

MARIÁTEGUI COMO INSPIRACIÓN FRENTE A LOS DESAFÍOS DE AMÉRICA LATINA EN EL SIGLO XXI: ACTUALIDAD DEL PLANTEO MARIATEGUISTA SOBRE EL PROBLEMA DEL INDIO

Carmen Susana Tornquist

Universidad do Estado de Santa Catarina

Casa de América Latina –SC, Brasil

En esta ponencia, intentaré argumentar sobre la actualidad del “problema del indio” presentado por Mariátegui a inicios del siglo XX, teniendo como eje el Brasil. Considero, más allá de las obvias diferencias entre el contexto histórico y nacional que nos separa, que el tema analizado en 1928 en los *Siete Ensayos* está profundamente involucrado con su tesis “El problema de las razas”, presentada en la Conferencia Comunista de 1929, y en la revista *Amauta*, por el lugar que ocupó el indigenismo en ese período. En los años de apogeo de la producción de Mariátegui, la temática indígena fue el principal planteamiento alrededor del cual Mariátegui puso “lo mejor de su sangre”, como señala Antonio Melis:

Sin embargo, lo que caracteriza sus últimos años de su elaboración son justamente el compromiso con la cuestión indígena. A partir de septiembre de 1924, en las páginas de la revista *Mundial*, lleva una sección titulada *Peruanicemos el Perú*. Los escritos que en ella aparecen señalan los inicios de una reflexión orgánica sobre la realidad nacional, que confluirá en gran parte en su obra mayor. Las contribuciones al problema indígena son re-propuestas a menudo también en la revista *Amauta*, la cual, desde el primer número, aparecido en septiembre de 1926, se presenta además como un momento de síntesis de la batalla indigenista (Melis, 1998:238)

Las reflexiones que se suceden están ancladas en el movimiento indígena protagonizado por indígenas de la etnia *Mbya-Guarani*, en el litoral de Santa Catarina, en Brasil. A pesar de correr el riesgo de generalizar una situación que es muy particular teniendo en cuenta las heterogeneidades que forman lo que llamamos “pueblos indígenas en Brasil”, pienso que sirven como punto de partida para pensar la realidad de todo el país, en sus lineamientos generales. No quiero desconsiderar las diferencias culturales, cosmológicas y sociales entre los pueblos indígenas de las tierras bajas sudamericanas, sino remarcar que esas están sometidas a un mismo sistema económico, en el cual el Estado ocupa un lugar clave en la expansión del capital, garantizando la acumulación de los sectores dominantes del capitalismo dependiente que caracteriza las naciones latino americanas.

Así, caracterizaré brevemente los *Mbya Guarani* para argumentar que, a pesar de notables diferencias entre los pueblos indígenas considerados por Mariátegui en los años de 1920 y los pueblos indígenas de Brasil, en inicios de siglo XXI, hay varios puntos en común, entre los cuales la intrínseca relación entre su modo de vivir (el Tekoh) y el territorio o la tierra (el Tekoha). Utilizo la categoría territorio para nombrar las tierras indígenas, desde el entendimiento de que la tierra contiene otros recursos naturales y está revestida de significados. Utilizaré como sinónimos las dos categorías, pues cuando Mariátegui planteó el tema en los Siete Ensayos, ya tenía en cuenta la dimensión simbólica involucrada en el término tierra.

Diferentemente del caso del Perú, desde los años de 1928 hasta hoy la población indígena en Brasil es minoritaria. Su historia está fuertemente marcada por el *otrocidio*, como dice Galeano, que más allá del genocidio, se expresó en las políticas integracionistas y asimilacionistas que formaran parte de las políticas de Estado destinadas a mitigar la presencia indígena en el país. Este proceso ocurrió en el siglo XX, a través del indigenismo estatal, a través de un sector administrativo específico destinado a “pacificar” dos indígenas – el SPILTN o SPI (*Serviço de Proteção ao Índio e de localização dos Trabalhadores Nacionais*), creado en 1910, que paso a denominar FUNAI (*Fundação Nacional de Apoio ao Índio*) en 1967. El indigenismo surgió como política del estado en la Revolución Mexicana y se extendió por todo el continente alejándose de sus orígenes (en particular de su relación con la reforma agraria), pero manteniendo el cariz evolucionista y el reto de “mestizaje”, que denominamos integracionismo o asimilación.

La trayectoria del indigenismo estatal en Brasil es muy larga, llena de episodios siniestros, denunciados en informes referentes al periodo militar. Por eso, sin tratar de manera liviana ese tema, aquí, quiero remarcar que el indigenismo estatal de Brasil está imbricado con la modificación del régimen de la tierras - típico de los gobiernos demo-burgueses, y, al mismo tiempo, señalar el nombre que expresa bien el interés por las áreas indígenas como manera de toma de tierras y, de par a eso, promover la integración de sus miembros en tanto que trabajadores en los marcos del estado nacional.

Utilizo el término indigenismo estatal para indicar las políticas estatales en el ámbito de los regímenes demo burgueses, en busca de integración en proyectos nacionales, e indigenismo para remarcar los sujetos que actúan junto a los indígenas en sus movimientos organizados o comunidades, de manera general, con el reto de garantizar la mejora de sus condiciones de vida (Báez-Jorge, 2002) Utilizo el término movimiento indígena para indicar las organizaciones indígenas, como consejos y

entidades cuyos miembros son indígenas, independiente de su reconocimiento oficial. De esa manera, pretendo aislar los grupos y ONGs que actúan junto a los indígenas, y que se mezclan (y, a veces, se confunden) con los movimientos sociales, en una relación compleja y no exenta de críticas, las cuales no podré hacer en ese artículo.

Después de la invasión del territorio por los conquistadores, que fue, tal cual en Perú, una *tremenda carnicería*, como lo dice Mariátegui, ocurrió un largo periodo de *despoblación*, tras los procesos de colonización y “pacificación” que enmarcaran en particular las políticas del Estado a lo largo del siglo XX.

