



Universidad de Chile  
Facultad de Ciencias Sociales  
Departamento de Sociología

**Hablar de raza / hablar de indio.**  
**Trazos para pensar las ciencias sociales latinoamericanas en la**  
**producción del Instituto Indigenista Interamericano**  
**(1940-1951).**

Tesis para optar al título de Sociólogo

ISIDRO FELIPE PARRAGUEZ RODRÍGUEZ

Profesor Guía: Dr. ANDRÉ MENARD

Santiago, noviembre de 2015

*A mis abuelos Cacho y Lucho  
con admiración y cariño.*

## **Agradecimientos**

Pareciera parte del espacio de lo obvio señalar que toda producción intelectual no es en ningún caso una creación puramente individual, sino que más bien es resultado de un proceso colectivo de múltiples diálogos, entregas y dones. Esta tesis no es la excepción; su producción y finalización sólo se debe al apoyo constante de sujetos e instituciones que la alientan: le dan aire de vida y la sostienen.

Quisiera así, en primer lugar, agradecer a mi familia, a mis padres Víctor Hugo y Mariana, y mis hermanos Antonio y Manuela, quienes continúan enseñándome todos los días la importancia del cariño, la constancia y la crítica. De ellos recibí la palabra y por ellos también la ejerzo.

La Universidad de Chile, sin duda, aparece como el espacio privilegiado desde el cual estas reflexiones emergen, tanto por su importancia como institución en la realización de mis estudios, como también por la importante conexión que ha jugado en nuestras biografías familiares. Le agradezco entonces a la comunidad entera de la Facultad de Ciencias Sociales, especialmente a su Departamento de Sociología, donde se dio gran parte de la formación de la cual deviene esta tesis. Agradezco también al Archivo Central Andrés Bello, cuyo programa de tesis asociados alojó prácticamente la totalidad del trabajo de investigación que aquí se presenta. Con especial cariño agradezco al Área de Gestión y Proyectos del ACAB, equipo encabezado en esos momentos por Dina Camacho y Ariadna Biotti.

Una mención especial es para el profesor André Menard, quien sin vacilarlo demasiado decidió guiar la investigación de tesis de este inquieto estudiante, a quien no conocía previamente. Gran parte de las ideas que aquí se presentan son el resultado de motivantes y creativas conversaciones, ocasiones por las cuales no puedo estar más agradecido. Asimismo, su proyecto de investigación FONDECYT N° 1140921 "Estudio del sentido, uso y circulación de categorías mágico-carismáticas en los discursos antropológicos y políticos referidos al mundo mapuche" apoyó la finalización de esta investigación de tesis.

De ahí, el esfuerzo compartido por revitalizar el trabajo de archivo y de repensar la potente carga de categorías como las de “indio” y “raza” son pilares fundamentales del repertorio investigativo que aquí se presenta.

Imposible no agradecer también a esa familia ampliada y extendida que constituyen Carla Brega, Víctor Hugo Donoso, Macarena Sánchez, Manuela Jiménez, Angela Cortés, Belén Pozo, con quienes crecí estos años y continúo haciéndolo; por hacer de la heterotopía más que una palabra, una realidad. Incluyo en esa lista, sin duda, a Javiera Manzi y Nicole Cristi, compañeras de armas y de caminos. Gracias por enseñarme tanto, por acompañarme en todos los momentos, por el cariño constante; nos queda aún mucho camino por recorrer. Finalmente, agradezco a María José Yaksic, cuyos encuentros, conversaciones y cariños (los que fueron y los que no) sirvieron de aliento final para terminar las páginas que aquí siguen. Le agradezco también a ella por convencerme de la importancia de escribir estas pequeñas líneas de reconocimiento y gratitud.

## Índice

Resumen.....	5
I. Presentación del documento.....	6
II. Elementos introductorios.....	10
1. Indigenismo, raza e historia.....	10
2. ¿Escribir la <i>Historia</i> de las ciencias sociales en América Latina?.....	19
III. La pregunta <i>por</i> la raza.....	23
1. Clasificación y diferencia.....	23
2. Génesis y desarrollo de la noción de raza.....	30
3. El racismo como corolario político.....	35
4. Una lectura desde América Latina: Aníbal Quijano y la cuestión de la raza.....	39
IV. Los discursos <i>sobre</i> la raza. Un <i>paradigma</i> <i>raciológico</i> en las ciencias sociales.....	43
V. Ciencias Sociales en América Latina.....	49
1. “Prehistoria” de las ciencias sociales latinoamericanas.....	49
2. Institucionalización y profesionalización.....	51
VI. La creación del Instituto Indigenista Interamericano y la creación de un campo indigenista institucionalizado.....	57
VII. <i>América Indígena</i> . Análisis y reflexiones posibles.....	68
1. Documentos trabajados.....	68
2. Raza(s) indígena(s) en América Latina.....	70
3. Elementos para una definición de lo indio.....	78
4. Luces sobre un debate: la polémica Posnansky-Comas.....	85
5. El sustrato raciológico.....	91
VIII. Conclusiones y cierre.....	97
Bibliografía.....	102
Artículos de la revista <i>América Indígena</i> .....	106

## Resumen

Proponemos, a lo largo de este texto, realizar una lectura sobre los usos, transformaciones y apropiaciones de la noción de raza en el contexto de la primera producción y discusión intelectual realizada en el seno del Instituto Indigenista Interamericano, correspondiente a una serie de publicaciones realizadas en la revista *América Indígena* en su primera década de existencia (1940-1951). Así, y para ello, realizamos una revisión que podríamos denominar genealógica de la noción de raza, su génesis y desarrollo, identificando una serie de condiciones y características que denominamos como “*paradigma raciológico*” en el marco de un determinado modo de comprender la diversidad de lo humano. A partir de estas discusiones, sobre todo alrededor de las conceptualizaciones alrededor de la idea de lo indio en América Latina, articulamos un recorrido que vincula estas reflexiones con el surgimiento, institucionalización y profesionalización de las ciencias sociales en nuestra región. Dicha relación no se plantea únicamente en términos de contemporaneidad entre ambos elementos, sino que más bien se relaciona con los modos en los cuales tanto el discurso del indigenismo institucionalizado como el de las nacientes ciencias sociales latinoamericanas articulan conceptualizaciones que a su vez remiten a determinadas formas de pensar al sujeto, la historia, la naturaleza, la cultura y la sociedad. Todos estos elementos compartidos nos entregan luces para entender el modo en el cual se configuran los discursos de nuestras disciplinas, entendiendo así a las mismas ciencias sociales como una determinada forma de “conocimiento de la época”.

**Palabras clave:** raza – indigenismo – ciencias sociales – América Latina – Instituto Indigenista Interamericano – paradigma raciológico.

## **I. Presentación del documento**

En 1972, en su famoso artículo “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial”, el etnólogo y antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla señala que si hay un momento en la historia del pensamiento latinoamericano en el cual el debate sobre la noción de indio alcanzó su clímax, dicho momento es sin duda la década de 1940 (Bonfil Batalla, 1972). Por otro lado, se reconoce desde diversos autores (Garretón, 2007; 2014; Trinidad *et al*, 2007; Brunner, 1988) dicha época como un período fundamental en la configuración de un espacio propio de producción, institucionalización y profesionalización de las ciencias sociales en la macroregión que constituye América Latina. Asimismo, la década antes señalada implica no sólo un período de grandes transformaciones de los Estados y las sociedades latinoamericanas, sino también a lo largo de todo el mundo, sobre todo a partir de los acontecimientos que marcan el desarrollo y el fin de la Segunda Guerra Mundial, como también la configuración de los espacios de acción internacional que a partir de dicho suceso toman una mayor relevancia. Así, las discusiones que se producen en el seno del pensamiento social en nuestro continente se relacionan de manera directa con una sociedad que comienza a configurarse a partir de una nueva forma de Estado, con inclusión de nuevos grupos sociales y la ampliación de su acción y sus fronteras (Halperin, 2006). Es en este proceso de ampliación y de inclusión donde aparece, a su vez, un nuevo campo intelectual-profesional: el campo del indigenismo institucionalizado, ordenándose a partir de instituciones nacionales e internacionales, tomando lugar en discusiones teóricas y de políticas, participando a su vez en la formación de universidades y centros de estudio ligados a ellas (Giraud & Martín-Sánchez, 2011). Será así este nuevo campo del indigenismo institucionalizado, el lugar reconocido socialmente a través del Estado como el encargado de generar prácticas, políticas y discursos sobre los grupos sociales nominados como indígenas.

El presente documento, correspondiente a la Memoria de Título de la carrera de Sociología, articula dos tensiones fundamentales que dan orden y forma a la reflexión que aquí se presenta. Por un lado, la importancia de generar un cuestionamiento sobre las categorías utilizadas para la definición -y en ese sentido, la conformación- de grupos y sectores

sociales, en específico, la noción de raza y el papel que ella juega en la definición de los grupos denominados como indígenas; por otro, la profunda convicción sobre la necesidad de realizar una reflexión en torno a las distintas aproximaciones que las ciencias sociales latinoamericanas han tomado sobre las poblaciones nominadas como indígenas, en el entendido de que estas reflexiones se encuentran en el seno mismo de su configuración como un nuevo campo institucionalizado del saber en las sociedades latinoamericanas. De este modo, la reflexión sobre lo indígena es una reflexión que nos muestra en su funcionamiento los más elementales mecanismos a partir del cual las ciencias sociales de la época entienden a los sujetos y a la sociedad misma.

Así, la reflexión que aquí se plantea comienza por exponer los principales elementos que configuran esta tensión, tanto en el problema de la definición de lo indígena en la configuración de este nuevo campo intelectual-profesional, como también la problemática asociada a pensarlo desde la noción de la raza. Ello, por supuesto, se enmarca en un contexto de institucionalización mucho mayor, que lleva también consigo la institucionalización de las escuelas de ciencias sociales en las universidades de nuestro continente a partir, principalmente, de la acción del Estado. Cabe entonces plantear también ahí el problema de pensar dicho momento desde la sociología, no como un estudio puramente histórico sobre un período, sino entendiendo que el modo en el cual la producción cultural e intelectual aparece es también resultado de tensiones y luchas, de críticas y respuestas, de un propio clima social de la época que plantea a las mismas sociedades latinoamericanas como proyecto de transformación, ya sea en una vertiente modernizadora, ya sea en una vertiente crítica.

Posteriormente, señalamos la importancia de pensar la categoría de la raza como un punto elemental para entender el desarrollo de las ciencias sociales y del pensamiento social en general. Para ello, trazamos un recorrido que comienza con las primeras reflexiones sociológicas y que se proyecta hasta discusiones de nuestros días. Si bien este es el momento que podría considerarse como el más teórico dentro de esta investigación, sostenemos la convicción de mantener siempre un diálogo entre la teoría social y las situaciones históricas determinadas, por lo que no hay en este trabajo algo así como un

momento puramente teórico y otro empírico, sino que en el camino de la reflexión se van enlazando tanto elementos provenientes del pensamiento social como también situaciones histórico-concretas determinadas. En ese mismo sentido, delineamos lo que llamaremos un “*paradigma raciológico*” para comprender un cierto modo de pensar en las ciencias sociales, que sería dominante hasta cierto momento, pero que justamente en este período comienza a hacer crisis. Dicho paradigma, en términos escuetos, basaría su entendimiento de la diferencia y la diversidad de lo humano en un dato corporal-biológico-natural por sobre el dato histórico, político, o incluso simbólico. Esta sumisión de la Historia y la cultura a la naturaleza será una de sus principales características que en el marco de dicho paradigma se estudian y organizan.

Con estos elementos como base, realizamos una revisión sobre el proceso de fundación de las disciplinas de las ciencias sociales en América Latina, proceso marcado por una importante ampliación de los márgenes del Estado, en el cual se acogen nuevos sectores sociales a la vez que amplía su rango de acción y su alcance. Así, el lugar de estas disciplinas y de las universidades en América Latina será absolutamente clave para comprender el lugar que el pensamiento social tomará en las sociedades de dicho período. Por otro lado, se revisa a su vez también la historia de la fundación del Instituto Indigenista Interamericano como el órgano internacional central en la promoción de políticas y discursos sobre lo indígena en el continente. Ambos elementos nos revelan claves para comprender a las sociedades latinoamericanas de la época, pero también para entender el lugar de las reflexiones realizadas en ese período justamente sobre esas mismas sociedades. Es fundamental señalar también aquí que la matriz que en esta investigación se analiza es lo que una serie de autores han denominado “indigenismo institucionalizado” (Sámano Rentería, 2004; Landa Vásquez, 2006; Giraudo & Martín-Sánchez, 2011), en oposición al pensamiento indigenista de corte más “crítico” de comienzos de siglo, o a las propuestas de los mismos movimientos indígenas en la década de los ‘70 denominadas como “indianistas”. Así, las reflexiones que aquí expondremos provienen de la primera producción intelectual de este indigenismo institucionalizado, y de ahí también el lazo que el proceso de institucionalización tiene con la formación y creación de las escuelas y carreras de ciencias sociales en América Latina.

Finalmente, nos adentramos de lleno en el análisis de la producción de la revista *América Indígena*, órgano principal de comunicación del Instituto Indigenista Interamericano, para poder observar las discusiones y conceptualizaciones que en su seno constituyen, sin duda, el naciente campo profesional del indigenismo institucionalizado. En dicha revista publican una serie de autores, donde si bien se mantiene una reflexión sobre distintos elementos del indigenismo, podemos también encontrar polémicas y discusiones que nos hacen ver la heterogeneidad de miradas que confluyen en dicho campo. A su vez, el interrogarnos sobre los supuestos o basases raciológicas que alientan su producción, nos permite también cuestionarnos sobre las bases mismas de las concepciones del pensamiento social para pensar no solamente la diferencia y la diversidad de lo humano, sino también una determinada concepción de sujeto, y con ello, una determinada noción de sociedad.

Ya en el momento del cierre de este documento, presentamos los principales elementos que articulan dichas concepciones, su relación con las transformaciones propias de las sociedades latinoamericanas de la época, sus cambios o continuidades en relación al problema de la raza y de lo indígena, como también posibles puntos de fuga y proyecciones para futuras investigaciones. De este modo, las conclusiones que aquí se expondrán pretenden retomar las principales discusiones expuestas, hacerse cargo de los elementos principales que emergen en el análisis, pero sobre todo trazar posibles nuevos aspectos que aparecen en la reflexión de estos nuevos campos de saber. La ficción de la pureza y de lo primigenio, defendida también por mucho indigenistas de la época e incluso en nuestros días, marca sólo un momento en esta pregunta por la emancipación que estos proyectos teóricos y políticos pretenden. Si el indigenismo algo nos enseña es que, justamente, la reivindicación de un conocimiento de la sociedad pensado desde la particularidad debe orientarse también hacia la universalidad, hacia un repensarse para pensar lo nuevo, un entender al otro para comprendernos a ese otro en nosotros mismos.

## II. Elementos introductorios

### 1. Indigenismo, raza e historia.

Si se realizara el intento de trazar un recorrido más o menos sistemático del “desarrollo” o la “historia” de las ciencias sociales en América Latina, un elemento de absoluta importancia sería revisar, a su vez, la producción realizada por diversos intelectuales e investigadores en torno al Instituto Indigenista Interamericano. Dicha institución intergubernamental, nacida con posterioridad al Congreso Indigenista Interamericano de Pátzcuaro de 1940, con representaciones de todos los países de América, será una de las principales instituciones promotoras, incluso desde antes del momento de su fundación, de políticas y relatos más o menos oficiales sobre lo indígena en el continente americano en general y en América Latina en particular (Giraudó & Martín-Sánchez, 2011). Ello por ser la institución eje de este nuevo campo que comienza a abrirse en los Estados latinoamericanos, momento en el cual se marca el paso de lo que podríamos denominar un “indigenismo crítico” a un “indigenismo institucionalizado” (Landa Vásquez, 2006), esto es, la apropiación de los discursos del indigenismo por parte del Estado y la creación de un campo profesional institucionalizado. Así, resulta fundamental el impacto que dicha institución tiene en la creación de un campo intelectual indigenista, y con ello, las repercusiones que sus propuestas y políticas tienen tanto a nivel de los Estados latinoamericanos, como en sus respectivas esferas-instituciones oficiales de formación y trabajo intelectual: sus universidades y centros de investigación. De este modo, lo que se ha llamado el “período fundacional” (Garretón, 2014; Trinidad *et al*, 2007) o de “institucionalización” (Brunner, 1988) de las ciencias sociales en Chile y América Latina, que abarca desde los años cuarenta hasta más o menos las décadas de los sesenta-setenta<sup>1</sup>, recibirá fuertemente las reflexiones y la producción intelectual en general que en dicha institución se realiza. Es desde ahí que planteamos como necesario, entonces, para lograr comprender la manera en la cual los discursos de las ciencias sociales latinoamericanas se

---

<sup>1</sup> En el caso de Chile es bastante simple: el período fundacional termina, al igual que gran parte de los procesos de modernización orientados desde el Estado, con el golpe militar de 1973 y el comienzo de las reformas de la dictadura (Garretón, 2014).

constituyen, comprender también el modo en el cual se constituye el campo del indigenismo, tanto como un nuevo elemento en el campo científico-intelectual de la discusión sobre las sociedades latinoamericanas, como también en términos de sus repercusiones al constituirse como una institución interestatal que delinea también un modo de hacer política (estatal-legislativa) sobre las temáticas que han sido denominadas como indígenas.

