alianza multiclassista de campesinos, estudiantes, obreros e intelectuales de todo el país, el katarismo ha tomado como bandera unificadora el pasado indígena y andino del altiplano aymaraes; y es ahí donde el movimiento ha tenido su fuerza mayor.⁸

¿Cómo explicar estas diferencias, partiendo de un pasado común de conquista española? ¿Serán diferencias profundas, con sus raíces en las culturas indígenas y en el proceso mismo de colonización, o serán resultado de los cambios políticos de nuestro siglo? ¿Puede elaborarse una explicación que combine ambos niveles? Estoy convencida de que, en México y en los Andes, los estados y las culturas políticas que emergieron en los siglos XIX y XX fueron elaborados con elementos generalmente muy similares, pero combinados y re combinados en formas diferentes. Resultados tan distintos deben explicarse, en primer lugar, a través del examen de los procesos históricos de los últimos doscientos años. Pero no debemos olvidar que los procesos largos y violentos de reorganizaciones étnica, económica y política a través de los cuales se formó y reprodujo el sistema de dominación en los virreinos de Perú y la Nueva España, en relación con organizaciones económicas y políticas distintas, ya habían dado nuevos y diferentes contextos a lo que significaba ser indio, mestizo o blanco en las colonias españolas.

Nuestro análisis se basa, por lo tanto, en la dialéctica entre una consideración de los patrones étnicos establecidos en el periodo colonial y el análisis de los procesos históricos más recientes. A través del ensayo, utilizamos el caso de México y los dos casos andinos de Perú y Bolivia como contrapuntos analíticos e históricos. Comenzamos por la crisis del sistema colonial en las últimas décadas del siglo XVIII, como mo-

⁸ Sobre la COCEI, véase H. CAMPBELL, 1990. Sobre los yaquis, HU-DEHART, 1988. La conexión entre el problema del indio y el de la tierra se hizo en MARIÁTEGUI, 1978. Sobre la utopía andina, véase especialmente a FLORES, 1986. Sobre el katarismo, RIVERA, 1987 y ALBÓ, 1987.

mento clave que revela las contradicciones en las construcciones étnico-políticas anteriores y organiza las herencias coloniales con las cuales lucharán los nuevos estados "nacionales". Pasamos luego a considerar la reorganización de los sistemas oligárquicos en el siglo XIX, y la forma que tomarán las ideologías de oposición a estos sistemas. En tercer lugar, analizamos los procesos políticos que, en el siglo XX, han intentado relacionar lo nacional-popular con la construcción de una hegemonía mestiza. En seguida, reflexionamos sobre la crisis de estas hegemonías y el surgimiento de nuevas ideologías y movimientos contrahegemónicos, para terminar con una reconsideración del papel de los intelectuales en la construcción de diferentes imágenes de "lo indígena" en los tres países.

LA CRISIS DEL SISTEMA COLONIAL: HIDALGO Y MORELOS, TUPAQ AMARU Y TUPAJ KATARI

Tanto en México como en los Andes, la crisis colonial de finales del siglo XVIII se caracterizó por movimientos populares que buscaron definir una nueva comunidad y un nuevo quehacer políticos. Aunque en forma dispareja y, entre los historiadores, controvertida, los movimientos de Hidalgo y Morelos tuvieron su fuerza principal en la zona central de México, entre las comunidades campesinas e indígenas de Guadalajara, Michoacán, Morelos y Guerrero y en las zonas minera y mestiza conocidas como el Bajío. Fueron movimientos del centro económico y político del virreinato, contra el poder político, económico y militar organizado en ese mismo centro. En Perú y Bolivia el patrón fue otro: la gran guerra civil andina de 1780-1782 no fue encabezada por sacerdotes criollos o mulatos, sino por autoridades indígenas que reclamaban linajes autóctonos. Desde el centro del poder andino, en la meseta altiplánica del Tawantinsuyo entre Cuzco y La Paz, los participantes enarbolaron las tradiciones quechuas y aymaraes precolombinas. Tupaq Amaru predijo un retorno al periodo incaico mientras criticaba y buscaba sobreponerse al sistema de dominación colonial.

Tupaj Katari prohibió el uso del español, y se dice que sus fuerzas no comían pan por estar hecho con grano europeo. Así, como puede verse en la oposición entre Cuzco y Lima, y en el cerco de la ciudad de La Paz hecho por las fuerzas de Tupaj Katari, los movimientos de 1780 y 1781 fueron planeados desde los centros del poder indígena hacia los centros del poder colonial. Visto de otra manera, fueron movimientos hechos desde la periferia del poder colonial hacia la del poder indígena. Y las represiones sufridas por las fuerzas tupaqamaristas y kataristas ayudaron a recrear, otra vez, esta división dualista de poder e identidad que había surgido en los Andes coloniales.⁹

En México, el movimiento de independencia fue la confirmación de un proceso colonial en que el Estado español se había establecido en el centro mismo del imperio azteca, reclamando y reorganizando el mismo territorio, pero con más éxito. Los españoles llegaron a México en un momento de rebelión generalizada contra los abusos aztecas, y lograron establecer, por lo menos en la meseta central, un sistema relativamente estable que ofreció beneficios a las comunidades campesinas e indígenas del centro del virreinato. Hacia el norte, la línea económica principal se estableció con base en la zona minera del Bajío, y muy pronto la fuerza de trabajo fue mayoritariamente "libre" en esa región, sin que cayera sobre las comunidades centrales el gravamen oneroso de la mita andina. El "problema indígena" fue relegado a las fronteras periféricas del virreinato: las misiones del norte, los mayas de Yucatán y Chiapas, los mosaicos étnicos de la Huasteca o de Oaxaca. La guerra campesina de Hidalgo y Morelos, multiétnica desde el comienzo, reflejó este proceso de construcción étnica y política.¹⁰

⁹ Mi resumen del caso mexicano está basado en HAMNETT, 1982 y 1985; TAYLOR, 1988; VAN YOUNG, 1988; TUTINO, 1986. La comparación de los movimientos de Tupaq Amaru y Tupaj Katari es una hipótesis basada en STERN, 1987; L. CAMPBELL, 1987, y ZAVALETA, 1986. Sobre Perú, véanse especialmente MÖRNER y TRELLES, 1987; O'PHELAN, 1979 y 1985. Sobre Bolivia, véanse RASNAKE, 1988a y LARSON, 1988.