En ese largo proceso, es relevante el análisis de Mariátegui sobre cómo los regímenes republicanos golpearon a las poblaciones indígenas, golpeo directamente relacionado con la apropiación de las tierras indígenas:

La república ha significado para los indígenas la ascensión de una nueva clase dominante que se ha apropiado sistemáticamente de sus tierras. En una raza de costumbre y alma agrarias, como la raza indígena, este despojo ha constituido una causa de disolución material y moral(Mariátegui, 2007: [1928])

A lo largo del siglo XX e inicio del XXI ocurrió un cierto viraje en la manera de concebir las poblaciones indígenas en el ámbito formal y, en alguna medida, en la vida social cotidiana. Desde los años más recientes, pudimos enumerar los movimientos ecológicos críticos del crecimiento del capital sin límites, por lo menos desde el Club de Roma, hasta la Eco 92, los movimientos alter mundialistas alrededor de las Cumbres de la OMC, de Davos, de las Conferencias del Cambio Climático, etc. El “indígena” aparece como un sujeto político, simbolizando la posibilidad de un “otro mundo posible”, involucrado con ideales de preservación de los recursos naturales y de la biodiversidad Estos procesos políticos llevarán a una suerte de “matrimonio conveniente” entre ecología y poblaciones indígenas, aunque sus raíces remonten a la década de 1940, cuando los indigenistas empiezan a articularse en Latinoamérica echando las semillas de las actuales declaraciones y acuerdos internacionales sobre los pueblos tribales. En ese entonces, destacaban los rasgos campesinos de los pueblos andinos, cuyos indígenas eran agricultores. Esta característica, sin embargo, no servía para todas las regiones: los pueblos de las tierras bajas y llanos de la cuenca amazónica tenían otros rasgos, derivados de economías nómades, recolectores y cazadores/pescadores (Gros, 2013), aunque los cientos de años de colonialidad haya cambiado muchas cosas. No nos vamos a detener en este tema, pero recordemos que Mariátegui convivió con los inicios de la constitución del indigenismo, relacionado con la Revolución Mexicana, pero aclimatadas y

resignificadas por peruanos como Gonzales Prada, Dora y Pedro Zullen, Luis Valcárcel, entre otros. En ese sentido, Mariátegui representa una de las más intrigantes versiones del indigenismo, resultado de su interlocución con indigenistas de su tiempo, con los indígenas y con el marxismo. De ese dialogo logró alzar, sino las bases de un indigenismo autónomo, por lo menos, la proposición de un socialismo con bases indígenas.

Do ponto de vista socialista estudamos e definimos o problema do índio, começamos por declarar absolutamente superados os pontos de vista humanitários ou filantrópicos, nos quais, como um prolongamento da *batalha apostólica do padre de Las Casas* se apoiava a *antiga campanha pró-indígena*. Nosso primeiro esforço tende a estabelecer seu caráter de problema fundamentalmente econômico (...) *não nos contentamos em reivindicar o direito à educação, à cultura, ao progresso, ao amor e ao céu. Começamos por reivindicar, categoricamente, seu direito à terra*. Esta reivindicação perfeitamente materialista deveria bastar para que não nos confundissem com os herdeiros ou repetidores do verbo evangélico do grande frade espanhol, a quem, no entanto, tanto materialismo não nos impede de admirar e estimar fervorosamente. (Mariátegui, 2010: 67[1928])

Indígenas en Brasil

En el Brasil actual, según el censo oficial del estado brasileño, de 2010, los indígenas corresponden a 0,47 % de la población total del país. Esta población se distribuye entre rural y urbana, siendo cada vez más visible lo que podemos llamar de presencia indígena en las ciudades – incluso las grandes metrópolis como San Pablo e Rio de Janeiro. Es interesante subrayar que, en los últimos años, la presencia indígena en las grandes ciudades viene adquiriendo visibilidad, bajo el signo de conflictos de distintas dimensiones, entre las cuales las que involucran la dimensión territorial. Por ejemplo, en San Pablo, entre 2016 y 2017, ocurrieran conflictos alrededor de la disminución del Parque de Jaraguá, donde vive una comunidad guaraní, tras la represión contra las personas de diferentes etnias que vivían en el *Museo del Indio*, en Rio de Janeiro, por la ocasión de los preparativos de Mundial, en el año de 2014. No voy a profundizar la cuestión sobre estos dos eventos aquí, sino recurrir a ellos como manera de enmarcar la importancia que estos dos casos tienen en relación con un fenómeno importante de recreación de los pueblos indígenas brasileños como sujetos políticos – lo que les garantiza esa visibilidad, aunque demográficamente sean minoritarios respecto la población total – proceso que tiene que ver con una serie de alianzas políticas y con la emergencia de nuevos contextos que recolocaran el “problema del indio” en el centro de los debates políticos de escala nacional y regional.

En los mapas producidos por la agencia indigenista estatal (Funai) y otras instituciones indigenistas, como el ISA (Instituto Socioambiental) o el CIMI (*Conselho Indigenista Missionário*, referido a la Iglesia Católica) podemos percibir, al revés, que la mayoría de las poblaciones indígenas están viviendo en áreas indígenas en el interior del país, sobre todo en la Amazonia – la región donde hay más tierras indígenas reconocidas o formalizadas – y otras provincias del norte y centro oeste del país. Mi inserción con el tema indígena se da en una provincia del Sur, cerca de Uruguay, donde hay pocas áreas indígenas, situadas en áreas aparentemente discontinuas. Es cierto que – como en otras partes- las estadísticas no corresponden a la totalidad de los individuos que pudieran ser considerados indígenas, pero, así como Mariátegui recurrió a los censos de su época, vamos a considerar estos datos como puntos de referencia. La población auto declarada indígena es, según el IBGE, de 896.917 personas, correspondiendo a 0,47 % de la población total. Es importante subrayar que en el censo de 2010 se consideró la auto declaración de los individuos respecto su etnia/ “color”, y, todavía así se observa el proceso de la emergencia étnica, o de la etnogénesis, proceso similar a lo que pasa con los negros o afrodescendientes. Se trata de individuos en larga medida articulados con sus comunidades y redes de parentesco, formando 255 pueblos distintos, hablantes de 154 lenguas. Según datos actuales, estos ocupan cerca de 13% del total del territorio del país, que es de 8.514.215 km². Los territorios indígenas reconocidos legalmente son actualmente 718, pero solo un poco más de la mitad están en una etapa en tesis definitiva del *proceso demarcatorio*, lo que corresponde a la denominación formal de Tierra Indígena (TI) - homologada¹. La homologación y registro de la Tierra Indígena significa, en la práctica, que sus miembros tienen la posibilidad de reproducción de la vida y de la cultura – una de las causas probables del incremento demográfico. Los procesos de reconocimiento en los últimos años están involucrados en conflictos más o menos violentos, a depender del valor de la tierra en donde se sitúan. Como veremos después, las condiciones de vida de los indígenas brasileños son todavía precarias, lo que los mantienen con gran grado de dependencia de las políticas estatales, vía acciones filantrópicas y “proyectos” sociales de diferente cariz, en los cuales se destaca la presencia de ONGs.