El campo del indigenismo institucionalizado, en el marco de la institucionalización de las ciencias sociales en América Latina, es una temática que no ha sido estudiada con la profundidad que amerita. Más allá de la existencia de algunas reflexiones sobre el papel que jugó éste en disciplinas que históricamente tienen más cercanía con las llamadas “temáticas indígenas”, como la antropología (Arnold, 1990; Berdichewsky, 2012), al menos desde la reflexión sobre la sociología latinoamericana el tema ha tenido escasa profundización. Si bien la relación entre estos elementos -las directrices o materias tratadas en el Instituto Indigenista Interamericano y los primeros momentos de la formación en sociología en el continente- puede ser en un principio no demasiado evidente, resulta profundamente importante entender que el modo en el cual se tratan estas temáticas tiene una directa relación con el modo en el cual los sujetos se piensan a sí mismos como sujetos sociales e históricos, y por supuesto, en cómo ellos piensan también su sociedad y la configuran en esa reflexión. Así, la relación que puede existir entre el proceso de creación de un campo indigenista institucionalizado para los Estados de América y la fundación de las ciencias sociales en la región toma una relevancia fundamental para poder entender el desarrollo de una manera de pensar lo social en América Latina (propia de nuestra región, pero que dialoga y se relaciona con tendencias que también muchas veces la sobrepasan), una forma que se institucionaliza en universidades, centros de investigación y otras instituciones estatales-legales de los distintos países de América, y que tiene por primera muestra disciplinar a las ciencias sociales latinoamericanas.

De ahí que la presente investigación busca constituir un aporte en las reflexiones de lo que Laura Giraudo no duda en llamar un “campo ‘casi’ profesional indigenista” (Giraudo, 2011, p. 22) y su impacto en la conformación e institucionalización de las ciencias sociales

latinoamericanas, a partir del estudio histórico y conceptual de las transformaciones y usos en la noción de raza en el contexto de la producción del Instituto Indigenista Interamericano. En ese sentido, el objetivo de la investigación en la cual se sustenta este documento es generar una reflexión sobre las transformaciones, usos y apropiaciones de la noción de raza, en el marco de la producción intelectual del Instituto Indigenista Interamericano, con la idea de que ésta nos permita enunciar ciertos elementos sobre la concepción de sujeto y de sociedad que funciona en su seno, y con ello a su vez poder pensar una historia de las ciencias sociales en Chile y en América Latina. En ese sentido, el aporte de esta investigación se encuentra en el marco de una propuesta de intentar pensar nuestras disciplinas como corpus históricamente constituidos, que forman parte de tradiciones que se desenvuelven poco a poco, pero que también son constitutivos de espacios de luchas y pugnas, de poderes y contrapoderes, incluso, de dominación y resistencia. Le creemos aquí a Deleuze cuando nos habla de Foucault, para quien siempre los “centros difusos de poder” no existen sin puntos de resistencia, y es sólo del enfrentamiento de ellos a partir de los cuales se fija una subjetividad dominante (Deleuze, 2008). Afirmamos entonces, con energía pero también con la debida suspicacia, la tan antigua sentencia hegeliana de que “todo pensamiento es pensamiento de su época”. Esta frase, que así leída pareciera sólo dar cuenta de lo obvio, reviste un alcance pocas veces problematizado, sobre todo cuando tratamos de aplicar el conocimiento sociológico a la sociología misma o a las ciencias sociales en general. Como señala Rodrigo Baño (2012): “Los científicos sociales y particularmente los sociólogos suelen relacionar los problemas que estudian con el contexto en que estos se presentan, pero muy pocas veces tienen conciencia de que las teorías y métodos que usan en sus estudios son pensamientos de su época”. De ahí la importancia de reflexionar sobre el origen y la trayectoria de los conceptos en los cuales se sustentan las teorías y reflexiones de nuestras disciplinas, los cuales son sin duda su base y su herramienta fundamental. Ahora bien, y como advertencia, la frase de que todo pensamiento es pensamiento de su época, ni siquiera en el más extremo idealismo podría hacernos pensar que las ideas generan ideas. Muy por el contrario, ésta implica fundamentalmente que son las diversas condiciones sociohistóricas, las discusiones institucionales, las publicaciones, controversias y correspondencias, las que dan pie a las distintas reflexiones y campos de interpretación de nuestras realidades. En otras palabras, y

siguiendo a Foucault en su lectura de Nietzsche, sostenemos que a aquella solemnidad del origen (*Ursprung*) del conocimiento de las ciencias sociales habría que reemplazarlo por la invención (*Erfindung*), ya que el conocimiento no tiene un origen natural o místico, sino que es creado a través de las prácticas sociales como resultado de las luchas de poder en la sociedad (Foucault, 2008). Es desde esa profunda convicción que se inicia esta reflexión.

Dentro de la producción del Instituto Indigenista Interamericano, que es amplia y sobre diversos puntos dentro de las temáticas del indigenismo, son de un especial interés para esta investigación todos aquellos juicios, declaraciones y enunciados en los cuales se hace referencia a distintas nociones que se utilizarán para demarcar una diferencia entre distintos grupos humanos: el papel que juega la potente noción de raza y sus posibles traducciones o transcripciones posteriores, tales como etnia, cultura, cosmovisión; pues todas ellas vehiculizan una serie de pulsiones y complejidades que hacen visible y observable no sólo una determinada noción de sujeto –racial o étnico, pero siempre raciológicamente determinado-, sino también una determinada noción de sociedad. La razón por la cual trabajar dicha noción no es en ningún caso antojadiza, sino que proviene de reflexiones anteriores, principalmente aquellas realizadas en el marco del Seminario de Grado para obtener la Licenciatura en Sociología, instancia en la cual pudimos dar cuenta de la importante tendencia de cambio que el concepto de raza sufre a lo largo del siglo XX, y cómo este se relaciona tanto con condiciones históricas y sociales propias del período, como también con el resto de las discusiones que son propias al campo en el cual ella es utilizada, sobre todo en las ciencias sociales. Dicha tendencia, observada a nivel internacional con posterioridad al término de la Segunda Guerra Mundial ve su máxima expresión en la fundación de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) y la publicación de la famosa “*Déclaration sur la race*” de 1950.

Para lograr el objetivo planteado en esta investigación, se propone aquí un doble ejercicio. En primer lugar, es necesario hacer una revisión sobre la formación y el desarrollo de las ciencias sociales en América Latina, en términos del proyecto que representan para los Estados latinoamericanos que las promueven e institucionalizan. Dicha revisión no sólo es

necesaria en términos de la apuesta final de revisión del material sobre la raza del Instituto Indigenista Interamericano y su relación con la institucionalización de estas disciplinas, sino que justamente es condición necesaria para lograr delimitar claramente el espacio u objeto de investigación. Esto pues el modo y el momento en el cual se institucionalizan nuestras disciplinas nos habla no sólo de las cualidades que ellas portarán, sino también sobre la sociedad que intentan describir, de la pulsión histórica que las anima en tanto corpus de saber.

En segundo término, es necesario profundizar en la noción de raza y la importancia que ella juega en la conformación de un universo discursivo que articula el pensamiento sobre la diversidad de lo humano en las ciencias sociales en particular y en el pensamiento social en general. En ese sentido, se propone revisar el modo de funcionamiento de la raza como *punto nodal*, siguiendo a Žižek (2012), como una potencia conceptual capaz de organizar todo un campo discursivo sobre de una manera particular de pensar la sociedad y lo social como conjunto. Así, el ejercicio planteado se asemeja al de una *genealogía* del concepto de raza (Foucault, 2010a) en el marco de la producción de las ciencias sociales, su funcionamiento y sus transformaciones, *acolchando* un campo discursivo que llamaremos, como propuesta teórica y de análisis, *paradigma raciológico*. Es este paradigma<sup>2</sup>, justamente, lo que intentaremos dilucidar en este segundo momento de la investigación, ponderando y enunciando las diversas pulsiones que el concepto de raza -y una forma de entender el mundo y la diferencia sustentada en dicha noción- vehiculiza y traspasa, en términos de una determinada manera de pensar la sociedad, el sujeto, y por supuesto, la relación profunda y estrecha entre ambos. Este *paradigma raciológico*, esta manera de comprender al mundo basada en la diferencia racial, entra en crisis a fines de la década de 1940 y comienzos de la de 1950, a partir del accionar de la UNESCO, un accionar en el

---

<sup>2</sup> La noción de *paradigma* fue introducida por Thomas Kuhn a la reflexión epistemológica y de filosofía de la(s) ciencia(s), entendiéndolos como “realizaciones científicas universalmente reconocidas que, durante cierto tiempo, proporcionan modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica” (Kuhn, 2006). Es importante recalcar aquí que un paradigma definido de esta manera no sólo proporciona las formas de hacer de la producción científica, ni tampoco solamente enfoca las respuestas a las preguntas, sino que también ordena y articula la producción de las preguntas que la comunidad científica (se) realiza.

campo científico y político en el marco de una política por desracializar la ciencia y la cultura, principalmente a través de la famosa “*Déclaration sur la race*” de 1950, y sus diferentes publicaciones enmarcadas en la colección “*La cuestión de la raza ante la ciencia moderna*”, publicada entre 1951 y 1952. Es en este momento en el cual comienza una campaña potente para cancelar el uso de categorías raciales en estos ámbitos, y cuando aparecen también otras categorías, ya no definidas en torno a la noción de raza, sino más bien, a lo que hemos llamado sus traducciones (etnia, cultura, cosmovisión, entre otras). Lo que hacen estas categorías es mostrar el paso entre un *paradigma racial* o *raciológico* a uno que podríamos denominar “*post-racial*” o definido “*post-racialmente*” (Menard, s/f), donde el sustrato de las categorías no es ya uno definido en torno al cuerpo, sino más bien a lo que podríamos denominar como la cultura, el mundo simbólico, el espíritu<sup>3</sup>.

Hay entonces, de alguna manera, una pulsión profundamente durkheimiana en la problematización que se realiza en esta investigación, pues el tema sobre cómo se piensa la diferencia –o sea, sobre cómo se clasifica el mundo social-humano para ser pensado- es la pregunta que, desde el fondo y en continua emergencia, recorre todo este documento. De hecho, las principales problemáticas que aparece al pensar un concepto como el de raza son, por un lado, todas las pulsiones y energías que éste vehiculiza en términos de carga histórica y política, y por otro, la importancia que éste juega como un elemento demarcador de la realidad social, del mundos social y su estratificación marcada de manera indeleble en los cuerpos de los sujetos que lo componen. Dicha visión se relaciona también con las ideas de Erving Goffman (1993) sobre la estigmatización de los sujetos como elemento eminentemente relacional. En esa línea, Giraudo y Martín-Sánchez nos recuerdan que “en gran medida, una historia del indigenismo es una historia del ambivalente uso de atributos estigmatizadores en torno a los indígenas” (Giraudo & Martín-Sánchez, 2011, p. 17)

Posteriormente, y siguiendo este trazado, se propone problematizar la creación de un campo cultural-intelectual del indigenismo, en el marco de la creación del Instituto Indigenista

---

<sup>3</sup> El paso entre lo que hemos denominado un *paradigma raciológico* a un *paradigma postraciológico* fue el punto central de la investigación realizada en el marco del Seminario de Grado para obtener la Licenciatura en Sociología. Algunos puntos para comprender dicha tensión serán reproducidos en lo sucesivo.

Interamericano como la institución intergubernamental encargada de proponer políticas, pero también como el centro de la generación de relatos de las llamadas “temáticas indígenas”, punto en el cual la noción de raza resulta particularmente potente e indicativa, dado que es uno de los términos que entrará más en cuestión con el devenir del Instituto y de las políticas del indigenismo. Así, la producción del Instituto Indigenista Interamericano será revisada justamente a través de su publicación oficial, la revista “*América Indígena*”, la cual comienza su primer número en 1941, unos meses antes de la ratificación por parte de los diferentes Estados americanos del convenio que crea y funda oficialmente el Instituto, y que tendrá dentro de su equipo a destacadas personalidades del ámbito intelectual latinoamericano de la época. La mirada que se busca tener sobre estos documentos, es lograr captar justamente las tensiones que se producen en la utilización de la noción de raza, o de otros conceptos que funcionen desde una base de diferenciación de este *paradigma raciológico*. Así, revisando los números de la época en la cual se da el ya comentado proceso de desracialización, se espera realizar una comparación y revisión que permita afirmar (o no) la rearticulación de estas nociones, las transformaciones en su uso, o simplemente su desaparición-traducción a nuevas formas de nombrar la diferencia. Estos números corresponden a los publicados desde el comienzo de la revista, hasta el año 1952, año en el cual la UNESCO publica su ya famosa colección de artículos titulada “*La cuestión de la raza ante la ciencia moderna*”, dos años después de la “*Déclaration sur la race*” clausurando de cierto modo (institucionalmente, al menos), algunos usos que la noción de raza históricamente acarreaba. Todo esto, por supuesto, en el entendido que lo que se nos muestra en dicha revista, como documento y como materialidad, no es una única voz, sino más bien retazos de una discusión que en ese momento histórico parece fundamental y que aún hasta nuestros días se proyecta, sobre todo en casos como el de nuestro país, donde el tema de lo indígena se sigue pensando como problema: el “problema mapuche”, por ejemplo.

Es necesario señalar y recalcar que la relación que esta investigación propone, a saber, que las transformaciones en la noción de raza en el marco de la producción intelectual del Instituto Indigenista Interamericano se relacionan a su vez en la conformación de las ciencias sociales en América Latina, hay que pensarla siempre como una apuesta. Dentro

del ámbito de la historia de las ciencias sociales latinoamericanas no existen investigaciones que relacionen fuertemente a estas disciplinas con la creación del Instituto Indigenista Interamericano, más que en lo referido a las distintas personalidades que desde cada país aportaron en su realización y en su producción. Esta omisión es aún más exagerada cuando se fija la mirada en la historia de la sociología en nuestro país, donde las temáticas indígenas son prácticamente ignoradas (asunto que en muchas de las escuelas de sociología se mantiene hasta el día de hoy). Por otra parte, poca reflexión existe sobre la importancia de las discusiones intelectuales dentro del mismo Instituto, siendo el tema de las transformaciones en la noción de raza aún menos tratado, con sólo algunos ejemplos actuales y bastante recientes<sup>4</sup>. En ese sentido, un importante referente es la investigación realizada por Ladislao Landa Vásquez, quien señala casi como advertencia que “si hoy pretendemos comprender el surgimiento y desarrollo de las ciencias sociales, es pertinente retomar también este debate [el del indigenismo] y comprenderlo desde ángulos nuevos y quizás más heterodoxos” (Landa Vásquez, 2006, p. 12).

Entonces, cabe una pregunta evidente sobre el lugar desde dónde plantear el lazo, la relación entre el desarrollo de las discusiones del Instituto Indigenista Interamericano con el desarrollo de las ciencias sociales en América Latina. Ese lugar, al igual que gran parte de las inquietudes presentes en este trabajo, proviene desde una convicción muy profunda que guía toda esta investigación. Si vamos a pensar a nuestras disciplinas también como producciones culturales -social, histórica y geográficamente situadas-, no podemos dejar de preguntarnos sobre la manera en la cual las transformaciones en los discursos sobre la raza repercuten también en la formación de nuestras disciplinas, pues no hay que olvidar nunca que hablar de raza es hablar de una determinada forma de enunciar la diversidad de lo

---

<sup>4</sup> Con posterioridad a la famosa recopilación sobre la historia del Instituto Indigenista Interamericano de 1972 realizada por Alejandro Marorquín (*Balance del Indigenismo*), quien en esos momentos dirigía el Instituto, no han habido más trabajos que problematicen desde las publicaciones del Instituto. Ahora bien, en el último tiempo se ha revitalizado el papel e importancia del Instituto Indigenista Interamericano en distintas publicaciones e investigaciones. Pienso aquí especialmente en los últimos trabajos realizados por Rodolfo Stavenhagen y Miguel Ángel Sámano para el caso mexicano, Juan Martín Sánchez y, sobre todo, las últimas publicaciones de Laura Giraudo sobre la creación y el desarrollo del Instituto Indigenista Interamericano y del indigenismo latinoamericano institucionalizado en general.

humano, la diversidad de su organización social, de sus tradiciones y de su vida, elemento esencial de la tradición de las ciencias sociales desde su fundación hasta el día de hoy.