¹⁰ El análisis de este párrafo es una hipótesis basada en el sugerente ensayo de KATZ, 1988. Véase también TAYLOR, 1979. Al mismo tiempo,

En el virreinato de Perú, el Estado colonial se estableció en la costa, en una zona rápidamente despoblada por epidemias y guerra. La burocracia limeña miraba hacia las montañas, hacia el centro distante de la economía minera que era Potosí. En medio estaban las comunidades indígenas, reorganizadas a partir de las últimas décadas del siglo XVI para servir de fuente tributaria y de fuerza de trabajo para las minas, y Cuzco, vieja capital inca. El sistema de extracción estatal reorganizó las estructuras étnicas de poder para usarlas en el proceso de dominación colonial, recreando y reproduciendo una estructura bipolar o dualista —sierra indígena y costa blanca, negra y mestiza. Sabemos que existieron excepciones a esta estructura, como el valle del Mantaro en el Perú central o el valle de Cochabamba en Bolivia, donde se fue creando, a través del periodo colonial, una economía y sociedad campesina de comunidades fuertes y comercializadas, con altos grados de mestizaje, mucho más parecidas a la meseta central mexicana. Pero la diferencia está justamente en que estas zonas eran más bien una excepción, que debe ser explicada históricamente, y no el patrón dominante, como en el caso de Nueva España.¹¹

Aunque los movimientos populares fueron reprimidos fuertemente en ambas regiones, las diferencias en los procesos de represión ayudaron a crear opciones y herencias diferentes en el siglo XIX. En México, una fuerte contrainsurgencia organizada por criollos fragmentó y dispersó el movimiento de Morelos, y sus herederos transaron con los conservadores que declararon la independencia en 1821. Sin embargo, la cultura política popular que comenzó a formarse a partir de 1810 cobró nueva vida en el siglo XIX, articulándose con los movimientos federalistas y, a partir de 1855, con el liberalismo radical de Juan Álvarez y otros. Aun

es importante reconocer que la relación entre el Estado colonial y las comunidades indígenas de la zona central del país no se reproduce en el norte minero, zona que origina la rebelión. Véanse especialmente BRADING, 1971 y 1978 y TUTINO, 1986.

¹¹ Sobre el sistema colonial en Perú, véanse STERN, 1982; SPALDING, 1984, y SILVERBLATT, 1987. Las excepciones de los valles del Mantaro y de Cochabamba se tratan en MALLON, 1983 y LARSON, 1988.

cuando no lograron conquistar el poder estatal, estas fuerzas populares de la meseta central mexicana mantuvieron una presencia importante en los procesos políticos “nacionales”, ofreciendo una concepción alternativa de la organización nacional que partía del municipio libre, la autonomía política local y el acceso justo a la tierra. Una y otra vez el Estado, construido sobre la base de una oligarquía terrateniente, comercial y minera, se vio forzado a reprimir estos movimientos regionales agrarios y sus plataformas políticas radicales; pero entre 1855 y 1876, fueron siempre estos mismos movimientos los que dieron el apoyo militar y político a las fuerzas del cambio. En este contexto, la revolución de 1910 se explica como una continuación, más allá del nivel regional, de este programa popular en construcción.¹²

En Perú y Bolivia la represión después de la guerra civil andina fue profunda y violenta. En Perú, donde las comunidades se habían mantenido unidas con sus kurakas, se le quitó personería jurídica a los kurakazgos y se castigó fuertemente a los kurakas que habían participado con Tupaq Amaru. Las comunidades indígenas, por lo tanto, perdieron a sus autoridades e intelectuales étnicos más activos. En Bolivia, uno de los impulsos radicales más importantes que precedió y respaldó al movimiento de Tupaj Katari fue la crítica, dentro de las mismas comunidades, de los kurakas aliados al Estado colonial. Katari mismo era autoridad rebelde frente a los kurakas “vendidos”, y esta crítica dio al katarismo un sabor radical aymaraes muy distinto de la tendencia multiétnica y multclasista de Tupaq Amaru. Así en el periodo posterior a la rebelión, la represión en Bolivia no adoptó la misma tendencia de decapitar a una clase dirigente étnica, activa y legítima, que adoptó en Perú. Y sin embargo, en ambas zonas, la represión fue étnica y ayudó a recrear y profundizar distancias culturales y espaciales entre “lo criollo” y “lo indígena”, dando a la independencia un carácter más jerárquico y blanco, en un suceso donde casi no participaron las comunidades indígenas. Las élites que

¹² HAMNETT, 1982; REINA, 1980; HART, 1988; GUARDINO, 1991; MALLON, 1988, y s.f., caps. 5 y 7.

buscaron crear estados poscoloniales en Perú y en Bolivia se enfrentarían a esta fragmentación, que durante el siglo XIX contribuyó dramáticamente a frenar cualquier intento de consolidación nacional.¹³

En efecto, a pesar de la abolición de la esclavitud y del tributo indígena, a pesar de la resistencia masiva del campesinado de la región central a la ocupación chilena, el Estado oligárquico y modernizante que se consolidó en Perú a finales del siglo XIX se basó en la refragmentación étnica del territorio, entre costa blanca, mestiza y negra, y sierra indígena. El gamonalismo, notoria variante peruana del caudillismo, tomó impulso de la necesidad del Estado limeño de controlar las poblaciones serranas, no directamente a través de su integración a un proyecto nacional, sino indirectamente por vía de los gamonales terratenientes o comerciantes que, a cambio del apoyo represivo del Estado, garantizaban la lealtad política de “sus” zonas.¹⁴

En Bolivia, en cambio, las élites criollas ensayaron dos formas muy distintas de gobernar a las mayorías indígenas durante el siglo XIX. La primera, el famoso “pacto” entre Estado y ayllu indígena, mantuvo el tributo indígena como base financiera primordial, mientras que se cedió una autonomía interna relativa a las comunidades. Con muchísimas variedades regionales, este patrón general de tributo a cambio de autonomía relativa se mantuvo —aunque cada vez más en competencia con un modelo “integrador” de reforma agraria liberal— hasta después de la guerra del Pacífico. Ya en 1866 el dictador Mariano Melgarejo había intentado privatizar las tierras comunales, y fue antes de la guerra (en 1874) que se promulgó la ley de ex vinculación; pero sólo después de la guerra comenzó a dominar, entre los miembros de las élites criollas, el modelo liberal-integrador basado en la privatización de las tierras comunales. El alzamiento indígena frente a este ataque, coordinado por la autoridad aymaraes Pablo Zárate Willka, se alió a la facción liberal de

¹³ Además de las referencias en la nota 9, véanse RIVERA, 1987; BONILLA y SPALDING, 1972 y FLORES, 1986.