La población indígena aumentó 205% entre los años de 1991 y 2010, lo que permite hablar de un proceso de etnogénesis, relacionado a diversos factores, entre

¹ El proceso demarcador de las tierras en Brasil envuelve una serie de etapas (identificación, delimitación, demarcación, homologación y registro); La realización de un laudo antropológico que determine la tradicionalidad del uso del territorio reclamado por los indígenas debe ocurrir después de la delimitación, siendo un periodo que suele ser conflictivo pues incluye cuestionamientos jurídicos relativos a los títulos de propiedad.

ellos el reconocimiento oficial, desde la Constitución de 1988, que permitió una serie de políticas en el ámbito de los derechos sociales. Conviene subrayar este aspecto, pues es notable, entre indigenistas y antropólogos, una idealización del Estado nacional, muy lejana de la comprensión de Mariátegui sobre los límites del estado demo-burgués en América Latina.

Los Mbya Guaraní del Sur de Brasil

Como ya dicho anteriormente, las reflexiones a continuación están ancladas en el movimiento indígena protagonizado por los mbya-Guaraní, en el litoral de Santa Catarina. Considero este movimiento el punto etnográfico de la investigación, pero pienso que las reflexiones sirven para pensar otras regiones del Brasil o de los pueblos indígenas que tienen en Brasil parte de sus territorios tradicionales.

Los guaraníes actuales son parte del tronco lingüístico tupí-guaraní, y se subdividen en tres grupos: los Guaraní ñandeva, los Guaraní Kaiowa y los Guaraní Mbya. Según Brighenti, los guaraníes hoy son descendientes de los primeros tupíes, su origen remonta hasta cerca de cinco mil años, en la cuenca amazónica, siguiéndose de un proceso de dispersión de hace más de dos mil años, que llevó a los tupíes a dividirse entre tupinambá y los guaraníes, que se dispersaron por el cono sur y se adaptaron al clima temperado de las áreas subtropicales (Brighenti, 2010:34). Son denominados horticultores de florestas tropicales, conocedores de los climas húmedos cercanos de grandes ríos. Los guaraníes ocupan un vasto territorio entre sudeste boliviano, nordeste de Argentina, casi todo el territorio de Paraguay y áreas al sur y sudeste de Brasil (Bioma Mata Atlántica). Una de las características de los guaraníes es la movilidad, históricamente reconocida y actualmente vivenciada de manera muy distinta, entre sus territorios (Tekoha). Los territorios guaraníes comprenden, por lo tanto, áreas fronterizas, y muchos individuos o familias tienen trayectorias de larga movilidad entre esos países. Por esa razón, son muchas veces acusados por sus detractores como extranjeros. Las naciones indígenas no comparten en su imaginario con la concepción oficial sobre los límites cartográficos y políticos que correspondería a nuestros estados nacionales actuales. Los guaraníes se consideran, sobre todo, guaraníes, lo que suele decir, comparten un modo de vida (Tekoh). El caso de los guaraníes es emblemático de esa situación compartida en el Brasil por otras etnias, como los *yanomamis*, los *macuxi* y los *ashaninka*, entre otros.

En la larga trayectoria de los guaraníes por las tierras bajas del cono sur, es importante subrayar las siguientes características: depreciación del belicismo, adaptabilidad a situaciones adversas, preservación de la lengua materna, cosmología fuertemente centrada en el chamanismo. La valoración de lo que nombramos *naturaleza*, en particular, la tierra, y el agua son aspectos que los acercan de las perspectivas ecologistas, de ciertos sectores sociales actualmente organizados en el complejo campo de “movimientos sociales”, con los cuales establecen importantes alianzas políticas, especialmente, en situaciones de conflicto, como la vivida en la actualidad. El modo de ser guaraní se parece con las comunidades indígenas mencionadas por Mariátegui, a su tiempo, en por lo menos dos aspectos: el colectivismo y la espiritualidad.²

Como sabemos, el comunismo “espontáneo” de los indígenas, expresados en particular en los ayllus, es algo compartido por varios otros pueblos indígenas – eso con mucha cautela, y no generalizando algo que no sería equivocado hasta hoy día, si consideramos, por supuesto, los pueblos que lograron mantener su Tekoh – (modo de vida), a pesar de tantos siglos de dominación. La preservación de la lengua es un hecho notable: a excepción obvia de los que fueran desplazados y adoptados por familias no indígenas (*djuruá*), los guaraníes que viven en sus comunidades mantuvieran viva y dinámica su lengua, siendo común hoy día encontrar individuos que no comprenden el portugués, sobre todo entre los más grandes y, además, entre las mujeres. En ese sentido, los guaraníes son paradigmáticos: mantuvieran el espíritu colectivista, aunque entrecortado por las costumbres y la moral individualista tan propia de la sociedad burguesa. Cuanto más resistentes en sus costumbres y tradiciones, y teniendo sus Tekoha garantizados, más lejos se encuentran los guaraníes del individualismo y materialismo burgués. Mantuvieron, a par con su lengua y cosmología, un espíritu colectivista, que se hace presente aunque en condiciones adversas: la construcción de las casas, de Casa de oración o “reza” (OPY), los cultivos en el campo, entre otras costumbres, han sobrevivido, así como en otros pueblos indígenas de Brasil, en una lógica de reciprocidad que envuelve varias dimensiones más allá de la materialidad propiamente. Mariátegui observó, en su época, la persistencia del *ayllu*, expresión del espíritu comunal que se mantuvo en los Andes a pesar de la Conquista y del régimen de los gamonales:

² Como sabemos, Mariátegui se refirió algunas veces al ejemplo de los jesuitas, que supieron aprovechar el impulso colectivista de los guaraníes para crear proyectos de vocación comunal de significativa importancia en su época. El tema de los “experimentos” de las misiones jesuíticas en el Brasil es complejo, pero la proposición de Mariátegui anticipa una de las vertientes presentes en el mundo indígena en Brasil, enmarcado por la presencia de sectores izquierdistas de la Iglesia Católica, en particular la Teología de la Liberación y sus herederos actuales.

As comunidades baseiam-se na propriedade comum das terras em que vivem e cultivam e preservam, por pactos e os laços de consanguinidade que unem entre si as diversas famílias que formam o ayllu. As terras cultiváveis e pastos que pertencem a todo o ayllu, ou seja, o conjunto das famílias que formam a comunidade. (...) cada família possui um pedaço de terra que cultiva, mas que não pode vender porque não lhe pertence: é da comunidade” (Mariátegui, Lowy, 1999: p.111)

Es cierto que hay diferencias grandes entre los pueblos indígenas de Perú y los de Brasil: en gran medida, las etnias brasileñas son de pueblos cazadores-colectores, distinto de los quechuas, que se dedicaban a la agricultura y al pastoreo, cerca de los campesinos. Los Mbya Guaraní son pueblos de marcada movilidad, alimentada por el mito de la *Tierra sin Males* (*Yvy Marãey*), que estaría cerca del litoral atlántico. El desarrollo de sus técnicas agrícolas estuvo siempre sometido a una dinámica de desplazamientos, diferentemente de otros grupos étnicos del tronco tupí-guaraní, que tuvieron en su trayectoria reciente la experiencia de las reducciones jesuíticas. La migración y la movilidad son rasgos típicos de los Mbya Guaraní, e eso, en los contextos actuales, incluye permanentes intercambios entre las comunidades. Las constantes visitas entre las “aldeas” refuerza los lazos de reciprocidad, con intercambios de semillas, plantas, conocimientos adquiridos, artefactos, que circulan y son compartidos. (Darella e Litaiff, 2000)

Los guaraníes son un pueblo extremadamente religioso, siendo impensable pensar en su organización social y política de una manera aislada de sus creencias religiosas. La jefatura de las comunidades está escindida, en general, entre el *cacique* (jefe político, obligatoriamente hablante del portugués) y el del *paje-rezador* (xeramoi)-anciano con poderes chamánicos. La política y la espiritualidad son muy cercanas: los caciques difícilmente toman una decisión sin antes consultar los xeramoi; estos, a su vez, buscan la orientación de la deidad, Nhanderu, en rituales específicos. Así que es normal que decisiones políticas requieran un tiempo poco conocido de los djuara: la temporalidad de consultación a Nhanderu y a los demás ancianos es fundamental. Otro aspecto presente es la manera “ecológica” de concebir la relación entre “naturaleza” y “cultura”, algo que entre los guaraníes tradicionales es resignificada en el contexto de las relaciones con sus aliados, indigenistas y ecologistas. La noción andina de la Pachamama, recientemente difundida entre los guaraníes, hace todo sentido, una vez que no comprende los “recursos naturales” como objetos a disposición de los humanos, sino que todo el contrario. Plantas, piedras, agua, animales son expresiones de la presencia de Nhanderu. Desde una perspectiva todavía inconclusa, Mariátegui observó eso entre los indígenas de su época, como lo dice Héctor Alimonda, en sus reflexiones acerca de la ecología política intrínseca a las reflexiones de su época (Alimonda, 2006).

Cuanto mayor es la capacidad productiva de la familia, menor es el tiempo dedicado al trabajo, o sea, no existe la práctica del almacenaje de los excedentes, estando articulada con la noción de reciprocidad, observada por Meliá (1987), presente en costumbres colectivos respecto a la construcción de viviendas, coleta de plantas, plantío de vegetales, problemas de salud y otros, en el cotidiano. Aunque insertos en la sociedad de las mercancías, los guaraníes atribuyen sentidos diversificados a esas, y siempre que posible, prefieren la calidad, y no la cantidad. Prefieren pocas cosas, pero de buena calidad y relativas a su noción de *bien vivir*.

Un aspecto fundamental del modo de ser guaraní es la relación con la tierra: esta no es un simple espacio de vivir y cultivar, es también es espacio de producción mítica, el lugar de vivencia cultural y religiosa. Algo que netamente se relaciona con los quechuas, referidos por Mariátegui. La cuestión de la tierra perfecta, la tierra sin males, la tierra ideal o el ideal de la tierra forman para los guaraníes el modo de ser, o *Penderecó* (Brighentti, 2010).

La noción misma de *territorio* está involucrada con la noción "religiosa" de la tierra, siendo notable que el calendario laboral respecto a la plantación y cosecha de los principales alimentos está totalmente articulado con los mitos y narrativas transmitidos por los *Xeramoí* (ancianos). Y hoy, en muchas aldeas, por las escuelas interculturales que trabajan con contenidos nativos.