De ahí que los planteamientos que sustentan esta hipótesis de trabajo se basan en la idea de la profunda marca que tiene el proceso de transformación que acontece a mediados del siglo XX, en el cual las ciencias sociales y las distintas disciplinas que piensan lo social y lo humano se embarcan en un proceso que algunos han llamado como “culturización” de estas disciplinas, donde en general la dimensión simbólica o cultural cobrará una importancia mucho mayor por sobre otras dimensiones de análisis de la sociedad (Jameson, 1991). Dicho tránsito, si bien no es parte esencial de esta investigación, aparece casi como telón de fondo desde el cual pensar y evaluar el impacto de estas transformaciones que el concepto de raza evidencia, transformaciones que impactan tanto en la conformación de diferentes corpus de conocimiento, como también en la manera en la cual la sociedad se piensa a sí misma, el modo en la cual nos pensamos a nosotros mismos como sujetos. No está de más recordar aquí la primera conferencia de Foucault en “*La verdad y las formas jurídicas*”, en la cual el autor señala: “Me propongo expresar a ustedes cómo es que las prácticas sociales pueden llegar a engendrar dominios de saber que no sólo hacen que aparezcan nuevos objetos y técnicas, sino que hacen nacer además formas totalmente nuevas de sujeto y sujetos de conocimiento” (Foucault, 2008, p. 12). Dicha tensión funciona siempre como telón de fondo o como marco para poder pensar las bases de esta investigación. Y es que la tensión que estas transformaciones enuncian nos ponen en una situación fundamental al pensar la actualidad de nuestras disciplinas y su pertinencia en la pregunta por cómo pensar la alteridad desde el punto de vista de la inmensa diversidad que la organización de los sujetos y las sociedades cobra a lo largo del mundo y de la historia. Si la genealogía de la noción de raza es una genealogía de la alteridad, de lo Otro, no puede entonces hacer otra cosa que revelarnos los límites del nosotros, de lo Mismo. El desafío es, entonces, lograr comprender a ese *otro* como parte constituyente de nosotros mismos (Lévi-Strauss, 1997).

## 2. ¿Escribir la *Historia* de las ciencias sociales en América Latina?

Quizás en forma de preámbulo a la discusión que se propone realizar en lo que sigue, y a lo largo de esta investigación, pareciera necesario clarificar algunos elementos conceptuales referidos al papel que tiene el análisis de la institucionalización y organización de las ciencias sociales y del indigenismo en América Latina, su formación y desarrollo, a la luz de las distintas aristas problemáticas que al respecto aquí se plantean. Ello puesto que no parece del todo evidente cuál es la manera en la cual se abordará el problema de la constitución de las ciencias sociales latinoamericanas y su relación con la discusión del indigenismo, pero también en lo indicativo que éstos pueden ser de distintas transformaciones históricas, sociales y culturales del período. No basta entonces simplemente señalar que lo que se busca es generar un análisis sobre la imbricación entre las discusiones del campo del indigenismo que anuncia el Instituto Indigenista Interamericano y el momento formativo de las disciplinas de las ciencias sociales latinoamericanas, sino que pareciera también menester señalar desde un primer momento qué es lo que se va a entender por historia de las ciencias sociales latinoamericanas, como también describir cuál es la posición que ésta toma en un contexto mayor de transformaciones históricas, sociales y culturales en las sociedades latinoamericanas.

Señalar que lo que se busca en esta investigación es revisar *la historia* de las ciencias sociales en América Latina y Chile, no sólo pareciera demasiado pretencioso para la ocasión, sino que constituiría también un error grave, ya fuere en términos de nuestra enunciación, como también teóricos, políticos y epistemológicos. En ningún caso lo que se pretende aquí es realizar una revisión acuciosa sobre las maneras de organización y de institucionalización de estas disciplinas que tranquilamente llamamos ciencias sociales, las discusiones que determinan sus orígenes o las decisiones político-institucionales que se acarrearán en este proceso. Lo que se busca en esta investigación, más bien, es intentar generar cierto orden conceptual e histórico que nos ayude a pensar el momento fundacional de nuestras disciplinas y del también del Instituto Indigenista Interamericano y el campo del indigenismo, en el entendido de que gran parte de la actualidad de las discusiones que se realizan sobre todo en esta última área se ven delineadas desde ese momento fundacional. Así, pareciera que, especialmente en el caso de las discusiones sobre lo

indígena o lo indio, gran parte de las problemáticas actuales de estos campos no sólo son señaladas desde aquel momento, sino que también aparecen hoy como situaciones irresueltas, ya fueren pensadas como problemas teóricos, ya como conflictos prácticos inmersos en el centro mismo de nuestras sociedades latinoamericanas.

Pareciera ser hábito de los historiadores, al menos de los que podemos nominar como clásicos, conectar lo que está desmembrado, darle un camino, señalar una trayectoria, y desde allí pensar con consecuencia el devenir de los sucesos encadenados hacia un fin. Si bien, en gran medida, la historiografía contemporánea se ha alejado de ese historicismo - bastante hegeliano- de lo magnánimo, de las leyes de la historia, no entra en el campo de lo obvio realizar una aclaración sobre qué es lo que nos interesa al observar el período histórico que se investiga y cómo lo vamos a entender y analizar. Las transformaciones que acontecen en el campo intelectual de las ciencias sociales y del indigenismo a mediados del siglo XX, con especial interés en América Latina, no revisten, a nuestro juicio, sólo el carácter de hechos o eventos desligados, pero tampoco responden necesariamente a transformaciones obvias o perfectamente supuestas en el marco de las estructuras en las cuales ellos se realizan. Aparentemente, es necesario someter a consideración la posibilidad de que estas transformaciones en el campo de las ciencias sociales, el campo del indigenismo y los discursos sobre la raza, sean parte de una transformación mayor que poco a poco nos revela su estatus de acontecimiento (Foucault, 2010a). En palabras de nuestra Carla Cordua, y siguiendo por allí una pista que va desde Nietzsche a Sloterdijk, pasando por Foucault, podemos señalar que

*“Un acontecimiento es la irrupción inmanejable y sobredimensionada de un imprevisto capaz de transformar toda la situación vigente antes de tal intervención fuera de serie y que convierte a los agentes en pacientes desconcertados. El acontecimiento difiere de los hechos por su importancia, su consecuencias totales, su aparición no prevista, y su capacidad destructiva de las conexiones entre lo heredado y el presente”* (Cordua, 2014).

De este modo, el punto de inflexión que se estudia podría servir también como pie para pensar la actualidad de las discusiones del período histórico trabajado, pero también, desde

este punto de vista, para ejercer la posibilidad de pensar cuáles son las repercusiones que ellas acarrearán en el hacer y el pensar de los científicos sociales e intelectuales indigenistas, en términos de una reestructuración de sus prácticas, sus investigaciones, sus discusiones y en general sus discursos. Será tarea de esta investigación observar estas transformaciones y evaluar cómo ellas se articulan en el proceso de conformación de un campo intelectual desde el indigenismo, pero que comienza también a articularse en estas nacientes disciplinas de las ciencias sociales.

La motivación de este trabajo no es una que provenga desde la historiografía. No nos motiva el deseo de lograr generar una periodificación, un marco o línea histórica desde la cual analizar el derrotero del desarrollo de las ciencias sociales latinoamericanas. Más bien, la idea de realizar este ejercicio es lograr ponderar la importancia de las transformaciones en el campo discursivo que se basa o acolcha en la noción de raza, y cómo dichas discusiones y transcripciones moldean también el modo en el cual se piensa a la sociedad; todo ello en un momento tan fundamental para nuestras disciplinas como es el de su fundación institucional. Entonces, no es una discusión sobre la historia, sino sobre las sociedades latinoamericanas en su historia. Así, y siguiendo con la discusión antes esbozada, no es nuestro objetivo escribir la historia de las ciencias sociales o del indigenismo en América Latina. El objetivo de la revisión histórica proviene desde otro *locus*: trazar algunos elementos que nos permitan observar este momento histórico desde la perspectiva de las transformaciones sociales y simbólicas que configuran la apropiación de un discurso indigenista por parte de los Estados latinoamericanos, a la vez que aparece en ellos la preocupación por la fundación de escuelas y carreras de ciencias sociales.

No es un dato menor el poder entender las discusiones de este período no sólo como un momento de fricciones y transformaciones en las estructuras político-culturales en nuestro continente a partir de los diferentes frentes sociales de movilizaciones y de reivindicaciones, sino también como un momento de reconfiguración de los Estados nacionales a escala al menos continental, donde se reordenan sus estructuras de acción y se organizan a su alrededor distintos campos y nuevos espacios. Es el momento en el cual los Estados latinoamericanos se reorganizan y rearticulan, intentando abarcar en su accionar a

una mucho mayor parte de la población de sus territorios (en comparación con los pequeños Estados nacionales oligárquicos del siglo XIX), administrando a su vez espacios mucho mayores de la vida, internándose en procesos de transformación como foco principal del cambio social en busca de nuevas formas de organización social, principalmente pensadas bajo de idea del desarrollo (Halperin, 2006). Es ese proceso, marcado por una ampliación de los servicios y acciones estatales a ámbitos como la salud pública, la vivienda y la educación, el marco en el cual se desarrolla esta nueva forma de política indigenista, y que a su vez marca el comienzo de las ciencias sociales como disciplinas ya institucionalizadas en América Latina. De esta manera, pensar estas transformaciones a partir de los indicios que se producen y piensan en instituciones dedicadas justamente a generar tanto conocimiento sobre materias relacionadas con estos sectores, como también a diseñar políticas propias de estos Estados, parece ser un elemento bastante iluminador en tanto clarifica la manera en la cual la sociedad piensa su propia extensión y composición.

Si bien esta perspectiva pareciera algo parcial, en términos de sus objetivos y su alcance, no es menos importante a la hora de analizar una transformación que se nos asoma como fundamental en el proceso de comprender las ciencias sociales de la época y su transcripción hasta su desarrollo presente. De alguna manera, seguimos a Foucault en su cruzada por intentar dilucidar las transformaciones en el “campo epistemológico, la *episteme* en la que los conocimientos, considerados fuera de cualquier criterio que se refiera a su valor racional o a sus formas objetivas, hunden su positividad y manifiestan así una historia que no es la de su perfección creciente, sino la de sus condiciones de posibilidad [...] Más que una historia, en el sentido tradicional de la palabra, se trata de una arqueología” (Foucault, 2010a, p. 15). De esta forma, analizar esta transformación desde la perspectiva de su *episteme*, desde una arqueología de las formas de pensar la diferencia, debería permitirnos también analizar el alcance de estas transformaciones en un momento tan fundamental para nuestras disciplinas, para el indigenismo y para el pensamiento social en general.

### III. La pregunta *por* la raza

#### 1. Clasificación y diferencia.

Ya desde tiempos pretéritos el ser humano ha basado su entendimiento del mundo a partir de los mecanismos de la clasificación y la diferencia. La entrada sociológica más precisa en este aspecto puede remitirse hasta el pensamiento de Émile Durkheim, uno de los primeros reconocidos “padres” de la disciplina, quien en su famoso “*Las formas elementales de la vida religiosa*” de 1912 nos explica:

*“Ésta [la sociedad] no es posible más que si los individuos y las cosas que la componen están repartidos entre diferentes grupos, es decir, clasificados, y si esos grupos mismos están clasificados unos en relación con los otros. **La sociedad supone, pues, una organización consciente de sí que no es otra cosa que una clasificación** [...] No es asombroso, pues, que el tiempo social, el espacio social, las clases sociales, la causalidad colectiva, estén en la base de las categorías correspondientes, ya que las diferentes relaciones han sido aprendidas por primera vez bajo sus formas sociales con una cierta claridad para la conciencia humana”<sup>5</sup>*  
(Durkheim, 1912, pp. 452-453).

Esta veta del desarrollo de la sociología, seguida directamente por Mauss y posteriormente tomada y masificada por Claude Lévi-Strauss en el marco de la organización de lo que se conocerá como estructuralismo, nos abre un campo de interpretaciones y un desarrollo conceptual desde donde podemos seguir este trazo para pensar la manera en la cual las sociedades se organizan, y a través de ello, cómo éstas piensan y se piensan. Este punto, el de la relación entre las formas de organización y las de clasificación en las sociedades, es el eje conductor de la reflexión que se plantea. Tal como señalan Durkheim y Mauss (1996, p. 96), el objeto de estos sistemas es, justamente, “hacer comprensibles, convertir en inteligibles, las relaciones que existen entre los seres”.

Esta pregunta por la organización y las formas de comprender el mundo, que ha tenido un largo desarrollo a lo largo del siglo pasado, reviste también una cuestión esencial: cómo, a través de formas de organización de la sociedad –formas que son siempre conflictivas e

---

<sup>5</sup> Las negritas son nuestras.

interesadas, nunca inocuas- se organizan también las distintas clasificaciones a través de las cuales la realidad se aparece y se interpreta. De este modo, pareciera que “bien lejos de que, como parece pretender Frazer, hayan sido las relaciones lógicas de las cosas las que sirvieran de base a las relaciones sociales de los hombres, en realidad son éstas las que han servido como prototipo de aquéllas” (Durkheim & Mauss, 1996, p. 97). Será precisamente esa tensión la que va a marcar y, de algún modo, enrielar las discusiones y transformaciones que la noción de raza suscita en el marco de sus usos y apropiaciones.

En ese mismo sentido, el recorrido que traza Claude Lévi-Strauss desde el *Pensamiento Salvaje* hasta sus *Mitológicas* es un camino que tiene su origen en la pregunta por la diferencia entre pensamiento “salvaje” (magia, mítico) y el pensamiento “cultivado” (entendido como ciencia) en sus formas o procedimientos para la “clasificación” (Keck, 2005), punto que ya anteriormente Durkheim y Mauss anuncian, al señalar que:

*“métodos de clasificación completamente análogos a los de los australianos o de los indios de América del Norte, aparecen, de una manera casi ostensible, sobre todo a través de la mitología. En el fondo, cada mitología es una clasificación, que toma sus principios de las creencias religiosas y no de las nociones científicas”* (Durkheim & Mauss, 1996, p. 66).

De ahí la importancia de las mito-lógicas en el devenir del pensamiento levistraussiano, en cuanto a la posibilidad de entender los mitos como instrumentos lógicos a través de los cuales lograr superar u operar en una o más contradicciones (lógicas). Para Frédéric Keck, Marx comparte con Lévi-Strauss la idea de que tanto la ideología como los mitos:

*“están producidos por contradicciones en la práctica (p.ej., entre las relaciones de producción y la propiedad de los medios de producción), que, en lugar de ser resueltos en la práctica, se desplazan en teoría, donde se convierten en simples oposiciones lógicas que la mente puede conciliar de manera dialéctica... Pero este desplazamiento no resuelve verdaderamente la contradicción: la pone en relación con otras oposiciones lógicas, que también son vividas como contradicción prácticas. El mito*

*conecta entre ellas a todas las oposiciones lógicas de una sociedad; es por ello que procura un placer catártico a los que lo recitan o lo escuchan” (Keck, 2005, p. 43)*

Es justamente esta tensión entre las formas de organizar la sociedad y las maneras de comprender y clasificar el mundo la que nos incita a referir aquí la discusión que inaugura Michel Foucault en su curso en el Collège de France entre 1975 y 1976, publicado en un primer momento bajo el nombre de “*Genealogía del Racismo*”, y posteriormente como “*Defender la Sociedad*”<sup>6</sup>. Allí Foucault delineará un esquema para pensar una teoría de la sociedad y del poder basada en la idea de la “lucha de razas”, en contraposición a lo que denomina como una teoría política clásica. Dicho esquema se basa en una conceptualización del poder y de su circulación en la sociedad, y cómo éste se constituye como la base a través de la cual se articulan los distintos campos discursivos, o más bien, dicho de otra forma, es a través de estos campos de verdad en los cuales el poder se ejerce. En palabras del mismo Foucault (2010b, p. 34): “No hay ejercicio del poder sin cierta economía de los discursos de verdad que funcionan en, a partir y a través de ese poder. El poder nos somete a la producción de la verdad y sólo podemos ejercer el poder por la producción de verdad”. Son justamente estos regímenes de verdad, estos ámbitos de tránsito de los discursos del poder, la base de lo que Foucault denominará *poder disciplinario*. Esta forma de poder, en contraposición con el poder soberano, funcionaría a partir de una mecánica distinta a la de la ley, mucho más cercano a un saber clínico que a uno jurídico: su jurisprudencia es la clínica. Es importante señalar que la aparición de esta forma del poder, si bien contrapuesto en sus mecánica y movimientos al poder soberano, no lo invalida ni lo contrae. Por el contrario, es a partir de y en el juego mismo de esa heterogeneidad entre un derecho público de la soberanía y una mecánica polimorfa de la disciplina el modo en el cual el poder se ejerce en las sociedades modernas (Foucault, 2010b).

---

<sup>6</sup> El título original bajo el cuál este se publica dicho curso en francés es “*Il faut défendre la société*”: algo así como “hay que defender la sociedad”, o “es necesario defender la sociedad”. Si bien no se problematiza este asunto, parece interesante tenerlo en cuenta, ya que el centro de esta investigación es, justamente, los nombres y denominaciones.

Es el campo del poder disciplinario en el cual se instalan, a modo de mecanismos de verdad, las ciencias sociales y humanas, en oposición al poder soberano, cuyo horizonte teórico es el edificio del derecho. Éstas disciplinas portan sobre sí un discurso que es el de la regla, “no el de la regla jurídica: derivada de la soberanía, sino el de la regla natural, vale decir, de la norma” (Foucault, 2010b, p. 45). De esta forma, estos órdenes discursivos ordenan nuestra manera de organizar la sociedad, y con ello, la manera en la cual el mundo se nos aparece como verdad. Desde esta perspectiva, estos discursos formulan una gramática de la organización social al tiempo en el que constituyen a los sujetos de ésta.