¹⁴ MALLON, s.f., caps. 6 y 8.

La Paz en la guerra civil de 1899, lo que desencadenó a la construcción de un estado oligárquico modernizante. Pero nuevamente la élite criolla, todavía reviviendo su “pesadilla del sitio de La Paz” del siglo XVIII (como diría una vez Rivera Cusicanqui), basó este nuevo Estado en otra represión y fragmentación de lo indígena, apoyándose esta vez en las doctrinas del darwinismo social.¹⁵

Así, México, Perú y Bolivia llegaron a los albores del siglo XX, con estados oligárquicos que, en vez de incorporar los movimientos agrarios populares, mestizos o indígenas en un proyecto nacional amplio, sentaron sus bases sobre los destrozos producidos por la represión de lo popular. En los tres países, por lo tanto, el proyecto nacional —en el sentido que le da Zavaleta Mercado al afirmar “que si la nación no abarca a todo el pueblo no es verdaderamente nacional”—¹⁶ quedaba pendiente. En cada uno se intentaría, en algún momento del siglo XX, construir ideologías de oposición al Estado oligárquico, hilvanando una parte de la herencia popular de los siglos XVIII y XIX a un proyecto nacional-popular mestizo. Hasta qué punto fueron exitosos estos esfuerzos, por cuánto tiempo, y cómo se darían las diversas crisis de hegemonía de estos proyectos nacionales, ha sido condicionado por la historia de cada caso, pero también por las construcciones previas de lo popular y lo indígena que formaron parte de cada legado histórico.

INTENTOS DE HEGEMONÍA NACIONAL: MÉXICO, 1910;
BOLIVIA, 1952; PERÚ, 1968

La revolución mexicana de 1910 fue la primera del siglo XX y la primera en América Latina; podría decirse además que ha sido la más duradera y exitosa. Como hemos mencionado, tiene sus orígenes en las luchas populares decimonónicas, desde la independencia hasta la revolución liberal de

¹⁵ RIVERA, 1987 (cita en la p. 21, retraducida por la autora); PLATT, 1982, 1984 y 1987; DEMELAS, 1981 y ZAVALETA, 1986.

¹⁶ ZAVALETA, 1986, p. 122.

1855, desembocando en las amplias movilizaciones que apoyaron las rebeliones de Porfirio Díaz en 1871 y 1876. Las alianzas sociopolíticas que surgen de la década violenta (1910-1920) hacen posible la inscripción, en el nuevo estado posrevolucionario, de una parte de la agenda popular de la meseta central mexicana. Las ideologías revolucionarias que animan a este proceso y surgen de él son multiétnicas; podría decirse, especialmente, en el proceso de consolidación e institucionalización de la década de 1920 y 1930, que son ideologías elaboradas por intelectuales mestizos glorificando al mestizo. El Estado toma forma corporativista, y se articula a la población directamente al Estado mediante organizaciones ocupacionales —sindicatos, ejidos, organizaciones campesinas, etc. El pasado indígena se glorifica, pero los indígenas contemporáneos deben “incorporarse” a la sociedad mediante la educación, la reforma agraria y el desarrollismo estatal, mientras que sus costumbres “autóctonas” son reconstruidas como folklore.¹⁷

Históricamente hablando, un proceso revolucionario paralelo se da en Bolivia a partir de 1952. Aquí también se realiza un intento de hegemonía mestiza, basado en una alianza política de sectores medios urbanos, trabajadores mineros y campesinos mestizos y quechuas de la zona de Cochabamba. El proyecto estatal tiene mucho en común con el mexicano: impulsó el desarrollo capitalista a través de la inversión e intervención estatal, nacionalización de las minas y reforma agraria. En un primer momento, intelectuales y políticos mestizos glorifican la alianza obrero-campesina, pero en la práctica el Estado intenta organizar el campo en forma paternalista, jerárquica y corporativista. Y en el altiplano aymaraes, donde las comunidades indígenas mantienen una presencia fuerte, la hegemonía estatal es siempre débil. A partir de 1964, con la intervención militar, el Estado se apoya en una alianza entre el ejército y los sindicatos campesi-

¹⁷ Sobre el papel de “lo popular” en la Revolución, véanse especialmente WOMACK, 1968; GILLY, 1971; KNIGHT, 1986, y CÓRDOVA, 1974. Sobre el indigenismo y el mestizaje posrevolucionario, véanse VILLORO, 1979 y KNIGHT, 1990. Sobre la continuidad de la agenda popular y el racismo estatal como arma de represión, véase MALLON, s.f., caps. 8 y 9.

nos —el famoso pacto militar-campesino. Pero ya a comienzos de los setenta, dos tendencias producirán el resquebrajamiento del proyecto boliviano de hegemonía mestiza. Por una parte, el renacimiento de la cultura aymaraes entre estudiantes e intelectuales paceños se combinará con la organización de grupos autónomos de campesinos y comuneros en el altiplano. Por otra, la represión feroz del campesinado quechua y mestizo de Cochabamba durante las protestas fiscales de 1974 romperá definitivamente la promesa populista de 1952. Juntas, las dos tendencias desembocarán en la formación de una nueva contrahegemonía, definida étnicamente en el katarismo.¹⁸

En Perú, la revolución militar de 1968 es un proyecto paralelo que también intenta construir una hegemonía mestiza. El Estado busca articular y jerarquizar organizaciones populares, reformando los sectores agrarios e industriales para dar a campesinos y obreros participación material en las empresas nacionalizadas, creando confederaciones nacionales de campesinos y obreros además de sindicatos específicos por sector y empresa. Este proyecto también idealiza un pasado indígena mientras da prioridad a la incorporación de los indígenas contemporáneos, y esto puede verse claramente en uno de los afiches más populares de la reforma agraria. Sobre una figura idealizada de Tupaq Amaru, se escribe la siguiente consigna: “Campesino: el patrón no comerá más de tu pobreza”. Se oficializa el quechua como idioma nacional, mientras que el sistema de educación bilingüe intenta “incorporar” a los niños indígenas a la sociedad nacional; los indios se transformarán mágicamente en campesinos. Sin embargo, en forma contradictoria, se promulgan decretos y leyes cuyos sujetos son indígenas sin diferenciación, todavía prisioneros de una feudalidad agraria que no existe en la realidad. Las Sociedades Agrarias de Interés Social (SAIS) se conceptualizan como si el campesinado en las haciendas estuviera separado del resto de la sociedad campesina: los habitantes de las comunidades indígenas co-