El Tekoha es el lugar donde es posible realizar el modo de ser Guaraní, Teko, la manera de ser, envuelve la cultura, las normativas, el comportamiento, los costumbres. El Tekoha con su materialidad terrena, es sobre todo una interrelación de espacios culturales, económicos, sociales religiosos y políticos. (Ladeira, 2007: p.93)

En este sentido, queda clara la actualidad de lo que decía Mariátegui, sobre la relación de los indígenas con la tierra:

La tierra siempre fue la alegría del indio. El indio ha desposado la tierra; siente que "la vida viene de la tierra", y vuelve a la tierra. Por ende, el indio puede ser indiferente a todo, menos a la posesión de la tierra que sus manos a la posesión que sus manos y aliento labran y fecundan religiosamente. (Mariátegui, 1980, p.47)

Movimiento indígena en los años 1980

El periodo llamado de redemocratización brasileña empieza con la amnistía concedida a los presos políticos, luego el retorno de la elección en las provincias y las elecciones nacionales. Este periodo es marcado por una democratización restringida de los aparatos demo burgueses, entre los cuales se debe considerar la Asamblea

Nacional Constituyente, en el final de la década de 1980. De ella emergió el texto final, aprobado en 1988, en el cual encontramos, de hecho, algunas de las grandes conquistas de los movimientos populares brasileiros, entre los cuales, el movimiento indígena. Pero esa Asamblea no observó los ritos clásicos, digamos: no hubo una elección para representantes, sino que se pasó a los diputados elegidos para los trámites ordinarios de la casa legislativa la tarea de proponer el texto. Como manera de contraponerse a ese trazo del régimen autoritario que solo daba permisión para ciertas proposiciones, los movimientos populares y algunos partidos progresistas decidieron participar a través de *enmiendas populares*, es decir, iniciaron un proceso de plebiscito (consulta popular) sobre las más diversas cuestiones de los movimientos populares. La cuestión indígena ganó la simpatía de diversos sectores poco afectos al tema indígena, teniendo el protagonismo de la UNI (União Nacional Indígena), y de los indigenistas agrupados en la ANAI (*Associação Nacional de Apoio ao indio*) y CIMI (*Conselho Indigenista Missionario*). El tema del protagonismo indígena, blanco de debates intensos entre indigenistas y antropólogos desde los años de 1940, se hizo presente en el proceso mismo de las enmiendas populares y su presentación a los diputados, teniendo fuerte repercusión en la prensa internacional, como algunos de ustedes quizás lo recuerden (pienso en el discurso de Ailton Krenak, pintando su rostro con urucun,³ en el Pulpito de la Asamblea, tras la entrega de la enmienda popular con 45 mil firmas. En este escenario, la aprobación de los artículos 231 y 232 fue considerada una gran conquista. Lo principal ganado de estos artículos es que rompen en definitiva con la tutela de los indígenas, transformados en ciudadanos plenos: gozando de derechos de organización, representación y acceso a todos los demás derechos sociales previstos para toda la población. Además, y es eso lo que nos interesa aquí, pasaron a tener el derecho a territorios que tradicionalmente ocuparon. Si no, veamos:

Son reconocidos a los indios su organización social, sus costumbres, su lengua y tradiciones, bien que los derechos originarios sobre las tierras que tradicionalmente ocupan, compitiendo al estado federativo demarcar arlas, protegerlas y garantizar todos sus bienes

Y, más adelante: La tierra tradicionalmente ocupada pelos indígenas se destina a su posesión permanente, cabiéndoles el usufructo exclusivo de las riquezas del suelo, de los ríos y de las lagunas ahí existentes.

La aprobación de estos artículos no se dio sin polémica: los puntos de mayor embate fueron las demarcaciones, la cuestión de la minería y el tema de los indígenas *aculturados*. La garantía formal del derecho al territorio y a sus recursos es lo que quiero remarcar, a la luz del planteo mariateguista. En las conquistas formales de

³ Planta de la cual se extrae una tintura para pinturas e insignias corporales.

gran importancia está el derecho a organización propias, rompiendo con el estatuto de la tutela, lo que remite a la noción de protagonismo indígena, muy netamente anunciado por Mariátegui, en 1928: "La solución del problema indígena tiene que ser una solución social. Sus realizadores deben ser los propios indios. Ese concepto conduce a ver en la reunión de los congresos indígenas un hecho histórico" (Mariátegui, 1980:49).

Es importante subrayar que, a pesar de poseedores de las tierras reconocidas, los indígenas no tienen la propiedad de las tierras, lo que es prerrogativa del Estado nacional. A partir de este artículo surgieron una serie de ordenamientos posteriores, referentes al proceso de reconocimiento ("proceso demarcatorio"), que establecen los detalles del proceso político-administrativo, siendo el Poder Ejecutivo (es decir, los que estén en comando de la nación) lo responsable. En ese proceso toman parte antropólogos, una vez que se exige un laudo técnico, y los indígenas, que deben participar de los trabajos de reconocimiento y concordar con el texto final. Hay otros puntos que inciden directamente sobre los pueblos indígenas que derivan de la Constitución que no discutiré aquí, y que envuelve la articulación entre derechos universales y derechos diferenciados, ambos incidiendo sobre los indígenas, y, muchas veces, generando una división entre movimientos de la clase trabajadora y movimientos étnicos.

Entre los años de 1992 y 2000 fue *demarcada* una gran parte de las tierras indígenas actualmente existentes, justamente en la región amazónica. Durante la corta duración del gobierno neoliberal de Collor de Mello, se hizo el reconocimiento de mayor número de territorios bajo el liderazgo de su ministro de medio ambiente, José Lutzemberger, ecologista que estuvo delante de ese proceso y consagró el Parque Nacional del Xingú, donde residen cerca de 888 indígenas en TIs legalizadas, así como en la Amazonia, donde están cerca de 98% de las TIs. Su sucesor, el ultraliberal Fernando Henrique Cardoso, mantuvo una política de demarcaciones que, si bien disminuyó en ritmo, permitió un cierto optimismo alimentado por posibilidades de trabajo profesionalizado, en varios ámbitos. En ese periodo, ocurrieron reformas administrativas que limitaron la acción del Estado, bajo modificaciones administrativas y reducción de fondos públicos. Las tierras indígenas fueron, sin embargo, demarcadas, pero eso ocurrió bajo presión internacional y de recursos externos para pagar los servicios de equipos o expertos. En ese sentido, se entendió por qué la mayoría de las tierras homologadas están situadas en la Amazonia legal, área prioritaria para apoyos de las agencias multilaterales de cooperación, responsables por aportes financieros.