Pareciera, ya desde los tiempos de Durkheim -y también, desde otra perspectiva, de Marx<sup>7</sup>-, que para la sociología no es el sujeto un punto de partida, sino más bien un efecto de la sociedad: los sujetos, en su dinámica de interacción, se constituyen a la vez que constituyen sociedad. Esta problemática, que tanto alentó a los investigadores y teóricos de la segunda mitad del siglo XX, adquiere especial importancia en la formulación de Foucault, toda vez que, en oposición a una teoría de la soberanía que presupone al sujeto y que apunta a fundar la unidad esencial del poder desplegándolo –al sujeto- como un elemento previo de la ley, el poder disciplinario funciona como una forma de sometimiento concreto, a la vez que, a través de sus dispositivos, da forma y delinea al sujeto mismo. Así, el poder no se estructuraría en un momento fundante, la utopía hobbesiana del Leviatán o el contrato social primigenio de Rousseau, sino que más bien funcionaría como una potencia que transita permanentemente como principio estructurante de nuestra sociedad, principio que se juega día a día, y que, revestido de un traje estatal-legal-soberano, se esconde y actúa en el sigilo.

Lo que hay aquí, entonces, es precisamente una inversión clara del imaginario de la política, la paz y la guerra. No es ya la guerra una continuación de la política por otros

---

<sup>7</sup> A pesar de la crítica que el mismo Foucault realiza a la teoría de la ideología, parece sensato recordar que, en principio, las relaciones sociales como principio estructurante de los sujetos (y, en ese sentido, de la subjetividad) son un elemento central en la construcción teórica de Marx. Recordemos aquí su ya clásica sentencia, varias veces olvidada: “No es la conciencia del hombre la que determina su ser sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia” (Marx, 1859).

medios, como refrendara la ya tan conocida frase de von Clausewitz, sino que, más bien, “la política es la continuación de la guerra por otros medios” (Foucault, 2010b, p. 53), una guerra entendida como un punto de máxima tensión, la desnudez misma de las relaciones de fuerza. Así, la ley nace de las batallas reales y concretas, de las victorias y derrotas, de las ciudades incendiadas y las tierras devastadas. La ley no es pacificación, puesto que debajo de ella, el poder continúa realizando estragos en todos sus mecanismos. En palabras del mismo Foucault: “La guerra es el motor de las instituciones y el orden, la paz hace sordamente la guerra hasta en el más mínimo de sus engranajes” (Foucault, 2010b, p. 56).

Si bien esta noción de la conformación de la guerra como el principio esencial del funcionamiento de la política y del poder no la encontramos en los pensadores clásicos en los cuales se basa nuestro entendimiento del campo político moderno (pensamos aquí especialmente en Maquiavelo y Hobbes, pero también en Weber), sí es posible encontrar una forma bastante manifiesta en la cuál dicha conceptualización se hace bastante más evidente, punto en el cual entroncamos con el tema central de esta investigación, la noción de la *guerra de razas*. Este es, de hecho, uno de los puntos centrales en la exposición foucaultiana al respecto:

*“Desde el siglo XVII, vemos que la idea de que la guerra constituye la trama ininterrumpida de la historia aparece con una forma muy precisa: la guerra que se desarrolla así bajo el orden y la paz, la guerra que socava nuestra sociedad y la divide de un modo binario es, en el fondo, la guerra de razas”* (Foucault, 2010b, p. 64)

De esta manera, muy prontamente encontramos en las reflexiones sobre la política el principio de la exclusión: diferencias étnicas, diferencias idiomáticas, diferencia de fuerza, vigor y violencia, diferencias de salvajismo y barbarie, conquista y sojuzgamiento de una raza por otra. En el fondo, la convicción de que “el cuerpo social se articula en dos razas” (Foucault, 2010b, p. 64).

Es desde allí que el problema de pensar la diferencia sea sin lugar a dudas un punto fundamental para entender el análisis del concepto de raza y sus repercusiones, dado que, si bien entendemos que la conceptualización fundamental de ésta se da en términos políticos –

recordemos la síntesis que realiza Foucault de la noción no biológica de raza de Boulainvilliers en el contexto de la “lucha de razas”, según la cual no nos enfrentamos en guerra por ser de distintas razas, sino que pertenecemos a razas diferentes porque nos enfrentamos en guerra (Foucault, 2010b)-, el discurso racista o raciológico, además de posicionar el campo biológico como un dato natural-corporal de la diferencia respecto a lo social-político, lo instala también como un campo de objetividad desde la cual se pueden clasificar e inscribir las diferencias. Vemos entonces aquí dos transcripciones del discurso de la raza, o más bien, de la guerra de razas. Por una parte, una transcripción que podemos llamar biológica, basada en las diferencias de los cuerpos, expresada en movimientos nacionalistas y en la política de la colonización europea; por otra, una transcripción en una teoría de la guerra social que tenderá a intentar borrar todas las huellas del conflicto de razas para definirse como lucha de clases, en los primeros años del siglo XIX (Foucault, 2010b). El punto central y el nodo más problemático de esta definición es, justamente, la manera en la cual se desarrolla una especie de racismo biológico-social, con la idea, también novedosa, de que esa otra raza, en el fondo, no es la que vino de otra parte, la que triunfó, dominó y reinó por un tiempo, sino la que está permanentemente y sin descanso infiltrándose en el cuerpo social, recreándose constantemente en el tejido social y a partir de él. De ahí que, en otras palabras, lo que vemos como ruptura y polaridad, como estructura binaria de la sociedad, no es el enfrentamiento de dos razas recíprocamente exteriores, sino el desdoblamiento de una única raza en una raza superior (superraza) y una, por supuesto, inferior (subraza). Esto es, desde otra óptica, “la reaparición, a partir de una raza, de su propio pasado” (Foucault, 2010b, p. 65).

Es con esto que el discurso de las razas se articula, se vuelve a centrar y se convierte, en este proceso, en discurso de poder, de un poder ahora centralizado y centralizador. En el fondo, es el discurso de un combate que no debe librarse ya entre dos razas, sino a partir de una raza dada como verdadera y única, titular del poder y la ley, contra los que se desvían de su norma, contra todos aquellos que constituyan un peligro para su patrimonio biológico (y ahora, también político). Es este el momento de auge de los diversos discursos racistas sobre la degeneración, como también el de todas aquellas instituciones estatales que, dentro del propio cuerpo social, van a hacer funcionar el discurso de la guerra de razas como

principio de eliminación, de segregación y, finalmente, de normalización de la sociedad, una transformación de la *guerra de razas* en un *discurso de la raza* (Foucault, 2010b). Surge entonces, en este desplazamiento, un racismo de Estado, un racismo que la sociedad va a ejercer sobre sí misma, sobre sus propios elementos y productos, un racismo interno, preso de la purificación permanente, que será, como se adelantaba, una de las dimensiones fundamentales de la normalización social, en el fondo, el principio fundamental del higienismo del Estado moderno, encargado de proteger (políticamente) la raza (biológica). Es la raza un discurso histórico-político que se asiente sobre un sustrato biológico-corporal.

En ese sentido, el discurso de la raza biológica es un discurso de una diferencia fundamental, pero con la particularidad de ser enunciado siempre desde la igualdad de lo humano: dado que todos somos humanos, podemos pertenecer a distintas razas. Tal como lo señala Agamben, al referirse al funcionamiento de esta “máquina antropológica moderna”, el dispositivo desde el cual se genera la categoría de lo humano:

*“En la medida en que en ella [la máquina antropológica] está en juego la producción de lo humano mediante la oposición hombre/animal, humano/inhumano, la máquina funciona necesariamente mediante una exclusión (que es también y siempre ya una captura) y una inclusión (que es también y siempre ya una exclusión). Precisamente porque lo humano está, en efecto, siempre ya presupuesto, la máquina produce en realidad una especie de estado de excepción, una zona de indeterminación en la que el afuera no es más que la exclusión de un adentro y el adentro, a su vez, tan solo la inclusión de un afuera” (Agamben, 2006, p. 75).*

Incluso en los casos más radicales, donde el del nazismo es sin duda uno de los que primero llegan a nuestra mente, el discurso de la diferencia biológica enfatiza también un grado de no-humanidad producida desde lo humano, excluyendo de sí a otro que es ya incluido en esa categoría total que sería la humanidad. En ese sentido, la categoría de lo humano se basa siempre en un proceso de inclusión (humanidad como pre-supuesto) y exclusión (aislando lo no-humano en el hombre).

En ese mismo sentido y si seguimos lo planteado por el filósofo Gregoire Chamayou –pero también por Jean Paul Sartre en su famoso prefacio a “Los condenados de la tierra” de Frantz Fanon (1963)-, la dominación total del hombre, su traslación hacia otro en disminución de la humanidad que lo cobija, no pasa por una “animalización”, en el sentido de que los seres humanos debieran dejar de ser “hombres”, sino por la reducción de su humanidad a un estado de “animalidad humana”, una animalidad que está siempre llena de recursos temibles (Chamayou, 2014). Si hay una animalización, es tal vez en el sentido que describe Hannah Arendt (1972, p. 197): “El hombre no puede ser plenamente dominado a menos que se convierta en un espécimen de la *especie animal hombre*”.

## **2. Génesis y desarrollo de la noción de raza**

El concepto de raza es una noción que históricamente ha vehiculado una serie de pulsiones y complejidades de la más diversa índole. Tal como lo señala Foucault (2010b), ese gran discurso de la “guerra de razas” es una forma de discurso que tiene sus orígenes a fines de la Edad Media, o quizás incluso ya en los siglos XVI o XVII. Dicho discurso de la “guerra de razas”, en la lectura foucaultiana, funcionó al menos en un comienzo como una *contrahistoria* (Foucault, 2010b). Entendemos por contrahistoria ciertas formas de narrativas que se organizan como relatos contrahegemónicos y que se despliegan para denunciar, contradecir y contestar aquellos relatos oficiales enmarcados en la historia oficial, normalmente silenciadora de voces de los pueblos vencidos o colonizados. Esta historia oficial es lo que Foucault llama “historia soberana”, un discurso histórico que se articula como ceremonia, pues produce en la realidad social una justificación y un fortalecimiento del poder, mantiene su brillo y su realce, pero sobre todo, ayuda a olvidar el la violencia fundante que dio origen al orden soberano (Foucault, 2010b).

Es en esta oposición entonces donde se juega la lucha de la historia y la contrahistoria: ahí donde la primera pacifica la sociedad, justifica el poder, funda el orden del cuerpo social y produce su continuidad, la contrahistoria se organiza como una especie de develamiento, de desciframiento del secreto que dio origen al orden. En el fondo, la contrahistoria lo que

hace es poner de manifiesto una función de heterogeneidad: la historia es una historia de algunos y no de todos.

Dicha heterogeneidad del discurso histórico es lo que comienza a formularse a fines del siglo XVI y comienzos del siglo XVII, “el discurso histórico no va a ser ya el discurso de la soberanía, y ni siquiera el de la raza, sino el discurso de la guerra de razas, del enfrentamiento de las razas, de la lucha de las razas a través de las naciones y de las leyes” (Foucault, 2010b, p. 70). Con ello, desaparece la identificación implícita del pueblo con su monarca, de la nación con su soberano, que la historia soberana ponía de relieve. Es ese justamente el principio de heterogeneidad que el discurso de la lucha de razas introduce: la historia de los fuertes no acarrea consigo la de los débiles, ni la de los grandes la de los pequeños. En ese sentido, lo que hace la contrahistoria, por añadidura, es fracturar la continuidad del poder. En palabras del mismo Foucault, la contrahistoria:

*“Pone de relieve que la luz –ese famoso deslumbramiento del poder- no es algo que petrifica, solidifica, inmoviliza el cuerpo social en su totalidad, y por consiguiente lo mantiene en orden, sino que, en realidad, es una luz que divide, ilumina de un lado pero deja en la sombra o expulsa a la noche otra parte del cuerpo social”* (Foucault, 2010b, p. 71)

Lo que aparece con esta contrahistoria que el discurso de la lucha de razas representa, es una nueva forma de organizar el discurso histórico a partir de una división binaria de la sociedad y de los hombres: por un lado unos y por el otro otros, por un lado ricos y por otro pobres, por un lado justos y por otro injustos, por un lado amos y por otro vasallos, por un lado poderosos y por otro súbditos. Es este discurso histórico en el cual se sitúa la idea de ruptura, la historia ya no es historia de la continuidad, sino del quiebre y de la lucha, de vencedores y vencidos. En términos idealtípicos, podemos pensar la transposición entre una forma de sociedad organizada bajo una historia soberana y una sociedad cuya consciencia histórica moderna no está ya centrada en la soberanía y en el continuo problema de su fundación, sino en la idea de revolución, sus promesas y profecías de liberaciones futuras (Foucault, 2010b, p. 79).

Si bien durante mucho tiempo este discurso de la lucha de razas fue una narrativa de las oposiciones, de los enfrentamientos entre diferentes grupos, como también un instrumento de crítica y lucha contra el poder, es posible constatar que, en cierto momento, este discurso de la lucha de razas comienza también a ser también apropiado como elemento de dominación. Si bien fue una herramienta utilizada por los revolucionarios ingleses del siglo XVII o de los historiadores del proyecto postrevolucionario francés del siglo XIX, podemos verlo también ampliamente presente en la reestructuración aristocrática en Francia, por ejemplo. Foucault al respecto señala que “su origen, a fines de la Edad Media, no lo marcó lo suficiente para funcionar políticamente en un solo sentido” (Foucault, 2010b, p. 77).

Más aún, el discurso de la guerra de razas tomará una profunda importancia en la formulación y el ordenamiento del orden social en todas las regiones conquistadas por Europa, funcionando como un instrumento descalificador de las “subrazas” colonizadas. Es quizás la llegada de los europeos a América –el “encuentro cara a cara con el otro” de Todorov (2007)-, la conquista y el establecimiento de un orden colonial –un orden social basado especialmente en las diferencias denominadas raciales- el punto esencial en el cual se genera este cambio en la direccionalidad del discurso de la lucha de razas. Asimismo, es fundamental señalar que en este discurso de la guerra de razas, en el cual la noción de raza aparece bastante tempranamente, se entiende que no se le da un sentido biológico a éste. Designa, más bien, un cierto clivaje histórico-político, sin duda amplio pero también relativamente fijo. Lo que hace este discurso es que existan dos razas porque hay dos grupos que no tienen, al menos en origen, la misma lengua, la misma religión, las mismas costumbres, “dos grupos que sólo constituyeron una unidad y una totalidad política al precio de guerras [...] en suma, un lazo que no se establece sino a través de la violencia de la guerra” (Foucault, 2010b, p. 77). Así, se dirá que hay dos razas cuando existen dos grupos que, pese a su cohabitación, no están mezclados, a causa de diferencias, disimetrías y barreras debidas a privilegios y fortunas y a un modo particular de ejercicio del poder.

El momento particular del tránsito entre esta noción de raza basada en principios histórico-políticos hacia una definida por un sustrato natural-biológico, lo encontramos a mediados del siglo XIX. En efecto, justo en el momento en el cual este discurso de la lucha de razas

comienza a ser reemplazado por el de lucha de clases, cuando comenzaba a tomar colores de un discurso más combativo y revolucionario, comienza también un intento de recodificación de la idea de raza en la lucha de razas, donde raza será entendido ahora en un sentido biológico y médico del término (Foucault, 2010b). En este nuevo discurso, ya no batalla un grupo por dominar al otro, la lucha y la guerra se dan también en términos biológicos: diferenciación de las especies, selección natural del más fuerte, mantenimiento de las razas mejor adaptadas, etcétera. En ese sentido, la idea de la sociedad binaria se rearticula a partir del principio de la unidad biológica de la perseverancia de la raza. Esa sociedad se distingue entonces del resto a partir de la resistencia a cuerpos heterogéneos, a extranjeros infiltrados y a los “desviados”. Asimismo, se reconfigura el papel del Estado, dejando de ser un instrumento de sumisión de una raza sobre otra, transformándose en el inverso: el protector del “cuerpo social”, de la integridad, la superioridad y la pureza de la raza (Foucault, 2010b). Es justamente este punto en el cual el racismo sustituye, según Foucault, a la contrahistoria de la lucha de razas:

*“Si el discurso de las razas, de las razas en lucha, fue sin duda el arma utilizada contra el discurso histórico político de la soberanía romana, el discurso de la raza (la raza en singular) fue una manera de dar vuelta esa arma, de utilizar su filo en beneficio de la conservación de la soberanía del Estado, una soberanía cuyo brillo y cuyo vigor no están asegurados ahora por rituales mágico jurídicos sino por técnicas médico normalizadoras” (Foucault, 2010b, p. 81).*

Así, será el concepto de raza biológica el encargado de ordenar una serie de aparatos discursivos como parte fundante de un orden social basado en lo que se supone como dato natural-biológico, pero extrapolado a su vez a una forma completa de sociedad y de historia.