¹⁸ MALLOY, 1970; DANDLER, 1969; ALBÓ, 1987; RIVERA, 1987; KOHL, 1982.

lindantes, históricamente participantes —a través del trabajo eventual y del pastoreo de su ganado— en la economía de hacienda, son marginados de toda participación en la economía de las SAIS. No debe sorprendernos, por tanto, que cuando Sendero Luminoso penetra en la sierra central peruana veinte años después del comienzo de la revolución militar, una de sus políticas más populares en la zona altina del Mantaro es la destrucción de la SAIS. Y en las mismas comunidades, el Estatuto de Comunidades tiene como supuesto principal que todo comunero viva permanentemente en su pueblo y, al poner como condición del acceso a la tierra la residencia, crea fuertes tensiones entre el elevado porcentaje de comuneros con largas tradiciones de migración eventual y años de residencia en otras comunidades.¹⁹

Entre estos tres intentos de hegemonía nacional, el peruano es el más flojo: no es el último en empezar, sino también el primero en resquebrajarse. Casi desde el comienzo, el régimen militar reprime movimientos populares que rebasan los rígidos límites de lo que se considera apropiado. En 1974, a media década escasa del comienzo de la revolución y en pleno proceso de reforma agraria, un movimiento de 30 000 campesinos indígenas en la provincia de Andahuaylas trata de recuperar la tierra de 70 haciendas; son reprimidos en forma sanguinaria por el gobierno militar. Trece años más tarde (1987), se decía que uno de sus líderes sobrevivientes, Hugo Messich, era el jefe militar de Sendero Luminoso. Y en 1975, un nuevo golpe militar en contra de la facción populista del ejército peruano iniciaba la “segunda fase”, derrumbando los logros de la “primera”.²⁰

Sin duda, el intento mexicano de hegemonía nacional mestiza es el más duradero y efectivo. La crisis de 1968, aunque produce una generación intelectual nueva y crítica, que elabora una visión bastante pesimista del estado revolucionario, no llega a poner en duda la salud política del sistema. Los intentos de rebelión indígena, quizá más fuertes en

¹⁹ STEPAN, 1978; LOWENTHAL, 1975; LOWENTHAL, 1979; ESCOBAR, 1972 y 1975; CABALLERO, 1980; WINDER, 1978.

²⁰ La mejor fuente sobre Andahuaylas es SÁNCHEZ, 1981. La transición a la segunda fase se discute en STEPAN, 1978.

los setenta, son incorporados a través del indigenismo oficial o la nueva distribución de tierras. Aun cuando los movimientos étnicos subsisten —en Chiapas o en el istmo de Tehuantepec— se marginalizan políticamente o, como el caso del COCEI, cuando se elaboraron lazos a la izquierda se reprimen duramente. Pero la mejor evidencia del éxito de este proyecto hegemónico se encuentra justamente en el carácter de la nueva contrahegemonía que surge en los ochenta. Cuauhtémoc Cárdenas, hijo de Lázaro Cárdenas, organiza su Frente Democrático Nacional invocando la misma tradición populista-mestiza que impulsó a la Revolución, esa misma tradición popular elaborada en el centro de México y parcialmente institucionalizada por su padre al fundarse el PRI. Nada de utopías indígenas, ni de organizaciones étnicas: la contrahegemonía surge del mismo PRI, de su ala izquierdista. Hasta el nombre del dirigente representa la mezcla cósmica del México actual: Cuauhtémoc, noble azteca que defendió Tenochtitlan; Cárdenas, mestizo michoacano que institucionalizó el mestizaje como proyecto y práctica política.²¹

“HEMOS VISTO AL ENEMIGO, Y ES NOSOTROS MISMOS”:
LOS INTELECTUALES, LAS CUESTIONES INDÍGENA Y NACIONAL

En su reciente trabajo sobre el ayllu K’ulta, en el altiplano boliviano, Thomas Abercrombie juega con la imagen de las *chullpas* (momias disecadas, que se encuentran en las tumbas precolombinas) y su “domesticación” o “civilización” a través del mito y del ritual, para desarrollar ideas más generales sobre la producción y reproducción de la cultura. En K’ulta, según Abercrombie, los comuneros se pasean ritualmente en el pueblo con llamas y otros símbolos de lo salvaje o de lo natural, aprovechándose de su fuerza y productividad, para después ser exiliados nuevamente del centro civilizado de la comunidad. Abercrombie ve un paralelismo interesante con la celebración del carnaval, ritual de las

²¹ Sobre la COCEI, véase H. CAMPBELL, 1990.

ciudades donde la cultura indígena penetra en el espacio urbano, para ser nuevamente expulsada al terminar la fiesta.

Como los habitantes rurales, que llaman a los muertos y a las fuerzas chullpa como ayuda a la producción, para exiliarlos una vez más, la gente urbana hace lo mismo con el indígena, externalizándolo en el baile como una forma de sacrificio personal, que luego se reprime de nuevo.²²

Me parece que esta misma imagen nos ayuda a aclarar los intentos de hegemonía mestiza en México, Bolivia y Perú durante el siglo XX. En las revoluciones de 1910, 1952 y 1968, los intelectuales y políticos mestizos convocaron al indio, ese "otro salvaje" creado por la conquista y colonización, para incorporar su energía y su productividad al proyecto de "civilización nacional" que tenían a mano. Lo pasearon simbólicamente por el centro del escenario e intentaron exiliarlo después, mediante indigenismos oficiales, organizaciones corporativistas o festivales folklóricos. En México, dado el patrón centralizador y mestizo a través del cual se había construido, étnicamente hablando, el poder político, el exilio ha sido exitoso. Pero en Bolivia y Perú, las chullpas se negaron a regresar a sus tumbas.

Hemos visto que esta diferencia entre México y los Andes empezó a construirse con los mismos procesos de colonización, cuando los estados coloniales organizaron diferencialmente el espacio y el poder. La independencia y la fundación de los estados oligárquicos decimonónicos repitieron, aunque en nuevos contextos y bajo nuevas condiciones, esta distinción. Pero fueron los intentos hegemónicos del siglo XX los que reflejaron mejor estas tendencias tan distintas de organizar lo indígena.