Desde el punto de vista de la comunidad de antropólogos, en particular, se abrió una especie de *campo de trabajo* asociado con el “activismo”, tanto en el mercado de proyectos a través de fondos públicos cuanto de cooperación internacional, que ayuda a comprender un poco el proceso de despolitización de la época anterior. La fragmentación típica de ese proceso de *onguización* de los movimientos se articuló bien con la característica de los pueblos indígenas, si bien consideramos la existencia de docenas de etnias y lenguas, dispersas en el vasto territorio, y tuvo como problema mayor, en mi visión, la retomada de las pautas políticas del tema de la tierra.

Esta es una observación muy importante, que se relaciona con varios factores políticos y teóricos y no solo con los movimientos indígenas, ni exclusivamente con el indigenismo situado a su alrededor. Retornaré a este tema más adelante.

Los inicios del siglo XXI

La elección de Luis Ignacio Lula da Silva en Brasil, en 2002, fue un acontecimiento muy festejado por la mayoría de los movimientos populares, desde el MST hasta el sindicalismo combatiente y autónomo de aquel entonces. La trayectoria de su principal líder, candidato a la presidencia desde los años de la apertura democrática y en la campaña por las elecciones directas, en 1984, estuvo visceralmente articulada con la historia del *Partido dos Trabalhadores (PT)* y de la CUT. Su llegada al poder fue, sin embargo, posibilitada por una alianza con el Partido Liberal, y una modificación significativa en el proyecto propuesto para aquel entonces, expresado en un documento titulado *Carta a los brasileños*, de junio de 2002. De hecho, es importante considerar que, en aquel entonces, el PT y la CUT hegemonizaban el campo de los movimientos sociales de cariz popular (sindicatos, campesinos, movimientos de mujeres y feministas, afrodescendientes e indígenas, pacifista y ecológico, entre otros). Se crearon secretarías especiales para tratar temas populares, como es el caso de la Secretaría de las Mujeres, la Secretaría de políticas para la inclusión racial y el Ministerio de las Ciudades. Y, de una manera general, en los primeros meses estos órganos fueron espacios creativos y promisoros de ejecución de los derechos constitucionales progresistas: reforma urbana, derechos de las mujeres, control de transgénicos y pesticidas, demarcación de tierras indígenas y cimarrones, reforma agraria, con la participación de los movimientos en las decisiones. Sin embargo, rápidamente las propuestas progresistas fueron dando lugar a acuerdos económicos igualmente manifestados en la “Carta a los brasileños”: el gobierno no quería/no iba a promover “ninguna ruptura con los contratos”, ni

tampoco “amedrentar a los inversores”. La promesa de crecimiento económico en los marcos del capitalismo dependiente alzó Brasil en el campo de la reprivatización de la economía, y “el agronegocio” se tornó uno de los principales actores de la política económica, junto con el capital financiero, cuyos representantes estaban presentes en el equipo económico del Gobierno.

En los inicios del siglo XXI, el ritmo de las demarcaciones sufrió una caída significativa: los dos gobiernos de Lula da Silva y los dos (i) de Dilma Rousseff fueron muy reticentes en lo que se refiere a las demarcaciones. En ese periodo, crecieron los conflictos en torno de áreas donde vivían indígenas, y los procesos de reconocimiento fueron siendo objeto de estancamientos jurídicos y políticos, retardando el encadenamiento previsto por las normativas jurídico-administrativas. El resultado de esa política en términos cuantitativos es que ambos gobiernos democrático-populares demarcaron la mitad de los territorios en comparación a sus antecesores. Los indígenas tuvieron, en ese período, grandes enfrentamientos con los gobiernos federales, en lo que atañe a los grandes proyectos de infraestructura, en particular, las hidroeléctricas de Belo Monte, Tapajós y Rio Negro. En esos años también tuvo inicio el proceso de merma de tierras ya validadas e intentos de alteración en los marcos legales en el sentido de modificar el artículo 231, cuya mayor parte vino de políticos de partidos de oposición al gobierno, sin menospreciar algunas iniciativas desde el Ejecutivo en el mismo sentido, que, en nombre de la gobernabilidad, quiso evitar conflictos con la burguesía agraria financiera. Esta siguió sus proyectos de avance en acumulación sin frenos. En las áreas urbanas, donde, como vimos, viven muchos indígenas – sea de manera permanente o transitoria – hubo eventos relacionados a las Obras de la Copa Mundial (entre 2011-2013), como el Museo del Indio, en Rio de Janeiro. Articulado a estos procesos, creció la violencia en el campo: en las áreas donde reina absoluto el agronegocio- como en el centro oeste y el sur del país. En estas regiones se observa el aumento del número de muertes violentas, distribuidas entre accidentes, asesinatos y suicidios, como lo demuestran los informes de los organismos de Derechos Humanos.

No es posible hacer un balance de todas las políticas sociales recientes que inciden sobre los pueblos y los movimientos indígenas. Vasta tarea, para la cual necesitamos tiempo, gente y capacidad de reflexión distanciada. Intentaré listar, sin embargo, algunos programas y acciones que son considerados avances en el ámbito de la cuestión indígena. Luego, presentaré muy brevemente datos referentes a la política de combate a la pobreza extrema y la política de demarcaciones de tierras en los últimos años.

Las principales acciones de los gobiernos democrático-populares de Lula-Dilma para los indígenas fueron las siguientes: política de cupos para indígenas y negros en las universidades, creación de *Licenciaturas interculturales indígenas* con becas para los estudiantes, enseñanza obligatoria de historia y cultura indígenas y negra en los currículos escolares, edictos de apoyo para la producción cultural indígena, promoción de encuentros de estudiantes indígenas y realización de la I Conferencia Nacional Indígena.⁴

Dieron continuidad a los programas de salud diferenciada para los indígenas, en el Sistema Único de Salud (SUS) y programas puntuales de apoyo a la agroecología y el desarrollo sostenible en zonas indígenas (PNGATI, entre otros). Durante este periodo, más allá de las iniciativas gubernamentales *strictu senso*, continuaron proyectos de las ONG y proyectos sociales, de manera fragmentaria, con apoyos eventuales y discontinuos del Estado.