Ya sea como parte de la ambigüedad y ambivalencia con la cuál éste ha sido utilizado, ya sea por la potencia política que acarrea consigo, el concepto de raza ha jugado un papel fundamental tanto en la justificación y el sostenimiento del orden político-social como en los discursos que de éste han organizado las ciencias sociales, desde las épocas más antiguas de nuestra historia y al menos hasta la primera mitad del siglo XX. Se entiende

aquí que al menos hasta ese momento la categoría de la raza es un concepto respetado en el campo de la ciencia, aunque careciera de una definición compartida (Giraudó & Martín-Sánchez, 2013). Dicha ambivalencia va a determinar, de algún modo, una metamorfosis en el uso del concepto de raza y su posterior traducción a otros conceptos, tanto en el ámbito de la ciencia como en el de la política, entendiéndo también que la ciencia social siempre tiene una importancia y una implicación política, y que ésta también funciona, como ya lo hemos tratado, como una forma de “conocimiento de la época” (Baño, 2012).

Señalemos por otro lado, entonces, que hay a partir de mediados del siglo XX una transformación científica y política dirigida a eliminar el concepto de raza del campo discursivo, posicionando y tomando fuerza otros conceptos para denominar esa diferencia que el concepto de raza señala como una huella indeleble. Dicha transformación no es azarosa, sino que responde a una política impulsada desde una serie de instituciones internacionales para desalojar el concepto de raza del espacio discursivo que hasta ese entonces había ocupado. Al respecto, Alice Krieg-Planque señala: “en la inmediata postguerra, diferentes personas e instancias trabajaron deliberadamente en la erradicación de la palabra *raza* y, algunos entre ellos, en su reemplazo por *etnia*”<sup>8</sup> (Krieg-Planque, 2005, p. 144). A partir de ello es que el concepto de raza comienza a perder su legitimidad en el ámbito de la ciencia y la producción científica, pero mantiene en gran parte su uso en otros campos. Es en ellos donde dicho concepto continúa portando rasgos propios de una política de la distinción irreductible, irreconciliable, por lo que, a pesar de este intento de un desalojo racionalizado del concepto de raza, ciertas implicancias y presupuestos se mantendrán vigentes aún en el espacio del discurso científico en forma ahora de otros conceptos, tales como “etnia”, “cosmovisión” o “cultura”, los cuales funcionarán de alguna manera como traducciones de este *innombrable* que raza señala y determina. Decimos aquí *innombrable* pues a pesar de que podemos denominar como objetivas (colores, prácticas, etcétera) las formas con que se relaciona directamente la noción de raza, dichas formas se articulan en una totalidad que indica *algo más* que esos rasgos. Es ese *algo más*, ese mensaje entregado casi como de contrabando, lo que constituye el núcleo central de nuestra

---

<sup>8</sup> Traducción propia de: “dans l’immédiat après-guerre, différentes personnes et instances ont travaillé délibérément à l’erradication du mot *race* et, pour certaines d’entre elles, à son remplacement par *ethnie*”.

problemática de investigación, lo que podríamos llamar también el sustrato de esa diferencia.

### **3. El racismo como corolario político**

Hemos ya señalado con anterioridad que el objeto de este trabajo no es el racismo como fenómeno, como manifestación concreta de evidencia de odio racial, de superioridad asentada en un principio raciológico, sino que más bien, para el caso de esta investigación, es necesario entenderlo como una manera más en la cual se expresa el poder ligado a esta forma del pensamiento social relacionado al concepto de raza. De esta manera, parece necesario realizar una pequeña –y tal vez escueta- revisión de lo que significa un relato político como el racismo en el desarrollo de la noción de raza y su utilización hasta nuestros días. Así entonces, el enunciado que titula este apartado es clave: ¿es posible entender el racismo sólo como un relato político?, o más allá, ¿es la importancia política del racismo la más definitoria en el ámbito del pensamiento social y en el desarrollo de la noción de raza?

Si bien la literatura sobre el racismo y las diversas investigaciones existentes en este campo son muchísimas y de vasta profundidad, vale aquí el intento por señalar algunas luces que en el recorrido de esta investigación pueden resultar importantes para entender y comprender el modo en el cual la sociedad piensa la diferencia entre diferentes grupos, fijando sus fronteras, señalándolos y nombrándolos con diversos apelativos, ordenándolos en categorías jerárquicas anacrónicas y, en algunas ocasiones, sempiternas.

Entendemos al racismo como un discurso de la distinción, apoyado en esta forma de pensar la diferencia a la cual ya nos hemos referido más arriba, que expone y defiende la idea de la “superioridad racial”, la noción de que un conjunto social, definido racialmente, es eminentemente superior a otro distinto, a una comunidad otra que porta otros rasgos corporales. Es, entonces, el racismo, una manifestación histórica particular de este gran proceso que hemos llamado, siguiendo la línea foucaultiana, guerra de razas. En ese sentido, podemos observar que el racismo como fenómeno actúa desde un *paradigma raciológico*, en el sentido de que éste se basa en una diferencia radical e irreconciliable

portada por el cuerpo biológico, la que a su vez repercute también en un “cuerpo social”, la comunidad de los iguales. Ahora, si bien el racismo proviene desde estas distinciones raciológicas, no abarca en su totalidad al paradigma, sino que más bien responde a sus nociones e ideas. De esta manera, el racismo supone el modo de conceptualización de la diferencia instalada en los discursos de las razas, y se asienta por sobretodo en la superioridad de una por sobre las otras, dado que la introducción del dato biológico, en sí mismo prepolítico y no negociable, en el campo de la lucha –política- de razas, supone a su vez un plano en el que la jerarquía es parte de un orden ya dado, y por ende irreconciliable. Así, el racismo aparece claramente como un relato político, pero que se enmarca en un contexto mucho mayor, y que funciona como un motor de esta diferencia irreconciliable. En ese sentido, en este trabajo seguimos el recorrido trazado por Michel Foucault, quien nos advierte que “hay que reservar el concepto de ‘racismo’ o la expresión ‘discurso racista’ a algo que, en el fondo, no fue más que un episodio, particular y localizado, de ese gran discurso de la guerra o lucha de razas” (Foucault, 2010b).

Si seguimos a Balibar, al observar el racismo nos encontramos directamente frente a un verdadero “fenómeno social total”<sup>9</sup>, pues éste se inscribe en prácticas, discursos y representaciones que son parte de otros tantos desarrollos intelectuales del fantasma de la segregación y que se articulan en base a verdaderos estigmas de alteridad (Balibar, 1988). Es esta definición de racismo la que nos parece más pertinente para la elaboración y conceptualización de lo que ya hemos llamado *paradigma raciológico*. No parece sensato entonces pensar el racismo sólo como un relato político, sino que es absolutamente necesario entender la multiplicidad de dimensiones que se articulan tanto en la práctica como en el discurso del racismo.

---

<sup>9</sup> Podría resultar útil, como función de ejemplo, aquí recurrir a la noción expuesta por Marcel Mauss sobre el don como hecho social total (Mauss, 1979). Suponemos que a esto es a lo que refiere Balibar con su concepto. Habría que revisar la edición en francés para realizar las comparaciones pertinentes.

Cuando el color de piel o las formaciones biológicas de los cuerpos devienen estigma<sup>10</sup> (Goffman, 1993), y éste se convierte luego en la articulación de la justificación del orden social, o sea, cuando la configuración social a través de las características raciales deviene en ideología, nos encontramos frente a un discurso racista, que a su vez articula prácticas y sensaciones. De ahí que la operación política del racismo se base en la operación metonímica del discurso: los modos de racialización son parte de una operación que ontologiza una diferencia total, que engloba la totalidad del sujeto, en una característica corporal particular, como lo es, por ejemplo, el color de piel. Es esa operación metonímica la base de un orden soberano que mantiene y cristaliza pulsiones de toda una historia de jerarquías y mandatos. En ese sentido, la importancia política del racismo es insustituible, sobre todo para entender el desarrollo de las políticas institucionales posteriores en contra del racismo, y a pesar de que ellos constituye sólo una de sus dimensiones, su articulación en torno a movimientos e ideologías políticas serán elementos decisivos.

De cierta manera, el racismo siempre supone la configuración de comunidades racistas, tanto en la organización de la parte excluyente como en la conceptualización de la comunidad excluida. De ahí que sea evidente la relación que encontramos con los elementos de configuración de la diferencia social llevados hacia el extremo de entenderlos como elementos sociobiológicos, inmutables, articuladores de una presencia perenne en el cuerpo. Así entonces, el racismo emerge como ideología política que manifiesta la conceptualización de esta diferencia en el plano político de la exclusión, pero no se circunscribe solamente a esta dimensión, sino que mantiene en su seno una serie de particularidades que se manifiestan en una serie de planos de la cultura y la sociedad.

Por otro lado, se hace también imposible realizar un análisis del concepto de raza y del paradigma raciológico al cual éste responde sin hacer referencia al racismo como fenómeno. Esto porque la transición del paradigma raciológico hacia otras formas de

---

10 El concepto de “estigma” se encuentra ya en la definición elaborada por Balibar que hemos trabajado, aunque sin referencia a lo enunciado por Goffman. En todo caso, el concepto de Goffman no entra en ningún caso en contradicción con ello, sino que más bien aparece como complementario para profundizar dicha definición.

entender la diferencia coincide con una decisión política de desracializar el ámbito de la ciencia, a partir de un acontecimiento político e histórico determinado, el fin de la Segunda Guerra Mundial y el triunfo de las potencias aliadas por sobre el llamado Eje Fascista. En ese sentido, se comprende que, si bien la dimensión política no es la única, tiene una importancia fundamental en los fenómenos relacionados con la noción de raza, pues ella porta esta marca de alteridad indeleble, bajo la cual se articulan una serie de poderes de diversa índole y escala.

El racismo, entonces, se enmarca en este *paradigma raciológico*, pues se basa en una política de la exclusión social que toma sus términos y elementos conceptuales de este orden discursivo. En ese sentido, esta forma particular de exclusión -mecanismo elemental del orden soberano- se basa en la diferencia racial, en las conceptualizaciones en torno a la raza y a las comunidades raciales. De alguna manera, aparece como la ideología de un orden social que basa su clasificación en la idea de raza, ligada por supuesto a las diversas formas en las cuales se clasifican los cuerpos, y con ello, los grupos humanos.

Finalmente, podemos darnos cuenta de la emergencia de una pregunta fundamental producto de las temáticas que aquí se revisan, y que tiene que ver con el efecto del carácter racial del racismo. Ello se enmarca en la propuesta de la existencia de algo así como un *neoracismo* (Balibar, 1988), un racismo desracializado, basado en una diferencia otra, distinta a la noción de raza, asentada en componentes no-raciales, si se quiere. Si esto así fuere, coincidiría justamente con el tránsito a este *paradigma postraciológico*, tránsito que constituye también parte de este trabajo. Dicha conceptualización de un racismo no raciológico, de un racismo basado en distinciones de tipo cultural o simbólico, se expresaría también entonces en una relación con la articulación de nuevos discursos que, en un alejamiento de la noción de raza a partir del dato biológico-natural, se dispondría a pensar la diferencia entre los diversos grupos humanos a partir de la diferencia que llamamos simbólica-cultural.

#### 4. Una lectura desde América Latina: Aníbal Quijano y la cuestión de la raza

Para poder seguir la línea proyectada, pareciera necesario introducir también aquí las reflexiones que desde América Latina posiciona Aníbal Quijano a comienzos de la década de los '90 sobre los orígenes y demarcaciones de la noción de raza y etnicidad en la perspectiva de la formulación de las categorías básicas de la dominación colonial. Según Quijano, el proceso mismo de instalación de una estructura de dominio colonial a través del mundo consistió no sólo en el establecimiento de relaciones sociales materiales nuevas en torno al capital y su mercado (convivencia de la esclavitud, la servidumbre, el trabajo libre, etc), sino que también significó la redefinición y aparición de nuevas relaciones sociales intersubjetivas, con la producción de nuevas entidades e identidades históricas (el indio, el negro, el blanco y el mestizo, por ejemplo) (Quijano, 1992). Ambas dimensiones del movimiento histórico, tanto las nuevas relaciones sociales materiales como las nuevas categorías de enunciación serían, entonces, el fundamento del nuevo poder colonial, y en último término, el fundamento de una nueva cultura y una nueva sociedad. Según el mismo Quijano:

*“El racismo y el etnicismo fueron inicialmente producidos en América y reproducidos después en el resto del mundo colonizado, como fundamentos de la especificidad de las relaciones de poder entre Europa y las poblaciones del resto del mundo. Desde hace 500 años, no han dejado de ser los componentes básicos de las relaciones de poder en todo el mundo. Extinguido el colonialismo como sistema político formal, el poder social está aún constituido sobre la base de criterios originados en la relación colonial”*  
(Quijano, 1992, p. 1).

Éste es, si se quiere, el meollo de la cuestión de la raza en la lectura de Quijano, toda vez que ésta, la raza, funciona como una categoría que nos permite rastrear las continuidades del sistema de dominación colonial aún luego de su fin como sistema de dominación formal entre los Estados, esto es, la situación de colonialidad que se proyecta luego del fin del colonialismo (Quijano, 1992). Así entonces, pareciera que la colonialidad no ha dejado de ser uno de los centros del poder social actual, y con ello, todas las categorías de clasificación social mantienen su interacción con el racismo y el etnicismo. Es justamente

esta relación lo que hemos denominado, para el caso de este estudio, paradigma raciológico<sup>11</sup>.

Si seguimos a Quijano, la categoría de raza sólo aparece con la formación de América en el imaginario social (Quijano, 1992). Esto, en la lectura del autor, no se relaciona únicamente con las relaciones de producción establecidas en América ni por las actividades concretas que se realizaban, pues al cambiar estas relaciones de explotación las categorías se han mantenido. Por otro lado, tampoco se explicaría por la mera constatación de una diferencia corporal entre conquistadores y conquistados; estas podrían traducirse en diferencias de tipo étnicas o “eticistas”, pero no necesariamente en una diferencia raciológica o racista. Según Quijano, desde inicios de la conquista, los vencedores inician una discusión histórica fundamental, aquélla que se interroga sobre si los aborígenes de América tendrían o no “alma”, esto es, si pertenecen o no a esta categoría de lo que hoy denominamos humanidad, si tienen o no “naturaleza humana” (Quijano, 1992). Aparentemente, la pronta conclusión declarada por el papado de que son humanos y de la necesidad de su evangelización habría instalado en las relaciones intersubjetivas y en las prácticas concretas de poder la idea de que los no-europeos tendrían una estructura biológica no sólo diferente a la de los europeos, sino que esta misma diferencia biológico-corporal los situaría en una situación de inferioridad. Ello también implica la idea de que las diferencias sociales y culturales se encuentran atadas a esta condición biológica de inferioridad, por lo cual no son producto del devenir histórico ni de las relaciones sociales de los pueblos. Esta sumisión de la Historia a la naturaleza será un eje central para entender el funcionamiento del racismo y de la categoría de raza en general.

Si bien el colonialismo es un modo de poder de larga data, produciendo etnias y nacionalidades a lo largo de todo el mundo, la categoría de raza y el racismo, esta peculiar combinación de racismo y etnicismo, sólo apareció desde América, para luego ser proyectada como un componente central del poder hacia el resto del mundo: la colonialidad. Como los vencedores fueron adquiriendo en la Colonia el nombre de “blancos” y “europeos”, las otras identidades fueron también referidas al color de la piel:

---

<sup>11</sup> Trataremos este concepto con mayor profundidad en el apartado siguiente.

“negros”, “indios” y “mestizos”, y ante estas nuevas identidades fue también marcada la idea de su desigualdad, concretamente, de su inferioridad cultural, histórica y natural. “Esa es la idea que comanda y preside, desde el momento inicial de la conquista, el establecimiento de los roles sociales, inclusive las actividades, asignados a los no-europeos en América. Y es desde aquí que se transporta y se reproduce como modo específico de las relaciones coloniales” (Quijano, 1992, p. 3).

Son esas mismas categorías las que traen a su vez una serie de consecuencias en los modos de pensar y comprender las diferencias sociales que ella mismas enuncian, sobre todo en el caso de lo “indio” y lo “negro”. Si bien los vencedores europeos “blancos” mantienen, por ejemplo, elementos de división interna que diferencia diversos grupos, categorías como “negro” o “indígena” funcionan a partir del mecanismo que Albert Memmi denomina la “marca del plural” (Memmi, 1969): la falta de discriminación interna de sus filiaciones étnicas, la negación de su individualidad, el englobamiento dentro de una sola categoría. Dicha diferencia, la que se da entre las categorías de los vencedores y las de los vencidos, es sólo un ejemplo de cómo se articulan las diversas dimensiones de la vida social en la posición en la cual ambas se organizan como un modo total de concepción del mundo, el sujeto y la sociedad. De esta forma, tal como afirma Bonfil Batalla, “los dos segmentos que forman la sociedad colonial se definen por su relación asimétrica y tal asimetría se manifiesta en todos los órdenes de la vida y conforma, en consecuencia, una situación total” (Bonfil Batalla, 1972, p. 114).