Al distinguir tan dramáticamente entre México y los Andes, sin embargo, terminamos por minimizar las diferencias entre los casos andinos. A cierto nivel esto nos permite apuntar similitudes importantes: las revoluciones mestizas fallaron porque no lograron "domesticar" lo indígena. Pero

²² ABERCROMBIE, 1991, p. 120. Traducción de la autora.

a otro nivel, los dos casos no son homogéneos. Si comparamos a Bolivia con Perú, llegamos a comprender que la revolución del 52, aun con sus faltas, defectos y fracasos, dejó un legado intelectual que los bolivianos han sabido aprovechar mejor que los peruanos el proceso del 68.

En Bolivia el catarismo, proyecto contrahegemónico popular, parte de una crítica del 52, pero una crítica con elementos positivos. No se desecha el elemento de alianza multiétnica como base de la consolidación nacional, sino que más bien se reorganiza. Lo indígena no es ya lo chullpa que se exilia, sino el elemento mayoritario, alrededor del cual se organizará el nuevo proyecto hegemónico. En vez de partir de una alianza clasista alrededor de lo mestizo, se parte de una alianza étnica indígena que incorpora lo clasista. Así, el catarismo incorpora lo positivo del 52 y rechaza lo racista.

En Perú, parecería que los movimientos contrahegemónicos actuales han rechazado lo bueno del 68 y conservado lo peor. Sendero Luminoso, que surgió de una crítica al proceso de los setenta, ha demostrado repetidamente su intención de destruir toda organización popular impulsada durante esos años. También la izquierda no senderista ha demostrado una falta de capacidad para incorporar o canalizar la vasta energía popular desencadenada por el proceso del 68. En cambio, lo que se mantiene del periodo de la revolución militar parece ser el autoritarismo y la organización jerárquica y cupular, reproducida no sólo en Sendero Luminoso, sino también en muchos otros partidos de izquierda. Mientras tanto, el ejército y los partidos conservadores, inmersos en la represión de la guerra civil, han contribuido a la fragmentación étnica entre costa y sierra, en parte como justificación a la represión sangrienta y cruel que se ha desencadenado contra la población rural y migrante.²³

Así, lo mestizo se construye en forma distinta en Perú y Bolivia, a pesar de no ser dominante en ninguno de los dos. En Bolivia representa una promesa de unidad e integración,

²³ Sobre la situación actual en Perú, véanse *Special Number on Peru*, 1990; FLORES, 1988; DEGREGORI, 1986; MANRIQUE, 1989; KIRK, 1991, y POOLE y RÉNIQUE, s.f.

que aunque falsa, puede reconstruirse desde lo indígena en forma más positiva. En Perú, lo mestizo sigue siendo racista y dominador —en el ejército, en los partidos políticos de izquierda, en Sendero Luminoso. La promesa de unidad e integración llega a tener, a finales de los ochenta, dos caras igualmente insoportables: la destrucción autoritaria y sanguinaria de la guerra senderista o el racismo íntegramente colonial de Mario Vargas Llosa.

Pero el problema más profundo que surge de una comparación entre los Andes y México es que tendemos a minimizar las similitudes. Así, lo mestizo ha sido dominante en México y no en los Andes; y por supuesto, lo indígena tiene una presencia más central en los Andes que en México.

Pero vale la pena recordar que las categorías mismas de indio y mestizo son creaciones de la conquista y del proceso colonialista que afectó a ambos lugares. Desde entonces, lo mestizo y lo indígena han sido construidos históricamente, en interrelación y conflicto mutuos, en ambas partes. En este contexto, un proyecto nacional que parte de lo mestizo, de la incorporación de lo indígena a algo distinto, sigue teniendo raíces coloniales. Y esa incorporación a la fuerza, sea a través de la violencia política o cultural, la fragmentación o el exilio étnicos, reproduce y recrea autoritarismos con bases neocoloniales.

El caso mexicano nos ayuda a comprender los costos de la incorporación. En términos muy generales, el Estado posrevolucionario se construyó sobre un contrato implícito, en donde el autoritarismo del mestizaje político se sufría a cambio de la redistribución social y económica, a cambio de un desarrollismo indigenista. Durante la década de 1980, sin embargo, el resquebrajamiento del Estado revolucionario, la privatización del sector estatal y la apertura total de México al mercado estadounidense han terminado por olvidar los principios de redistribución y nacionalismo económicos, desarrollismo e indigenismo, que definían el contrato original. Lo que sí se ha presentado, y con creces, es el racismo y el autoritarismo a secas.

El derrumbe de las promesas occidentales del desarrollismo ha sido general en América Latina durante la década de

los ochenta. El retorno a la democracia que tanto entusiasmó a los pueblos latinoamericanos ha resultado tener pies de barro; los militares siguieron impunes; la pobreza y el hambre se generalizaron; el mercado no trajo prosperidad; los recursos naturales y los bosques se arruinaron mientras las ciudades se contaminaron; los indios siguieron siendo las víctimas predilectas de la represión y del progreso. Al parecer, en Latinoamérica se tienen ya todos los problemas del desarrollo, sin tener sus beneficios.

No en balde, por lo tanto, en todas partes, incluyendo México, los movimientos indígenas nos ofrecen una perspectiva nueva sobre la cuestión nacional en todas sus partes. En plena revolución nicaragüense, por ejemplo, los pueblos indígenas de la costa atlántica exigieron y consiguieron autonomía política y lingüística. ¿Sería posible que la democracia dejara de ser centralizadora para ser descentralizadora y respetuosa de las autonomías y diferencias culturales? Frente a siglos de colonización violenta, los pueblos amazónicos han luchado encarnizadamente para preservar sus recursos naturales y sus tierras. ¿Podría ser que el desarrollo dejara de ser contaminador e irrespetuoso de los recursos naturales, para garantizar a los seres humanos una vida en armonía con la naturaleza? En Guatemala, durante las décadas de 1970 y 1980, las organizaciones guerrilleras lograron comprender que no podrían crecer sin tomar en serio a la cuestión indígena. ¿Podría ser que en el futuro, el principio de organización política llegara a ser la coalición en lugar del partido de vanguardia?²⁴

Como nos ha demostrado la experiencia de la última década —y de los últimos 500 años— las lecciones étnicas y políticas se aprenden sólo a través del sufrimiento y de la sangre. También en Perú empieza a esbozarse una alternativa nueva a la violencia, a la sangre y a la guerra de los ochenta. Aunque en varias de sus formas, ésta tiende a recrear el dualismo étnico del pasado, el concepto de la utopía andina

²⁴ Sobre Nicaragua, véase DISKIN, 1991. Sobre la situación amazónica, véanse HENDRICKS, 1991 y BARRE, 1983. Sobre Guatemala, SMITH, 1990.