De todos estos proyectos, hubo claros avances en relación con los años anteriores a la Constitución de 1988: la visibilidad de los indígenas en el ámbito de los servicios públicos, ampliación de las políticas de formación intercultural para profesionales, mejoría del acceso a la salud y a la educación, inserción de los indígenas en la “sociedad nacional” en cuanto indígenas, etc. También se destaca la posibilidad de profesionalización de indígenas en las áreas de asistencia a la salud y como docentes en sus propias comunidades, de forma remunerada, algo muy significativo, al contrario de los trabajos eventuales en la agricultura (al igual que trabajadores temporarios o campesinos “*boias-frias*”), en la construcción civil, en agroindustrias y servicios. Todas estas políticas, sin embargo, están relacionadas con el hecho de que la gran mayoría de los indígenas en Brasil son pobres, supervivientes de un largo proceso de *subalternización*, el que contribuye – pero no explica – el perjuicio y el racismo. Como lo dice Mariátegui en su análisis sobre la mentalidad colonial de la casta de los propietarios: “la orgullosa y arraigada convicción del blanco, de la inferioridad de los hombres de color” (Mariátegui, 1980, p.89).

En este sentido, el programa central de los gobiernos de la era Lula no debe ser menospreciado. Según las propias palabras de Lula, se trataba de implementar el combate a la miseria y al hambre:

⁴ Desde 2003, el Gobierno promovió las Conferencias nacionales: de mujeres, de la Salud, de las Comunicaciones, de la Ciudad, de la educación. La última fue la Conferencia Nacional indígena, en 2015.

He definido entre las prioridades de mi gobierno el Programa de Seguridad alimentaria, llamado *Hambre Cero*. Si, al final de mi mandato, todos los brasileños tienen la posibilidad de desayunar, almorzar y cenar, habré cumplido la misión de mi vida⁵

El Programa fue implantado en los primeros días y fue el buque insignia del gobierno. Se trataba de un programa de transferencia de ingresos que intentó articular iniciativas ya existentes en el país, con vistas a efectivamente alcanzar los Objetivos del Milenio. Actualmente se lo considera como totalmente exitoso, ya que ha habido una caída en los índices de miseria en el país, además de requerir bajos costos (1% del PIB). Según datos oficiales, entre 1990 y 2010, el 25,5 % de personas en situación de pobreza extrema bajaron al 3,5%. El Programa *Bolsa Familia* reconoció el rol de las madres en como cabezas de las familias pobres, y les asignó a las mujeres prioridad para obtener el beneficio, algo importante y reconocido como adecuado para la realidad de los pueblos indígenas, inclusive por los propios indígenas considerados en la investigación (Verdún, 2016).

No existen aún datos oficiales que indiquen cómo el programa impactó sobre los indígenas. Un estudio importante, cualitativo y parcial fue desarrollado por antropólogos reconocidos por su seriedad y compromiso, titulado "Estudio etnográfico sobre el Programa Bolsa Familia". Los "consultores"⁶ siguieron familias de 7 Tierras indígenas, de distintas etnias y regiones, durante 80 días. Registraron, en casi todos los casos, un bajo grado de información sobre el programa, y notaron que una gran parte de los indígenas de estas Tierras Indígenas no recibían el beneficio. Sin embargo, como suele ocurrir en muchas zonas indígenas, la pobreza era compartida por todos los miembros, pero el *beneficio* – expresado en ser dueño de la tarjeta bancaria – no lograba alcanzar un 50% de las familias. Y, a veces, el tener la tarjeta no aseguraba el acceso al monto mensual.⁷ Las razones para ello eran varias: muchos indígenas reciben la tarjeta bancaria, pero no disponen de recursos para acceder a ella: los bancos o cajeros automáticos están muy lejos de sus casas. En los casos de las tierras ubicadas en la Amazonia, eso adquiere proporciones irreales en términos de tiempo y gastos con transporte, pero incluso en

⁵ Esta prioridad se originó de la propia figura del presidente: hijo de una familia de migrantes, nacido en una de las regiones más pobres de Brasil, trabajador en la mayor ciudad del país, Lula vivió en carne propia la miseria. Perdió su dedo meñique trabajando en una fábrica, como tantos obreros en el capitalismo industrial, y también perdió a su primera esposa embarazada esperando atención en un hospital público en los años 60.

⁶ Término usado en informes para los antropólogos, que expresa una forma muy particular de relación laboral que se instituyó entre los antropólogos, en particular, como dicho antes, en los años ultraliberales: contrato de profesionales con alta calificación por tiempo determinado.

⁷ R\$180,00 (U\$45 en promedio) mensuales.

zonas cercanas a las ciudades se desestimula la búsqueda del beneficio. Un hito más dramático y común es la retención de las tarjetas por comerciantes locales, que toman las tarjetas para acceder a los valores, causando el endeudamiento de los indígenas, algo muy común en zonas rurales de nuestro continente y a los que Mariátegui menciona en su caracterización del sistema de yanaconazgo. Sin hablar de dificultades de comprensión lingüística presentes en varios casos, una vez que las mujeres son priorizadas para el retiro de los pagos, y, en general, manejan precariamente el portugués.

Es cierto que este estudio es muy puntual, pero no encontramos otras referencias al tema de la pobreza entre las poblaciones indígenas que pueda indicar si, a pesar de la baja incidencia de demarcaciones de tierras, hubo un crecimiento de las condiciones de supervivencia mínimas de los pueblos. Yo diría - corriendo el riesgo de equivocarme - que la ausencia de estudios de mayor amplitud expresan la probabilidad de que la situación de pobreza de los indígenas en Brasil no haya cambiado significativamente, por lo menos no a través de este Programa. Los datos recabados también revelan eso.

El problema de la tierra

Es necesario considerar otros elementos de la totalidad social para comprender mejor lo que pasó. En el caso del "boom" de tierras demarcadas en las épocas de los gobiernos declaradamente neoliberales, la presión internacional es una de las explicaciones, articulada con la operacionalización del nuevo marco legal que exigió, por las malas o por las buenas, un crecimiento líquido en el número de las tierras demarcadas.