Es, quizás, la prolongada duración del mundo colonial del capitalismo, lo que enraizó profundamente las distinciones biológicas y su categoría resultante, la raza, no solamente entre los europeos, sino también entre los colonizados (Quijano, 1992). Sobre esa base, la “superioridad racial” de los europeos fue admitida como verdad natural entre los integrantes del poder, colonizando también los imaginarios de los dominados. En palabras de Quijano: “los dominados no siempre pudieron defenderse con éxito de ser llevados a mirarse con el ojo del dominador” (Quijano, 1992, p. 3). Asimismo, muchas veces los propios intelectuales de los grupos dominados, utilizarán denominaciones de tipo racial para plantear su unidad y sus reivindicaciones (Quijano, 1992).

Habría que señalar también aquí, para dar continuidad a la reflexión ya esbozada, la concomitancia que detecta ya Quijano de la noción de raza con otras nociones que van a acompañar su denominación. En sus mismas palabras: “Las ideas que se cobijan bajo las categorías actuales de "etnia", "etnicidad" han terminado invadiendo y habitan ahora la categoría de "raza"” (Quijano, 1992, p. 4), lo cual indica que, sin abandonar el clivaje marcado por esa “superioridad biológica” de un cierto grupo, a esta distinción se le agregan imágenes y certidumbres de que esta diferencia va a marcar también distintas expresiones sociales y culturales particulares. Es así, desde ese momento, que ambas dimensiones, la natural-biológica y la social-histórica, no han dejado de marchar juntas, y en muchas ocasiones se proyectan y piensan juntas hasta nuestros días.

#### IV. Los discursos *sobre la raza*. Un *paradigma raciológico* en las ciencias sociales

Si la pregunta central de nuestra investigación es tratar de comprender los modos en los cuales, en estos particulares momentos históricos, se piensa la diferencia, el camino más preciso es intentar definir el universo discursivo en el cual aparecen estos discursos sobre la alteridad desde el pensamiento social, la manera en la cual éstos se articulan y los supuestos sobre los cuales ellos se sostienen. Es justamente este marco conceptual basado en la diferencia de los cuerpos enlazados con las diferencias de los diversos grupos humanos lo que hemos anteriormente denominado como *paradigma raciológico*, una forma de ver y comprender el mundo en torno a esa forma de diferencia que históricamente ha articulado los discursos sobre el hombre y la sociedad, y que se sustenta, sostiene y acolcha en la noción de raza. Una vez organizado dicho paradigma, es posible entender el racismo como el correlato político de esta forma de observar el mundo. Ése es el camino que intentaremos seguir en este apartado.

Llamaremos entonces *paradigma raciológico* a aquella forma de interpretar el mundo desde una óptica de la diferencia basada en el principio de la diferencia racial, una alteridad potente e indeleble, que se asienta y basa en el mismo cuerpo, en un cuerpo-natural, propio de cierto grupo o comunidad. Podemos rastrear los orígenes de este paradigma raciológico en el determinismo racial propio del siglo XIX, momento en el cual las ya existentes nociones sobre la raza como elemento ligado a la formulación de la alteridad radical adquieren una legitimidad científica preeminente, ligándose con lo planteado por el positivismo europeo de la época, donde es el principio evolucionista el que ordena la manera de ver y pensar los distintos grupos humanos (Harris, 2003). Se entiende entonces que bajo la óptica de este paradigma las diferencias corporales y culturales van de la mano, se articulan, están unidas indisolublemente en la noción de raza, de un pensamiento de lo racial como la marca que moviliza y engloba rasgos y posiciones en el desarrollo histórico. Este paradigma, de alguna manera, propone entender el progreso no como el resultado del desenvolvimiento del hombre en pos de la superación de sus condiciones de vida y existencia, sino que más bien lo remite a un orden de tipo natural, no en todos los casos

inamovible, pero que responde a características, formas y manifestaciones que se encuentran en un nivel más allá de la sociedad -ya fuere en el campo de la historia o de la naturaleza-, o más bien, donde la sociedad responde a estos caracteres suprasociales-naturales. De esta manera, la concepción de progreso expresada en este período (o forma) de las ciencias sociales y del pensamiento social se relaciona con una transformación natural del orden social, donde las dimensiones de la naturaleza y la cultura se articulan en un solo movimiento y donde la segunda se supedita a la primera en términos de causalidad. Así, esta perspectiva nos presenta una noción de sujeto que articula de forma potente una dimensión cultural y otra natural en ella, orientando a su vez esta relación en la idea de la raza. Entonces, la raza aparece como esa conjunción precisa entre una determinada forma de desarrollo histórico asentado en una forma biológica específica, y a su vez condicionado por ésta; y permite, a ojos de los intelectuales de la época, determinar las características propias de un grupo humano, pues ella se traspa en la herencia, se transmite intergeneracionalmente.

Por otra parte, y en la misma línea, existe una alusión a una noción de cuerpo que hace equivalentes en un plano metafórico al cuerpo físico con un cuerpo social, una representación de la sociedad basada en un entendimiento de ella como un cuerpo, el cual desde un punto de vista médico, puede encontrarse también en un estado patológico. En sociología es clara la postura de uno de los padres fundadores de la disciplina, Émile Durkheim, y su noción de *anomia* como un estado *patológico* de la sociedad (Durkheim, Las Regla del Método Sociológico, 2003). Estas teorías y reflexiones, tanto en Europa como en América Latina, se dan bajo la gran influencia del darwinismo social spenceriano<sup>12</sup>, desde la cual se asocia el desarrollo de la sociedad con el desarrollo natural

---

<sup>12</sup> No es objetivo de este trabajo el discutir estas nociones, pero es necesario recalcar aquí las discusiones existentes alrededor del erróneo nombre de “darwinismo social”. Este apelativo refuerza la idea de que los científicos sociales, con Herbert Spencer a la cabeza, tomaron conceptos y nociones de Charles Darwin sobre el desarrollo de la naturaleza para aplicarlos a la observación y explicación del devenir de la sociedad, cuando en realidad fue Darwin quien tomó conceptos desarrollados por las ciencias sociales para aplicarlos a sus observaciones del mundo natural. “Fue el análisis y el estudio del progreso y la evolución sociocultural por teóricos sociales, tales como Monboddo, Turgot, Condorcet, Millar, Ferguson, Helvetius y d’Hobach, el que facilitó el marco dentro del que se desarrolló el estudio de la evolución biológica [...]. Basándonos en la

de los seres vivos, y donde la relación entre la sociedad y el desarrollo de los individuos como cuerpo se da en término de continuidad y de regularidad (Spencer, 1964).

Dicho punto de vista nos instala inmediatamente en una perspectiva donde la visión médica e higienista se apoderará de gran parte de los discursos sobre la sociedad y la nación, no sólo en las teorías europeas, sino sobre todo en la importante repercusión que estas nociones tendrán en el pensamiento social latinoamericano y chileno en particular. Las “razas inferiores”, al estar por debajo en la jerarquización y ordenamiento de una línea evolutiva y natural, pueden resultar siempre un peligro de retroceso a dicho estado anterior, lo que, a ojos de los intelectuales de la época, representa claramente un peligro para la sociedad y la nación, dado que en esta lectura en clave sumamente organicista, es este cuerpo enfermo lo que repercute en los problemas de sus individuos (Balibar, 1988).

Desde el estudio de estas perspectivas es que comienza el análisis de Foucault sobre la biopolítica y el biopoder, de las visiones médicas, higienistas y terapéuticas de la sociedad (Foucault, 2010b), análisis que nos será de gran utilidad para poder comprender este paradigma raciológico al cual nos referimos. Sobre todo, el asunto del “blanqueamiento de la raza” será un tema profundamente desarrollado en América Latina<sup>13</sup>, desde diversos sectores. Dicho análisis se basa en la puesta sobre la mesa del paso de un discurso del soberano basado en la administración de la muerte de los individuos, por uno basado en la administración de la vida a las poblaciones (Foucault, 2010b). Esta transformación no sólo viene de la mano de este paradigma raciológico al cual nos referimos, sino que el mérito de este planteamiento es que trae consigo toda una reformulación y recentramiento en el Estado del modelo histórico-político de la guerra de razas como forma de entender la lucha política. Si bien la guerra de razas se define en sus orígenes por proponer un discurso histórico contra el Estado, a fines del silo XVIII y comienzos del siglo XIX dicho discurso

---

autoridad del propio Darwin podemos aceptar que la idea de la selección natural le fue inspirada por el análisis de Malthus de la lucha por la supervivencia. Con palabras de Darwin: “Esta es la doctrina de Malthus aplicada a todo el reino animal y vegetal” (DARWIN, 1958, p. 29) (Harris, 2003).

<sup>13</sup> Aunque, a pesar de lo que se pueda pensar, no será una temática necesariamente compartida por todos, ni los intelectuales ni los políticos de la época.

es apropiado por la burguesía (en desmedro de la aristocracia), con lo cual hay un cambio y un recentramiento de éste en el Estado moderno-burgués. De ahí que la guerra de razas no funciona como una forma política que se enfrenta al Estado, sino que es, de hecho, la forma política del Estado, su horizonte, en el momento en el que el concepto de raza es deshistorizado como parte de la acción estatal, pasándolo al campo de la biología y la naturaleza. De esta manera, la superioridad racial no es ya el producto de una lucha de fuerzas, sino que es parte de una diferencia de otro orden, un orden que sitúa de forma autónoma a una parte de la humanidad por sobre otra. En esa línea, encontramos un lazo directo entre los discursos de la superioridad racial y su asentamiento en la idea de nación y su promoción por parte de los Estados<sup>14</sup>.

Se entiende así cómo en este período – en el caso de Chile y América Latina será la primera mitad del siglo XX, por sobretodo- el Estado asume una forma política en la cual su acción se manifiesta en la formulación de un plan masivo de salud e higienización de la sociedad, promoviendo por ejemplo la lucha contra el alcoholismo y las enfermedades de transmisión sexual, el disciplinamiento corporal, tanto en materias de género como en el fomento de la educación física, y la defensa de un ideal de nación fomentado a través de rituales patrióticos y de la formalización de las tradiciones folklóricas en el llamado patrimonio, todo ello ligado siempre a nociones relacionadas con el “mejoramiento de la raza” (Menard, s/f). Aún así, es interesante comparar este momento ya con un incipiente cuestionamiento epistemológico de las nociones ligadas a características propiamente raciales, en continuidad con los primeros planteamientos realizados anteriormente por Franz Boas (Harris, 2003). Se observa de esta manera ya un movimiento de plena ambigüedad en el concepto de raza y sus usos en diversos campos, sobretodo en este momento en el campo de la producción científica enfrentado a las políticas del Estado.

Podemos ya aquí realizar una pausa para recapitular. Hemos intentado sistematizar una aproximación a lo que llamamos *paradigma raciológico*, el cual ha definido a las ciencias

---

<sup>14</sup> Asimismo, podemos desde aquí comenzar a entender el por qué lo problemático de pensar el mestizaje y la concepción de un identidad latinoamericana basada en la idea de lo mixto, la mixtura, y en las cuales las nociones de cuerpo y nación las encontramos nuevamente ligadas.

sociales y al pensamiento social en general en gran parte de su historia, y que se basa fuertemente en tres aspectos:

- (i) Una noción de sujeto en la cual el cuerpo biológico-natural funciona como base del entendimiento de la alteridad, lo que a su vez determina esta diferencia radical e indeleble, pues se basa en condiciones perennes.
- (ii) Una noción de progreso o desarrollo histórico entendido como un movimiento natural en el cual cada grupo social se ordena en una escala ascendente. De ahí la justificación de la existencia de razas superiores e inferiores.
- (iii) Una relación metafórica entre el “cuerpo biológico” y el “cuerpo social”, desde la cual es posible sostener visiones higienistas y racistas en la acción estatal, e ideas como el “blanqueamiento de la raza”.

Son estos tres puntos, al menos en esta primera instancia, los que serán centrales para entender y evaluar en qué medida se da una continuidad entre estas nociones y otras más actuales en relación a las condiciones y características que definen la diferencia entre los pueblos y las sociedades. La raza como concepto para describir y estructurar las diferencias en el marco de la diversidad de lo humano nos posiciona directamente en esta matriz de referencias.

Resulta interesante señalar también aquí las consecuencias políticas y prácticas que tiene esta delimitación del pensamiento social para el orden social latinoamericano, dado que las teorías raciales en boga, y sustentadas en este paradigma raciológico, “solían relegar a una buena parte de la población latinoamericana, incluso mayoritaria en algunos países – mestizos, negros, indios, mulatos- a la condición de permanente inferioridad” (Giraudó & Martín-Sánchez, 2013, p. 528). Esta situación, que comienza a transformarse a mediados del siglo XX, es fundamental para comprender el origen del pensamiento indigenista latinoamericano, como también los modos en el cuál este será leído por los Estados latinoamericanos en su proceso de institucionalización, tanto en organismos internacionales como en sus universidades. La deriva de ello implica un primer paso en la transformación

desde un entendimiento de las razas como claustros cerrados y estáticos, hacia una política del mestizaje pensada como “mezcla constructiva” (Giraudó & Martín-Sánchez, 2013), lo que permite pensar a América Latina como una “raza en construcción”, una formulación que aparece como funcional en dos sentidos: tanto si se estima que en este proceso de hibridación una raza superior mejorará las características de una raza inferior, como si se estima que esta mezcla dará origen a un nuevo tipo racial, con características nuevas y mejoradas. Si bien estas discusiones no cuestionan en ningún caso el uso de categorías raciales, sí anticipan un cambio de perspectiva y la necesidad tanto científica como política de revisar los usos (y abusos) del concepto de raza.

Los incipientes debates en torno a la formación de científicos sociales en América Latina, como también aquellos referidos al indigenismo latinoamericano que asomamos en los apartados que siguen, son un ejemplo bastante claro del modo en el cual el debate sobre la raza y su anclado modo de pensar la sociedad van a anticipar las polémicas que, con el final de la Segunda Guerra Mundial afectarán de lleno el núcleo más duro del pensamiento social de lo que conocemos como mundo occidental.

## **V. Ciencias Sociales en América Latina**

Antes de comenzar el análisis propiamente situado sobre la discusión de la noción raza en la producción del Instituto Indigenista Interamericano, parece necesario hacer una pequeña síntesis del estado de las ciencias sociales latinoamericanas para el período que se investiga. La razón de aquello es que, para lograr realizar el cruce entre ambos campos (el de las transformaciones en los discursos sobre la raza en el contexto de la fundación del Instituto Indigenista Interamericano y el de los proyectos fundacionales de las ciencias sociales en Chile y América Latina), es necesario poner en perspectiva cuál era el estado de nuestras disciplinas en dicho momento histórico, y cuáles son los principales lineamientos y tensiones que en aquella época se tranzaban en América Latina. Esto se realizará a través de la revisión de trabajos especializados en el área, algunas publicaciones recientes -y otras no tanto- sobre el desarrollo de las ciencias sociales en América Latina en general y en Chile en particular. Si bien las ideas y problemáticas aquí planteadas será utilizadas más bien al realizar el análisis de las publicaciones del Instituto, en el entramado en el que se cruza esta investigación, proponemos observarlas como punto de partida necesario para tener en cuenta en el análisis posterior.

### **1. “Prehistoria” de las ciencias sociales latinoamericanas**

El período que hemos llamado como fundacional de las ciencias sociales latinoamericanas, siguiendo a Garretón (2014), es un momento histórico que comienza ya en la década de 1940 del siglo pasado, y que está delimitado por la fundación de las escuelas y programas de ciencias sociales (en un primer momento, específicamente de la sociología), hasta la década de los años '70 y en el caso de Chile, específicamente hasta el golpe de estado de 1973. Diversos autores confluyen en la idea de que, más allá de delimitar subperíodos o momentos, es posible considerar tres momentos o hitos fundamentales del desarrollo de las ciencias sociales latinoamericanas (Brunner, 1988; Arnold, 1990; Berdichewsky, 2012; Garretón, 2014; Trinidad *et al*, 2007). Dentro de esos tres períodos, el fundacional, la reformulación en dictaduras y crisis de Estado y la posterior consolidación en las

sociedades postdictatoriales o democráticas, es el primer momento el que nos interesa observar, más allá de que los elementos y problemáticas allí planteados tenga importantes repercusiones en la posterior producción de nuestras disciplinas, incluso hasta el día de hoy.

Si bien podemos coincidir en que ya desde el siglo XIX en América Latina, en el campo del pensamiento social latinoamericano, comienzan a estructurarse elementos que podríamos catalogar como el germen de unas ciencias sociales latinoamericanas, no será hasta fines de dicho siglo y comienzos del siglo XX que se organizarán los primeros cursos y centros de investigación ya propiamente en el campo de las ciencias sociales (Trinidad *et al*, 2007). Para el caso chileno, los personajes que resumen este momento prefundacional o prehistórico de las ciencias sociales, serían figuras como la de José Victorino Lastarria o Valentín Letelier y su protosociología positivista (Brunner, 1988). Este primer momento de creación de las ciencias sociales latinoamericanas, que el trabajo de Helgio Trinidad *et al*. (2007) ha denominado como su “prehistoria”, está marcado por el auge de cátedras académicas, pensamiento político y literatura crítica del continente, principalmente en las escuelas de derecho o historia de las aún en su mayoría pequeñas y elitistas universidades latinoamericanas. Asimismo, surgen las primeras cátedras de ciencias sociales alojadas en aquellas escuelas, donde si bien no habían aún carreras ni departamentos institucionalizados, ya en 1889 se funda la primera cátedra de sociología en la Universidad de Buenos Aires (Trinidad *et al*, 2007).