—especialmente en la elaboración de Alberto Flores Galindo— comienza a rehacer la historia de Perú.

Partiendo de lo indígena, de la utopía andina históricamente creada y reproducida por intelectuales mestizos e indios, cuya promesa incluyó a veces también a criollos, Flores Galindo nos desafía a imaginar el equivalente del proyecto katarista para Perú.²⁵ Sería un proyecto tupaqamarista: construir lo nacional-popular desde lo indígena. En este proyecto para el futuro, sería lo criollo y lo mestizo —el autoritarismo y el racismo de los últimos 500 años— la chullpa que se pasaría por el escenario sólo para ser exiliada después.

Sin reconstruir dualismos falsos ni idealizar lo indígena, vale la pena contemplar las alternativas culturales, ideológicas y de organización que nos ofrecen estos movimientos indígenas contemporáneos. Ya no como chullpas, sino como principios hegemónicos. Quinientos años de hegemonía en manos del “otro” europeo deben bastar a cualquiera.

REFERENCIAS

ABERCROMBIE, Thomas

- 1991 “To be Indian, to Be Bolivian: ‘Ethnic’ and ‘National’ Discourses of Identity”, en URBAN y SHERZER, pp. 95-130.

ABERCROMBIE, Thomas y Mary DILLON

- 1988 “The Destroying Christ: An Aymara Myth of Conquest”, en HILL, pp. 50-77.

ALBERTI, Giorgio y Rodrigo SÁNCHEZ

- 1974 *Poder y conflicto social en el valle del Mantaro*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

ALBÓ, Xavier

- 1987 “From MNRistas to Kataristas to Katari”, en STERN (comp.), pp. 379-419.

²⁵ FLORES, 1986.

ARIZPE, Lourdes

- 1973 *Parentesco y economía en una sociedad nahua: Nican Pehua Zacaptipan*. México: Instituto Nacional Indigenista-Secretaría de Educación Pública.

BARRE, Marie-Chantal

- 1983 *Ideologías indigenistas y movimientos indios*. México: Siglo Veintiuno Editores.

BARTRA, Roger

- 1974 *Estructura agraria y clases sociales en México*. México: Ediciones Era.
- 1982 *Campesinado y poder político en México*. México: Ediciones Era.

BLOCH, Maurice y Jonathan PARRY (comps.)

- 1982 *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge: Cambridge University Press.

BONFIL, Guillermo

- 1987 "Los pueblos indios, sus culturas y las políticas culturales", en GARCÍA CANCLINI.

BONILLA, Heraclio (coord.)

- 1991 *Los Andes en la encrucijada. Indios, comunidades y Estado en el siglo XIX*. Quito: Ediciones Libri Mundi-FLACSO, Sede Ecuador.

BONILLA, Heraclio y Karen SPALDING (comps.)

- 1972 *La independencia en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

BOURRICAUD, François

- 1970 *Power and Society in Contemporary Peru*. Traducción de Paul Stevenson. Nueva York: Praeger.

BRADING, David A.

- 1971 *Miners and Merchants in Bourbon Mexico, 1763-1810*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1978 *Haciendas and Ranchos in the Mexican Bajío: León, 1680-1860*. Cambridge: Cambridge University Press.

BURGA, Manuel

- 1988 *Nacimiento de una utopía: muerte y resurrección de los incas*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

CABALLERO, José María

- 1980 *La economía agraria de la sierra peruana en los albores de la reforma agraria*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

CABALLERO M., Víctor

- 1981 *Imperialismo y campesinado en la sierra central*. Huancayo: Instituto de Estudios Andinos.

CADENA, Marisol de la

- 1991 “ ‘Las mujeres son más indias’: etnicidad y género en una comunidad del Cusco”, en *Revista Andina*.

CAMPBELL, Howard

- 1990 “Gender, Ethnicity and Class in an Isthmus Zapotec Political Movement”. Tesis de doctorado. Madison-Wisconsin: University of Wisconsin.

CAMPBELL, Leon

- 1987 “Ideology and Factionalism during the Great Rebellion, 1780-1782”, en STERN (comp.), pp. 110-139.

CANCIAN, Frank

- 1965 *Economics and Prestige in a Maya Community*. Stanford: Stanford University Press.

CARMAGNANI, Marcello

- 1988 *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca*. México: Fondo de Cultura Económica.

CONTRERAS, Jesús (comp.)

- 1988 *La cara india, la cruz del 92: identidad étnica y movimientos indios*. Madrid: Editorial Revolución.

CÓRDOVA, Arnaldo

- 1974 *La política de masas del cardenismo*. México: Ediciones Era.

COTLER, Julio

- 1978 *Clases, estado y nación en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

CRESPO, Horacio (coord.)

- 1984 *Morelos: cinco siglos de historia regional*. México: Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México-Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

CHANCE, John K. y William B. TAYLOR

- 1985 "Cofradías and Cargos: An Historical Perspective on the Mesoamerican Civil-Religious Hierarchy", en *American Ethnologist*, XII:1 (feb.), pp. 1-26.

DANDLER, Jorge

- 1969 *El sindicalismo campesino en Bolivia: los cambios estructurales en Ucuireña*. México: Instituto Indigenista Interamericano.

DEGREGORI, Carlos Iván

- 1986 *Sendero Luminoso: I. Los hondos y mortales desencuentros. II. Lucha armada y utopía autoritaria*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

DEMELAS, Marie-Danile

- 1981 "Darwinismo a la criolla: el darwinismo social en Bolivia, 1880-1910", en *Historia Boliviana*, 1:2.

DISKIN, Martin

- 1991 "Ethnic Discourse and the Challenge to Anthropology: The Nicaraguan Case", en URBAN y SHERZER, pp. 156-180.

ESCOBAR, Alberto (comp.)

- 1972 *El reto del multilingüismo en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- 1975 *¿Perú, país bilingüe?* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

ESTEVA, Gustavo

- 1980 *Batalla en el México rural*. México: Siglo Veintiuno Editores.

FARRISS, Nancy M.

- 1984 *Maya Society under Colonial Rule: The Collective Enterprise of Survival*. Princeton: Princeton University Press.

FLORES GALINDO, Alberto

- 1986 *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*. La Habana: Casa de las Américas.
- 1988 *Tiempo de plagas*. Lima: Ediciones El Caballo Rojo.