Pero ¿qué paso con la entrada en escena de los gobiernos demo-populares? Si uno mira los datos "brutos", nota que, paradójicamente, el gobierno cuya relación con los sectores populares era obvia fue justo aquel que demarcó menos tierras.

En el litoral sur, donde viven los Mbyá Guaraní, la violencia creció, instigada por sectores vinculados al capital inmobiliario, que ve esa región como su "gallina de los huevos de oro".

Volver a Mariátegui

En estos 90 años que nos separan de Mariátegui y de su obra prima, y considerando además las tantas millas que nos separan - brasileños y peruanos,

indígenas y djurua, ¿qué decir de los planteamientos de Mariátegui? Observo lo siguiente:

Do ponto de vista socialista estudamos e definimos o problema do índio, começamos por declarar absolutamente superados os pontos de vista humanitários ou filantrópicos, nos quais, como um prolongamento da *batalha apostólica do padre de Las Casas* se apoiava a *antiga campanha pró-indígena*. Nosso primeiro esforço tende a estabelecer seu caráter de problema fundamentalmente econômico (...) *não nos contentamos em reivindicar o direito à educação, à cultura, ao progresso, ao amor e ao céu. Começamos por reivindicar, categoricamente, seu direito à terra*. Esta reivindicação perfeitamente materialista deveria bastar para que não nos confundissem com os herdeiros ou repetidores do verbo evangélico do grande frade espanhol, a quem, no entanto, tanto materialismo não nos impede de admirar e estimar fervorosamente. (Mariátegui, 2010: 67[1928])

Creo que destaqué, aunque tímidamente, las diferencias entre los indígenas de aquí y los de las tierras bajas. Sin embargo, considero que estamos otra vez en una época de rescatar lo que tenemos en común, nuestra historia, nuestra dependencia, nuestras fragilidades y nuestras fuerzas. Tenemos gentes, agua, tierras, riquezas naturales que podrían garantizar nuestra soberanía alimentaria, nuestras singularidades étnicas y culturales. Tenemos experiencias históricas importantes, anticoloniales y anticapitalistas, a partir de la cuales podemos integrar – no sin tensiones – los planteos del feminismo, de la negritud, de la naturaleza, de los pueblos indígenas actuales. En este contexto, recuperar los Siete Ensayos significa, a mi juicio, reinterpretar la realidad latinoamericana a la luz de esos retos actuales y urgentes. En el inicio del siglo XX, en el que vivió El Amauta, la revolución era todavía un horizonte cercano – la Rusia soviética pulsaba de un lado del globo, mientras que en el otro, se escuchaban los ecos de la Revolución Mexicana. Hoy, al mirarnos, la barbarie se presenta más cercana a nosotros que el socialismo. No obstante, desde una perspectiva dialéctica, quizás estamos en un momento singular, en el que el “topo” está por salir de los subterráneos de la tierra convocándonos a “poner toda nuestra sangre en nuestras palabras y acciones”.

Para Mariátegui, revolucionario convencido de que la realidad se transforma desde dentro de sí misma, un proyecto socialista y revolucionario debía desarrollar, ampliar y sistematizar elementos que ya se encuentran en la sociedad y que son parte de la identidad, las prácticas, las tradiciones, la cultura (la cotidianidad, finalmente) de las clases subalternas (Mazzeo, 2008: 177).

En ese sentido, yo diría con seguridad que los Guaraní y, quizás, los pueblos indígenas de Brasil de una manera general, viven un proceso muy particular hoy en

día, en el sentido de pérdida de ilusiones: con gobiernos que no lograron enfrentar el capital, con el Estado que no logró cumplir la Constitución y quizás, con los aportes teóricos y políticos que insistan en mantener esa visión, demasiado lejana de las raíces del problema indígena en Nuestra América y, por lo tanto, de lo que planteaba nuestro querido Amauta hace 90 años.

Referencias Bibliográficas

ALIMONDA, Héctor. La ecología política de Mariátegui: buscando una herencia en Lima. *Tareas*, CELA, Panamá, 2006.

BAEZ-JORGE, Felix. Antropología e indigenismo en Latinoamérica: señas de identidad. In: PORTILLA, Miguel León. *Motivos de antropología americanista*. FEC, México, 2002.

BARTOLOME, Miguel. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político, Rio, UFRJ, *Revista Mana*, n12, abril de 2006.

BRIGHENTTI, Clovis. *Estrangeiros em sua própria terra*. Chapecó: Editora Argos e UFSC, 2010.

CIMI. Relatório *Violência contra os povos indígenas*. Brasília, CIMI, 2016.

GALEANO, Eduardo. *Ser como Ellos*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2010.

GROS, Christian. Indígenas os campesinos? ¿Pueblos de la selva o pueblos de la montaña? Viejas cuestiones, nuevos debates. In: *Revista colombiana de Antropología*, n 49(1), 2013, p.45-65.

LADEIRA, Maria Inês. *O caminhar pela luz: território Mbya à beira do oceano*. São Paulo: Editora da Unesp, 2007.

MATOS, Maria Helena Ortolan. *Rumos do movimento indígena brasileiro contemporâneo*. Tese de Doutorado em Ciências sociais. Campinas, UNICAMP, 2006.

MELIS, Antonio. *Leyendo Mariátegui*. Lima: Biblioteca Amauta, 1999.

LOWY, Michael. *O marxismo na América Latina*. São Paulo: Perseu Abramo, 2001.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Siete Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Empresa Editora Amauta, 1980.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Sete ensaios de interpretação sobre a realidade Peruana*. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2010.

MAZZEO, Miguel. Los elementos del socialismo práctico: un concepto productivo y necesario para pensar el socialismo del siglo XXI. In: *Ponencias Simposio Internacional "Siete Ensayos 80 años"*. Librería Editorial Minerva, Lima 2009.

VERDUN, Ricardo. *Estudo etnográfico sobre o Programa Bolsa Família*. Brasília, MDA/UNESCO, 2016, 150p.