Por otro lado, y de manera paralela al surgimiento de las cátedras de ciencias sociales en las universidades, existen otras dos áreas en las cuales se desarrollaron también de forma primaria las ciencias sociales latinoamericanas: i) el campo de la discusión política, ligado a las organizaciones de la izquierda, sobre todo en torno a la situación de explotación propia de América Latina como un continente dependiente de los centros del capital mundial, como también sobre el llamado “problema de lo indio”, el “indigenismo crítico” (Landa Vásquez, 2006), y ii) los estudios de intelectuales y funcionarios del Estado, profundamente ligados a temáticas específicas de la vida social, con interesantes reflexiones de tipo sociológico o antropológico. Estos dos elementos formularán el primer indicio de la

creación de un pensamiento social o de una reflexión de la sociedad propia de nuestro continente y de nuestras sociedades.

Si bien estas dos modalidades tuvieron distintas realizaciones concretas en los diversos países de América Latina, es una constante la convivencia de estas áreas. El momento de mayor transformación y diferencias es, justamente, el proceso de institucionalización de las disciplinas de las ciencias sociales, donde tenemos casos que nos expresan las distintas particularidades históricas de las sociedades de América Latina. En un extremo el caso de Brasil y México, en los cuales es posible apreciar una acumulación y continuidad institucional entre las primeras investigaciones y las primeras formaciones institucionales en ciencias sociales; en el otro, casos como el chileno y el argentino, en los cuales existe un quiebre importante entre los primeros investigadores de cátedra y la posterior institucionalización de estas disciplinas. Por otro lado, es importante señalar que, en la mayoría de los casos, estos primeros esbozos de las ciencias sociales latinoamericanas tendrían, en un primer momento, poca cercanía con el desarrollo de un trabajo de campo, sino que más bien correspondería a lo que, para el caso de la sociología, se ha denominado como “sociología de cátedra” (Brunner, 1988; Garretón, *Las ciencias sociales en la trama de Chile y América Latina. Estudios sobre transformaciones sociopolíticas y movimientos sociales*, 2014), una serie de investigaciones monográficas que revisten un carácter ya de sociológicas, pero que carecen de relación con un trabajo de campo o de terreno. El caso de la antropología es algo distinto, con un comienzo mucho más ligado a investigaciones (en instituciones como museos y archivos) y de trabajos aplicados, con bastante énfasis en la historia latinoamericana (Arnold, 1990).

## **2. Institucionalización y profesionalización**

El período de institucionalización y profesionalización de las ciencias sociales latinoamericanas está marcado por un contexto histórico de fuertes cambios y nuevas tensiones políticas, sociales y culturales. En los diversos casos de los países latinoamericanos podemos encontrar desde la radicalización postrevolucionaria en el México de Cárdenas, la resistencia intelectual a la restitución conservadora del gobierno de

Uruguay en Argentina, las crisis política en Chile y los posteriores gobiernos radicales, entre otras manifestaciones a nivel local de nuestro continente. Dicho período de diversas formas de crisis del orden social latinoamericano, la reformulación del orden social que se ha llamado como “pacto colonial” (Ruiz, 2003), plantea una situación de amplia reflexión sobre la condición social de cada uno de los países de América Latina, lo cual se constituye como uno de los pilares fundamentales para el acercamiento a las ciencias sociales y su campo de estudio, como también para caracterizar el tipo o las características de las ciencias sociales que se desarrollarán en nuestra región, las cuales tendrán una reflexión mucho más situada que la desarrollada, por ejemplo, en Europa y Estados Unidos. En otras palabras, las ciencias sociales latinoamericanas serán disciplinas mucho más sobre las sociedades latinoamericanas histórico-concretas que de una reflexión sobre lo social en términos abstractos y sus condiciones globales (Garretón, 2000).

En el período de formación e institucionalización de las ciencias sociales en América Latina, se evidencia, como ya señalamos, una distinción entre aquellos lugares donde se observa una ruptura con la producción anterior (casos como el de Chile o Argentina) y otros donde existe una mayor continuidad (México y Brasil) (Trinidad *et al*, 2007). Este punto es bastante importante, pues en ese contexto se destaca también otro elemento bastante importante en la conformación de nuestras disciplinas: el carácter de internacionalización en este proceso fundacional en los casos de mayor ruptura. Dicha internacionalización no solamente implica un interés por parte de organismos internacionales en el seguimiento de dicho proceso (especialmente desde la UNESCO<sup>15</sup>), sino que también por la formación en el extranjero de gran parte de los primeros académicos de estas disciplinas, o por la llegada de importantes figuras extranjeras a justamente formar escuela en nuestro continente. Entre ellas, destacan en Argentina la figura de Gino Germani, y la de José Medina Echavarría en México y luego Chile.

El proceso de integración de las disciplinas de las ciencias sociales en las universidades latinoamericanas se da en un marco de profundización de la cobertura estatal y de la relevancia de los proyectos educativos en todas América Latina. A partir de las nociones,

---

<sup>15</sup> Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura.

principalmente emanadas de la Comisión Económica Para América Latina (CEPAL), en el camino de generar un modelo económico que favoreciera el consumo, la producción y la demanda interna apoyado por el Estado como principal agente económico, el llamado desarrollo “hacia adentro” (Garretón, 2007), se fue generando un modelo con fuerte predominio de lo público-estatal como elemento central de la sociedad y polo del desarrollo económico, pero también con una importante referencia a la acción colectiva y las orientaciones sociales, ayudando en la organización de diversos actores sociales, llegando en algunos casos incluso a crear organizaciones empresariales, en la evidencia de su inexistencia. Hay, a su vez, en general en América Latina, un clima cultural bastante propenso al cambio y a la transformación, asunto que desde diversas perspectivas tanto ideológicas y políticas como también teóricas será reforzado a lo largo del siglo XX, al menos hasta los golpes de estado generalizados en prácticamente todo el continente, y los gobiernos autoritarios. En ese contexto, en la instalación de este modelo de desarrollo “hacia adentro”, se instalan los principales avances en términos de instrucción básica y universitaria, con la fundación y ampliación de diversas instituciones educacionales, como también la organización de las redes asistenciales en términos sanitarios y de salud, la instauración de organismos de protección y la creación, nuevamente con apoyo estatal, de organizaciones de profesionales y funcionarios públicos. Se ve, en general, una importante acción estatal con miras a modernizar la sociedad, en un sentido amplio de la palabra, modernización que implica la transformación de las formas más tradicionales de organización social, transformándolas en estructuras propias de sociedades nominadas como “desarrolladas”.

En este marco de expansión de la acción estatal, hay un fuerte crecimiento, valoración y expansión de las ciencias sociales. Este proceso se basa, por una parte, en un clima social que se relaciona con una sociedad en constante y profunda transformación, una sociedad que comienza a desconocerse y que busca una explicación de su condición. Por otra parte dichas transformaciones legitiman la necesidad de contar con un “experto” encargado de conocer y explicar estos profundos procesos en curso. Hay, entonces, una profunda relación entre los procesos estructurales que vivían las sociedades latinoamericanas y la manera en la cual surgen y se desarrollan las ciencias sociales latinoamericanas, como corpus de

conocimiento y de acción en el marco de una sociedad en profundo cambio. A su vez, es desde esta misma acción estatal que se entiende también la transformación de la sociedad, es el mismo Estado quien, a partir de su acción, busca también transformar la sociedad. Así, en términos algo esquemáticos, podemos decir que se generan, en el marco de este mismo momento fundacional, dos proyectos de científico social que, si bien distintos, comparten la profunda imbricación con la matriz de este particular momento histórico de las sociedades latinoamericanas. Ambos proyectos de ciencia social, más que dos corpus distintos en cuanto a teoría o método, se diferencian más que nada en términos del accionar de los actores que las realizan, sus campos de acción concreta.

En este campo, encontramos en un primer momento histórico un proyecto de científico social que podemos llamar, siguiendo a Garretón (2014), científico-profesional, muy ligada a las materias emergentes que provienen desde las nuevas necesidades que el mismo Estado de la época va abriendo en su amplio accionar y en su necesidad de conocer esta sociedad que administra y pretende a su vez transformar. Éste encontrará, a su vez, su principal forma de trabajo en los diferentes organismos estatales, y estará preocupado, a su vez, principalmente de aquello que podemos llamar como ciencias sociales aplicadas (Berdichewsky, 2012), maneras de transformación a partir de la acción de grupos sociales organizados, en este caso, el Estado. Este proyecto, que comienza desde la fundación de las disciplinas de las ciencias sociales en América Latina, se proyecta hasta más o menos el año '70, a pesar de su convivencia con el segundo proyecto fundacional. Por otra parte, encontramos, también en el marco de este momento fundacional de las ciencias sociales latinoamericanas, otro proyecto de científico social que ha sido denominado como científico-crítico (Garretón, 2014), el cual emerge principalmente a partir de la admisión del marxismo, principalmente de corte estructuralista, en la academia, y luego del importante suceso histórico que fue la Revolución Cubana. Éste, sin obviar aquella parte fundamental que constituye a las ciencias sociales como campo, o sea, su definición como ciencia en contraposición y delimitación a otras formas de conocimiento sobre la sociedad, se basa en una concepción crítica de la sociedad actual, pero cuya acción transformadora se entiende no necesariamente desde una matriz estatal, sino que principalmente a partir de la actuación en grupos organizados de los sectores más oprimidos de la sociedad.

Para poder describir y diferenciar ambos proyectos, Garretón (2014) introduce la noción de “concepto límite” para caracterizarlos. Dicha noción hace referencia a un concepto que aglutinaría tanto la matriz teórica desde el cual se comprende la transformación social, como también el horizonte normativo al cual dicho proyecto buscaría. En ese sentido, podemos pensar al proyecto científico-profesional como enmarcado en el concepto límite del “desarrollo” o la “modernización”, desde el cual se entienden tanto su reflexión sobre la sociedad en la que se encuentra, como también el objetivo a alcanzar con las transformaciones que desde la acción de los órganos del Estado realiza. De ahí que se articule en torno a “la modernización científica, la especialización de las disciplinas y sus respectivos roles profesionales, la preeminencia de enfoques estructurales o funcionalistas y a un énfasis en la metodología y técnicas de recolección y medición de datos empíricos en aspectos particulares de la realidad” (Garretón, 2014, p. 53). Ejemplo de ello es el interés por la modernización urbana, la estructura agraria, la formulación de políticas sectoriales, entre otros.

En el caso del proyecto científico-crítico, el concepto límite elaborado por Garretón para explicar su accionar y reflexión es el de “Revolución”, donde ésta funcionaría, al igual que en el caso anterior, como elemento conceptual para entender tanto el modo en el cual se entiende la transformación de la sociedad, como también el horizonte hacia el cuál va dirigido su accionar. Este proyecto, de corte más intelectual que aplicado, enfatizaba su carácter integrado por encima de las diferentes disciplinas y reconoció al marxismo de corte estructuralista como su fuente teórica inspiradora. Así, enfatizaba los análisis comprensivos y globales de la formación social en términos de sus principales contradicciones, y los temas principales a los que refiere son los procesos socioeconómicos y políticos que caracterizaron a las sociedades latinoamericanas como “capitalismo dependiente” o “en transición al socialismo”: estructura y lucha de clases, concentración de la propiedad, discurso ideológico y comunicación, etcétera. Todos ellos dan cuenta de “reflexiones teóricas y normativas que les daban un carácter crítico a las ciencias sociales, en función de transformaciones sociales con un horizonte utópico anticapitalista” (Garretón, 2014, p. 54). Es importante señalar también que, si bien posterior en su aparición, este segundo

“proyecto” de científico social no emerge como una forma de reemplazo del anterior, sino que más bien, comienza a disputar un lugar en los modos de hacer y pensar la sociedad existente, y sus formas de transformación.

El predominio de uno u otro enfoque no es independiente de los diversos contextos históricos, políticos y culturales de las realidades sociales e históricas de las diferentes regiones de América Latina. A modo de ejemplo, el colapso de los gobiernos civiles y el advenimiento de las dictaduras autoritarias en Brasil y Argentina provocó el éxodo de una gran cantidad de científicos sociales, sobre todo sociólogos, que vinieron a trabajar a Chile, lo que significó, por supuesto, fueron parte de un refuerzo importante de las posiciones más críticas y revolucionarias, los que finalmente también serían perseguidos luego del golpe de estado de 1973. Por otro lado, hubo lugares como México, donde, a pesar de todas las importantes crisis, se mantuvo una continuidad importante en el apoyo a las instituciones formadoras de científicos sociales, por lo que su derrotero fue bastante diferente y mucho más continuo.

Se observa, en todos los casos y en ambos proyectos, el alcance y potencial crítico de las ciencias sociales latinoamericanas, al contrario de las formas que éstas tomaron en otros lugares del mundo (Berdichewsky, 2012; Garretón, 2014). Si bien con distintas aproximaciones y reflexiones, como también en distintos grados de radicalidad, ambos proyectos, el científico profesional y el científico crítico, son proyectos que basan su accionar en la idea de la transformación. De ahí que la noción de concepto límite nos sea de utilidad, pues como horizonte normativo ordena también estos dos modos de hacer ciencia social en América Latina en el período.

## **VI. La creación del Instituto Indigenista Interamericano y la creación de un campo indigenista institucionalizado**

El momento histórico que aquí se investiga, descrito en términos generales en el apartado anterior, reviste otra característica importante: junto con la importancia creciente de la acción de los Estados latinoamericanos en búsqueda de una transformación que les permita la modernización o el desarrollo, se crean y organizan instancias internacionales de cooperación y coordinación entre los diferentes Estados alrededor del mundo. No será distinto en el caso de las políticas indigenistas de dichos Estados.

En América Latina el tema de lo indio es una marca que sigue y persiste hasta nuestros días, y que proviene desde el momento mismo de su organización como unidad colonizada. Si bien existe una amplitud de pensadores que trataron la temática, a nivel de los Estados latinoamericanos sólo empieza a tomar importancia a comienzos del siglo XX, con el paso entre el pensar a los distintos grupos humanos que constituyen estas sociedades ya no como versiones pasadas que hay que eliminar, sino como sectores importantes de la sociedad que es necesario modernizar. Dicho período es conocido como el de asimilacionismo (Sámano Rentería, 2004), pues la base del proceso modernizador-transformador de las sociedades latinoamericanas sería, entre otras cosas, lograr asimilar cultural, estatal y sobretodo biológicamente, a través del mestizaje, los distintos pueblos (en ese momento razas) que habitan el continente. Es, nuevamente, este *ethos* modernizante que dominará todo el período, pero con una paradoja bastante particular: mediante diferentes mecanismos de asimilación o aculturación (desde el mestizaje hasta la integración mediante el sistema educacional) se tratará de fortalecer un nacionalismo a través de la utilización de la imagen de las culturas indígenas como símbolo de unidad nacional producto de la historia (la “fortaleza mapuche” en el caso chileno, por ejemplo), pero el indio como sujeto tenía que desaparecer, o mejor dicho, integrarse. En el fondo, para que aparezca el mito, el sujeto debe desaparecer.

Ahora bien, es necesario, entonces, partir de la base de entender el indigenismo del período al cual nos referimos como una política de Estado, es decir, “la relación que mantiene este aparato de poder con los pueblos indígenas, a los cuales los considera como subordinados” (Sámano Rentería, 2004, p. 141). Ello, pues existe en América Latina una larga trayectoria de pensadores que podríamos denominar indigenistas, pero que no tratamos directamente en este caso. Lo que nos interesa resaltar en esta investigación es justamente ese momento en el cual el indigenismo es apropiado por los Estados latinoamericanos como un modo particular de relacionarse con ciertos segmentos de las sus poblaciones que son nombradas como indígenas. En ese sentido, todas las organizaciones del período, tanto nacionales como internacionales, tratarán de regular y administrar esas relaciones entre el Estado central y los diversos grupos humanos pensados y nominados bajo la categoría de “lo indio”. En ese sentido, cuando hablamos de un campo indigenista, nos referimos tanto a la manera en la cual se realiza la relación del Estado (como organismo central de la sociedad y sus políticas, el poder soberano del que nos hablaba Foucault) con los grupos indígenas, como también al modo en el cual dicha relación se piensa (la reflexión de la sociedad sobre estos grupos y la nominación de aquéllos, el poder disciplinario). En dicho campo, entonces, confluyen tanto las organizaciones e instituciones, como también los diversos intelectuales y por supuesto, dirigentes indígenas.