FRIEDLANDER, Judith

- 1975 *Being Indian in Hueyapan: A Study of Forced Identity in Contemporary Mexico*. Nueva York: St. Martin's Press.

FUENZALIDA, Fernando *et al.*

- 1970 *El indio y el poder en el Perú rural*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

GARCÍA, Bernardo

- 1987 *Los pueblos de la sierra: el poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*. México: El Colegio de México.

GARCÍA CANCLINI, Néstor (comp.)

- 1987 *Políticas culturales en América Latina*. México: Grijalbo.

GARCÍA DE LEÓN, Antonio

- 1985 *Resistencia y utopía*. 2 vols. México: Ediciones Era.

GILLY, Adolfo

- 1971 *La revolución interrumpida: México, 1910-1920: una guerra campesina por la tierra y el poder*. México: Ediciones El Caballito.

GRAHAM, Richard (comp.)

- 1990 *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*. Austin: University of Texas Press.

GUARDINO, Peter

- 1991 "Peasants, Politics, and State Formation in Nineteenth Century Mexico: Guerrero, 1820-1855". Tesis de doctorado. Chicago: University of Chicago.

HAMNETT, Brian R.

- 1982 "Royalist Counterinsurgency and the Continuity of Rebellion: Guanajuato and Michoacan, 1813-1820", en *The Hispanic American Historical Review*, LXII:1 (feb.), pp. 19-48.

- 1985 *Roots of Insurgency: Mexican Regions, 1750-1824*. Cambridge: Cambridge University Press.

HARRIS, Olivia

- 1978 "Complementarity and Conflict: An Andean View of Women and Men", en LAFONTAINE, pp. 21-40.

- 1978a "El parentesco y la economía vertical en el ayllu Laymi", en *Avances*.

- 1982 "The Dead and the Devils among the Bolivian Laymi", en BLOCH y PARRY, pp. 45-73.
- HART, John M.
1988 "The 1840s Southwestern Mexico Peasants' War: Conflict in a Transitional Society", en KATZ, pp. 249-268.
- HENDRICKS, Janet
1991 "Symbolic Counterhegemony among the Ecuadorian Shuar", en URBAN y SHERZER, pp. 53-71.
- HILL, Jane H.
1991 "In Neca Gobierno de Puebla: Mexicano Penetrations of the Mexican State", en URBAN y SHERZER, pp. 72-94.
- HILL, Jonathan D. (comp.)
1988 *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana, Illinois: University of Illinois Press.
- HU-DEHART, Evelyn
1988 "Peasant Rebellion in the Northwest: The Yaqui Indians of Sonora, 1740-1976", en KATZ, pp. 141-175.
- IZKO, Javier
1991 "Fronteras étnicas en litigio. Los ayllus de Sakaka y Kirkyawi (Bolivia), siglos XVI-XX", en BONILLA, pp. 63-132.
- KATZ, Friedrich
1988 "Rural Uprisings in Preconquest and Colonial Mexico", en KATZ (comp.), pp. 65-94.
- KATZ, Friedrich (comp.)
1988 *Riot, Rebellion and Revolution: Rural Social Conflict in Mexico*. Princeton: Princeton University Press.
- KEITH, Robert G. *et al.*
1970 *La hacienda, la comunidad y el campesino en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- KIRK, Robin
1991 *The Decade of Chaqwa: Peru's Internal Refugees*. Washington: Committee for Refugees.

KNIGHT, Alan

- 1986 *The Mexican Revolution*. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1990 "Racism, Revolution, and *Indigenismo*: Mexico, 1910-1940", en GRAHAM, pp. 73-113.

KOHL, James V.

- 1982 "The Cliza and Ucurea War: Syndical Violence and National Revolution in Bolivia", en *The Hispanic American Historical Review*, LXII:4 (nov.), pp. 607-628.

LAFONTAINE, J.S.

- 1978 *Sex and Age as Principles of Social Differentiation*. Londres: Academic Press.

LANGER, Erick

- 1989 *Economic Change and Rural Resistance in Southern Bolivia, 1880-1930*. Stanford: Stanford University Press.
- 1990 "Rituals of Rebellion: The Chayanta Revolt of 1927", en *Ethnohistory*, XXXVII:3, pp. 227-253.
- 1991 "Persistencia y cambio en comunidades indígenas del sur boliviano en el siglo XIX", en BONILLA, pp. 133-168.

LARSON, Brooke

- 1988 *Colonialism and Agrarian Transformation in Bolivia: Cochabamba, 1550-1900*. Princeton: Princeton University Press.

LONG, Norman y Bryan R. ROBERTS (comps.)

- 1978 *Peasant Cooperation and Capitalist Expansion in Central Peru*. Austin: University of Texas Press.

LOWENTHAL, Abraham F. (comp.)

- 1975 *The Peruvian Experiment*. Princeton: Princeton University Press.
- 1978 *The Peruvian Experiment Reconsidered*. Princeton: Princeton University Press.

MALLON, Florencia E.

- 1978 "Microeconomía y campesinado: hacienda, comunidad y coyunturas económicas en el valle de Yanamarca", en *Análisis*, 4 (ene.-abr.), pp. 39-51.
- 1983 *The Defense of Community in Peru's Central Highlands*:

- Peasant Struggle and Capitalist Transition, 1860-1940*. Princeton: Princeton University Press.
- 1988 "Peasants and State Formation in Nineteenth-Century Mexico: Morelos, 1848-1858", en *Political Power and Social Theory*, VII, pp. 1-54.
- s.f. "Peasants and the Making of Nation-States: Mexico and Peru in the Nineteenth Century" (manuscrito).
- MALLOY, James
- 1970 *Bolivia: The Uncompleted Revolution*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- MANRIQUE, Nelson
- 1989 "La década de la violencia", en *Márgenes*, 5 y 6, pp. 137-182.
- MARIÁTEGUI, José Carlos
- 1978 *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Editorial Amauta.
- MATOS MAR, José *et al.*
- 1969 *Dominación y cambios en el Perú rural*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- MÖRNER, Magnüs y Efraín TRELLES
- 1987 "A Test of Causal Interpretations of the Tupac Amaru Rebellion", en STERN (comp.), pp. 94-109.
- NASH, June
- 1979 *We Eat the Mines and the Mines Eat Us. Dependency and Exploitation in Bolivian Tin Mines*. Nueva York: Columbia University Press.
- NUTINI, Hugo
- 1984 *Ritual Kinship: Ideological and Structural Integration of the Compadrazgo System in Rural Tlaxcala*. Princeton: Princeton University Press.
- 1988 *Todos Santos in Rural Tlaxcala*. Princeton: Princeton University Press.
- NUTINI, Hugo y Betty BELL
- 1980 *Ritual Kinship: The Structure and Historical Development of the Compadrazgo System in Rural Tlaxcala*. Princeton: Princeton University Press.

NUTINI, Hugo y Barry L. ISAAC

- 1974 *Los pueblos de habla náhuatl de la región de Tlaxcala y Puebla*. México: Instituto Nacional Indigenista-Secretaría de Educación Pública.

O'PHELAN GODOY, Scarlett

- 1979 "La rebelión de Túpac Amaru: organización interna, dirigencia y alianzas", en *Histórica*, III:2, pp. 89-121.
- 1985 *Rebellions and Revolts in Eighteenth Century Peru and Upper Peru*. Colonia: Böhlau Verlag.

PARE, Luisa

- 1977 *El proletariado agrícola en México: ¿campesinos sin tierra o proletarios agrícolas?* México: Siglo Veintiuno Editores.
- 1977a "Inter-ethnic and Class Relations (Sierra Norte region, State of Puebla)", en *Race and Class*, pp. 377-420.

PEÑA, Guillermo de la

- 1980 *Herederos de promesas: agricultura, política y ritual en los Altos de Morelos*. México: Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia. «Ediciones de La Casa Chata».

PLATT, Tristan

- 1982 *Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el norte de Potosí*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- 1984 "Liberalism and Ethnocide in the Southern Andes", en *History Workshop Journal*, 17.
- 1987 "The Andean Experience of Bolivian Liberalism, 1825-1900: Roots of Rebellion in 19th-Century Chayanta (Potosí)", en STERN (comp.), pp. 280-323.

POOLE, Deborah y Gerardo RÉNIQUE

- s.f. "The Chroniclers of Peru: U.S. Scholars and their 'Shining Path' of Peasant Rebellion" (manuscrito).

Race and Class

- 1977 *Race and Class in Pos-Colonial Society. A Study of Ethnic Group Relations in the English-Speaking Caribbean, Bolivia, Chile and Mexico*. París: United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization.

- RASNAKE, Roger
- 1988 "Images of Resistance to Colonial Domination", en HILL, pp. 136-156.
- 1988a *Domination and Cultural Resistance: Authority and Power among an Andean People*. Durham, North Carolina: Duke University Press.
- REDCLIFT, Michael
- 1980 "Agrarian Populism in Mexico-The 'Via Campesina'", en *Journal of Peasant Studies*, 7 (jul.), pp. 492-502.
- REINA, Leticia
- 1980 *Las rebeliones campesinas en México (1819-1906)*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia
- 1987 *Oppressed but not Defeated: Peasant Struggles among the Aymara and the Qhechwa in Bolivia, 1900-1980*. Ginebra: UNRISD.
- RODRÍGUEZ OSTRIA, Gustavo
- 1991 "Entre reformas y contrarreformas: las comunidades indígenas en el valle Bajo cochabambino (1825-1900)", en BONILLA, pp. 277-334.
- 1991a *El socavón y el sindicato. Ensayos históricos sobre los trabajadores mineros, siglos XIX-XX*. La Paz: ILDIS.
- RUS, Jan y Robert WASSERSTROM
- 1980 "Civil-Religious Hierarchies in Central Chiapas: a Critical Perspective", en *American Ethnologist*, VII:3 (ago.), pp. 466-478.
- SÁNCHEZ, Rodrigo
- 1981 *Toma de tierras y conciencia política campesina. Las lecciones de Andahuaylas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- SILVERBLATT, Irene
- 1987 *Moon, Sun, and Witches: Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru*. Princeton: Princeton University Press.
- SMITH, Carol A. (comp.)
- 1990 *Guatemalan Indians and the State, 1540 to 1988*. Austin: University of Texas Press.

SPALDING, Karen

- 1984 *Huarochiri: An Andean Society under Inca and Spanish Rule*. Stanford: Stanford University Press.

Special Number on Peru

- 1990 *Special Number on Peru*. Nueva York: North American Congress on Latin America (NACLA).

SPICER, Edward

- 1980 *The Yaquis: A Cultural History*. Tucson: University of Arizona Press.

STEPAN, Alfred

- 1978 *The State and Society: Peru in Comparative Perspective*. Princeton: Princeton University Press.

STERN, Steve J.

- 1982 *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest: Huamanga to 1640*. Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press.

- 1987 "Introduction to Part I", en STERN, pp. 29-33.

STERN, Steve J. (comp.)

- 1987 *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*. Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press.

SULLIVAN, Paul

- 1989 *Unfinished Conversations: Mayas and Foreigners between Two Wars*. Nueva York: Alfred A. Knopf.

TAYLOR, William B.

- 1979 *Drinking, Homicide, and Rebellion in Colonial Mexican Villages*. Stanford: Stanford University Press.

- 1988 "Banditry and Insurrection: Rural Unrest in Central Jalisco, 1790-1816", en KATZ, pp. 205-246.

TUTINO, John

- 1986 *From Insurrection to Revolution in Mexico: Social Bases of Agrarian Violence, 1750-1940*. Princeton: Princeton University Press.

URBAN, Greg y Joel SHERZER (comps.)

- 1991 *Nation-States and Indians in Latin America*. Austin: University of Texas Press.

VAN YOUNG, Eric

- 1988 "Moving Toward Revolt: Agrarian Origins of the Hidalgo Rebellion in the Guadalajara Region", en KATZ, pp. 176-204.

VILLORO, Luis

- 1979 *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: Centro de Investigaciones Superiores en Antropología Social. «Ediciones de La Casa Chata».

WARMAN, Arturo

- 1976 ... *Y venimos a contradecir. Los campesinos de Morelos y el Estado nacional*. México: Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia «Ediciones de La Casa Chata».
- 1980 *Ensayos sobre el campesinado en México*. México: Editorial Nueva Imagen.

WASSERSTROM, Robert

- 1983 *Class and Society in Central Chiapas*. Berkeley: University of California Press.

WINDER, David

- 1978 "The Impact of Comunidad on Local Development in the Mantaro Valley", en LONG y ROBERTS, pp. 209-240.

WOMACK, John Jr.

- 1968 *Zapata and the Mexican Revolution*. Nueva York: Random House.

ZAVALETA MERCADO, Reé

- 1986 *Lo nacional-popular en Bolivia*. México: Siglo Veintiuno Editores.