Para hablar del indigenismo, hasta ahora, hemos utilizado el concepto de campo. La noción de campo más ampliamente utilizada y difundida en sociología es la postulada por Bourdieu, para quién, “en términos analíticos, el campo puede ser definido como una red o una configuración de relaciones objetivas entre posiciones” (Bourdieu & Wacquant, 1995, p. 149), y agrega:

*“Estas posiciones están objetivamente definidas, en su existencia y en las determinaciones que imponen sobre sus ocupantes, agentes o instituciones, por su situación presente y potencial (situs) en la estructura de distribución de especies del poder (o capital) cuya posesión ordena el acceso a ventajas específicas que están en juego en el campo, así como por su relación objetiva con otras posiciones (dominación, subordinación, homología, etcétera)”* (Bourdieu & Wacquant, 1995, p. 150)

De alguna manera, la noción de campo nos acerca a entender a los sujetos y sus posiciones como resultado de las relaciones que entre ellos existen, y no al revés. Esta pulsión ampliamente reconocida del estructuralismo, Bourdieu prefiere llamarla relacional, haciendo otra paráfrasis de Hegel: *lo real es relacional*, lo que existe en el mundo son las relaciones y los elementos son resultado de ellas (Bourdieu & Wacquant, 1995). Dicha convicción sobre las relaciones y las posiciones en una estructura tanto social como discursiva, como ya se ha señalado en varias ocasiones a lo largo de este documento, es ampliamente compartida como marco propuesto para pensar las problemáticas que en esta investigación se tratan. La elección de este concepto desde la noción de un campo intelectual, se relaciona justamente con este intento de un pensar relacional, una conceptualización que nos permita entonces retomar la temática de la raza y de lo indígena desde esta perspectiva, lo cual nos permite además pensar la manera en la cual se constituye el campo de las ciencias sociales en América Latina. Ahora bien, tal como nos previene el mismo Bourdieu, en sociedades altamente diferenciadas, el amplio cosmos social está formado por la confluencia de varios microcosmos sociales que presentan una configuración relativamente autónoma (Bourdieu & Wacquant, 1995), es decir, espacios sociales y discursivos que son propios de una lógica particular, específica e irreductible a otros campos. En ese sentido, es necesario pensar estos microcosmos sociales a partir de las características que entrega su autonomía relativa, su estructura jerarquizada de posiciones y las competencias y luchas que modifican su estructura. Finalmente, y sólo como precaución, mantenemos el resguardo frente a la idea central en la noción de campo de que éstos son construcciones históricas, que cambian y se modifican. Así, se acerca este concepto a la idea de “entramado” de Norbert Elías, una configuración de orientaciones recíprocamente orientadas y en proceso continuo de modificación en una determinada situación sociohistórica (Elías, 1987).

Pensar la configuración de este espacio y su confluencia en una institución internacional e interamericana proviene ya desde comienzos del siglo XX. Ya en las conferencias panamericanas realizadas a lo largo de la década de 1930 sobresalía la necesidad de que la “cuestión indígena” “fuera discutida en reuniones de «expertos», que se realizaran estudios e investigaciones «especiales» y que se establecieran instituciones «científicas» dedicadas

al tema” (Giraudó, "No hay propiamente todavía Instituto". Los inicios del Instituto Indigenista Interamericano (Abril 1940–Marzo 1942), 2006a, p. 7), pero no fue hasta la Octava Conferencia Panamericana de Lima de 1938 cuando se reafirmara la necesidad de realizar un congreso continental sobre el tema indígena, además de por primera vez plantear la necesidad de la creación de un instituto “indianista” interamericano. Además, por primera vez en el campo de lo político-legal se define ahí a los indígenas como “los descendientes de los primeros pobladores de las tierras americanas”, quienes tenían “un preferente derecho a la protección de las autoridades públicas para suplir la deficiencia de su desarrollo físico e intelectual”. Asimismo, era obligación y necesidad de todos los gobiernos y Estados latinoamericanos “desarrollar políticas tendientes a la completa integración de aquellos [los núcleos indígenas] en los respectivos medios nacionales”<sup>16</sup> (Giraudó, "No hay propiamente todavía Instituto". Los inicios del Instituto Indigenista Interamericano (Abril 1940–Marzo 1942), 2006a, pp. 6-7).

Es a partir de estas definiciones realizadas en el marco de la Octava Convención Panamericana que comienza todo un actuar internacional con el objetivo de instalar ya el instituto, dado que la posibilidad real de fundarlo pasaba por la necesidad de que se reconociera como una problemática común y de que existiera una voluntad explícita de colaboración.

Los elementos fundamentales para comprender la formación del instituto los encontramos, por un lado, en las resoluciones del Primer Congreso Indigenista Interamericano, y por otro, la Convención Internacional relativa a los Congresos Indigenistas Interamericanos y al Instituto Indigenista Interamericano, ambas realizadas entre el 14 y el 24 de Abril de 1940 en Pátzcuaro, Michoacán, México. Será en esa misma reunión en la cual se nombrará una

---

<sup>16</sup> Véanse Resolución XIII «Congreso Continental de Indianistas» y resolución XI «Protección a los núcleos indígenas americanos», ambas de la Octava Conferencia Panamericana de Lima de 1938, en (Giraudó, 2006a). En general, dado que los archivos del Instituto Indigenista Interamericano se encuentran en Ciudad de México, gran parte de los elementos referidos a las declaraciones, convenciones y actas han sido tomados de la investigación de Laura Giraudó, con la excepción de la Conferencia de Pátzcuaro, que se encuentra en línea.

comisión para el “Estudio del proyecto de organización del Instituto Indigenista Interamericano”, presidida por el mexicano Gilberto Loyo y formada por John Collier (Estados Unidos), Moisés Sáenz (México) y José Ángel Escalante (Perú). En general, más allá de temas propiamente administrativos, aparece con fuerza en este período de fundación, que va desde 1940 hasta 1942, una discusión bastante importante sobre el modo de tratar el tema de lo indígena, ya sea en un marco únicamente continental (perspectiva que finalmente será la vencedora) o trabajar en términos de política nacional de cada país americano. Es, en todo caso, a lo menos decidor de la organización política de la época que la mayoría de estas decisiones (así como la confirmación de la creación del Instituto no por la tradicional vía de la firma de la ratificación, sino por sólo decreto del poder ejecutivo) se hayan realizado en este momento previo a la instalación misma de la instancia de conversación y resolución. Recordamos aquí la frase de la cuál se extrae el título del artículo de Laura Giraudó, en la cual el entonces director provisional del Instituto Indigenista Interamericano, Moisés Sáenz, describe aquella situación institucional en Septiembre de 1940, un mes antes de su muerte: “Recuérdese que no hay consejo directivo, que no hay director efectivo, que no hay propiamente todavía Instituto” (Giraudó, 2006a, p. 6).

En este período intersticial entre la resolución por la creación del Instituto y su final puesta en marcha, y a partir de la resolución de la comisión mencionada anteriormente, se crea un Comité Ejecutivo Provisional, el cuál funcionó entre 1940 y 1942, momento de la fundación del Instituto. Dicho Comité preparó el proyecto de la Convención Internacional, la tarea más importante que la resolución de Pátzcuaro le había encargado (Giraudó, 2006a).

Tema aparte, pero no menor, es la escasa participación de, justamente, indígenas en la conformación del Instituto. Tal como señala Laura Giraudó (Giraudó, 2006b), la participación indígena es uno de los elementos más complejos en el seno del Instituto Indigenista Interamericano, pues escasamente los diversos gobiernos envían o permiten la participación de miembros indígenas en sus delegaciones. Ello nos habla de una manera de comprender el indigenismo siempre desde arriba, como una temática de expertos y, por lo

tanto, incomprensible por el común de la población de América, necesariamente hermética y especializada (Giraudó, 2006b).

En la Convención se establece, en primer lugar, la creación de tres órganos: el Congreso Indigenista Interamericano, el Instituto Indigenista Interamericano (bajo la dirección de un Consejo Directivo) y los Institutos Indigenistas Nacionales. Como ya mencionamos anteriormente, la creación de esta nueva institucionalidad se basa en las anteriores convenciones panamericanas realizadas, especialmente la Octava, en las cuales “se define la necesidad de fundar un Instituto Indigenista Interamericano por la existencia de un problema común («el problema indígena atañe a toda América») que presenta «modalidades semejantes y comparables», cuya resolución demandaba cooperación y coordinación”<sup>17</sup> (Giraudó, 2006a, p. 14).

En el caso del Instituto Indigenista Interamericano, nos interesan principalmente los artículos III y IV de la Convención, en los cuales se refiere a la organización, como también a sus funciones. Así, en el artículo III se establece que la sede del Instituto será cualquier país americano, y se designa provisionalmente Ciudad de México como el lugar donde se instalen sus oficinas. Finalmente, ésa será la sede que ocupará el Instituto hasta su cierre en los primeros años de este siglo. Por otra parte, el artículo IV establece ya las funciones del Instituto. Resalta el punto, interesante a todo evento, donde se hace reserva de que éste “no tenga funciones de carácter político”, elemento que parece provenir de importantes discusiones dentro de la Comisión (Giraudó, 2006a). Por otra parte, más allá de las definiciones sobre el Instituto ya tomadas en el acta final del Congreso de Pátzcuaro, aparecen en el documento de esta comisión dos nuevos elementos, que serán cruciales en el devenir del tema que en esta investigación se enuncia. Por un lado, se le encomienda al Instituto la función de formar investigadores científicos en dos frentes: la preparación de técnicos y expertos dedicados a temáticas indígenas, y el fomento del intercambio de estos científicos y expertos en asuntos indígenas. El segundo elemento que esta comisión agrega a las funciones del Instituto es la facultad de “cooperar con la Unión Panamericana y

---

<sup>17</sup> Una vez más, los elementos referidos a la Convención Internacional del Comité Ejecutivo Provisional han sido tomados de (Giraudó, 2006a), como las anotaciones que siguen en el párrafo siguiente.

solicitar la colaboración de esta para la realización de los propósitos que les sean comunes” (Giraudó, 2006a, p. 13).

Hay en este punto un cuestionamiento sobre la naturaleza del campo que se comienza a crear como resultado de la instauración del Instituto Indigenista Interamericano, y que Laura Giraudó discute al preguntarse sobre la pertinencia de hablar de un campo “profesional” indigenista o un campo cultural-intelectual indigenista (Giraudó, 2011). En nuestra lectura, no se podría hablar específicamente de un campo profesional indigenista, sobre todo porque el proceso de institucionalización y profesionalización de las disciplinas convocadas en este espacio es en su mayoría posterior a la creación de este campo, a pesar de la apelación a la figura del experto en gran parte de las declaraciones y convenciones, figura que evidentemente responde al germen de este proceso de profesionalización. Por otra parte, es real el recelo de la autora a pensar este espacio sólo como un campo cultural-intelectual, ya que éste no se define únicamente por su capacidad o habilidad para instaurar nombres y significados, a pesar de que este aspecto es sin duda el elemento más relevante en su estructuración. Como este lugar es un campo en construcción, los espacios entre intelectuales y expertos se solapan, al mismo tiempo que, en búsqueda de una mayor legitimización habría un desplazamiento, por parte de los mismos indigenistas e investigadores, a presentarse como expertos más que como intelectuales (Giraudó, 2011).

Estos dos nuevos elementos van a ser cruciales en términos del modo en el cual el Instituto Indigenista Interamericano realizará su accionar en el continente, principalmente a través de la formación de investigadores y en la redacción y formulación de programas y propuestas de políticas sobre temáticas relacionadas al mundo indígena. Por otra parte, el Instituto realizará también un seguimiento de las diferentes instituciones nacionales que se avoquen a revisar o proponer elementos referidos a temáticas indígenas, punto que será también central en la relación entre los diversos actores nacionales y el Instituto como organismo internacional. Asimismo, la pregunta por el rol político del Instituto como entidad interestatal, nominado como “apolítico” en sus estatutos y su carta fundamental, pero eminentemente político al ser, justamente, un organismo encargado de revisar e informar sobre las acciones de los Estados en las temáticas indígenas, será elemento de discusiones y

de disputa, tanto pública como privada, especialmente en el marco de la preparación del primer número de la revista *América Indígena* y del *Boletín Indigenista*, ambos publicados en 1941, antes de la institucionalización oficial del Instituto y de su ratificación.

Es, quizás, este punto, uno de los más conflictivos al momento de la suscripción del convenio que crea el Instituto, pues a pesar de su declarada situación de no tener una posición política determinada, el mismo rol del Instituto es revisar las acciones de los Estados sobre las temáticas indígenas, asunto que evidentemente reviste una impronta política, en el entendido que todos los Estados ponen sus acciones y jurisdicción, al menos bajo revisión. Por otro lado, la formación de intelectuales y expertos en temáticas sobre lo indígena reviste de por sí un importancia política que tampoco es subestimada, sobre todo por el espíritu cultural de la época de fundación del instituto en las diversas regiones del continente y sobre todo en América Latina, donde, como hemos ya mencionado, las diversas transformaciones a nivel político, económico y social marcan un momento de importante remecimiento de las bases de un orden social que se resquebraja. Seguramente todos estos elementos fueron algunas de las razones por las cuales se retrasara la instalación del Instituto Indigenista Interamericano, ya que por casi dos años, y a pesar de las facilidades entregadas, funcionó el Comité Ejecutivo Provisional sin el aporte ni la ratificación de los Estados latinoamericanos.

Ya desde antes de su final institucionalización, el Instituto Indigenista Interamericano funcionó como centro de una discusión sobre el carácter que tendrá el indigenismo latinoamericano, sobretodo en lo referente a su dimensión política. Como se ha explicado anteriormente, desde la Conferencia de Pátzcuaro de 1940 y luego en las definiciones del Comité Ejecutivo Provisional se plantea al Instituto Indigenista Interamericano como una institución apolítica (Giraudó, 2006a). Dicha definición, a lo menos compleja dado el carácter de sus funciones y de su apuesta formativa, tendrá también una clara expresión en las discusiones en el seno de su principal medio de publicación –su modo principal de hacer público–, la revista *América Indígena*.

Sabemos por cartas de integrantes del Comité Ejecutivo Provisional (Giraudó, 2006a) que

el punto del carácter político de las investigaciones y de la formación que realizara el Instituto fue un elemento profundamente conflictivo al interior del mismo Comité y del equipo editorial de la aún en preparación revista *América Indígena*. De hecho, ya en un artículo enviado para el primer número, Moisés Sáenz, Director Provisional del Comité, señalaba que:

*“Es claro que el Instituto no podría ser, y no será, un organismo de investigaciones abstractas o de compilaciones eruditas. Sus finalidades todas estarán imbuidas de una tendencia normativa; sus búsquedas, encuestas y catastros constituirán datos y elementos de acción, acción cuya realización el Instituto promoverá ante las autoridades y organismos competentes”*<sup>18</sup>

Ante ello, Carlos Girón Cerna, nombrado anteriormente como Secretario a cargo de los asuntos del Instituto, respondería a Sáenz a nombre de todo el Comité Ejecutivo Provisional:

*“La labor directa en favor de la vida del indio, atañe exclusivamente a los gobiernos de América y que precisamente, de acuerdo con el espíritu de la Convención que les ha sido sometida, no podemos inmiscuirnos en ninguna política indigenista de tal clase, sino más bien el plan del Instituto debe quedar restringido en ese único sentido, de una labor amplia y eficiente de coordinación y centralización del esfuerzo indigenista interamericano”*<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Moisés Sáenz, «El indio ciudadano de América», f. 17, en Archivo Histórico del Instituto Indigenista Interamericano, Cajas de México, Carpeta «Sáenz, Moisés, 1940-1941», citado en (Giraudó, 2006a).

Hay otra nota importante que cita Laura Giraudó en su artículo del 2006 que parece interesante destacar aquí: “No sabemos si el escrito de Sáenz fue publicado posteriormente en otras revistas o libros (si bien sí sabemos que nunca se publicó en *América Indígena*), pero en otra carta Girón Cerna afirma haber visto el artículo en inglés en un número de marzo del *Survey Graphic*, es decir, con anterioridad a que fuera propuesto para la revista del Instituto” (Giraudó, 2006, página 31).

<sup>19</sup> Carlos Girón Cerna a Moisés Sáenz el 05/09/1941, f. 2, en Archivo Histórico del Instituto Indigenista Interamericano, Cajas de México, Carpeta «Sáenz, Moisés, 1940-1941», citado en (Giraudó, 2006a).

Esta primera polémica al interior del Instituto, nos muestra la problemática formación de esta nueva institucionalidad del indigenismo interamericano, como también las distintas posiciones que se expresarán en estas primeras publicaciones. Además de esta respuesta de Girón Cerna, se le solicitaría a Sáenz que mandara a la revista una versión “corregida” de su artículo, como también algunos apuntes sobre esta discusión para la preparación de la primera editorial. Tanto en la contestación de Sáenz sobre las correcciones a su artículo como en los apuntes que planteará para la discusión de la editorial del primer número de *América Indígena* (Giraudó, 2006a), se observa tanto el intento por no generar una “doctrina del indigenismo interamericano”, como la necesidad de entender el rol político del Instituto como un organismo encargado de gestionar y comentar las políticas en la relación de los Estados con los distintos grupos indígenas en su territorio.

Como puede observarse en la Editorial del primer número de *América Indígena*, primará la posición más aséptica y científicista de Girón Cerna, intentando promover un “indigenismo científico”, pues como no existía “un criterio unificado ni mucho menos un programa bien coordinado en favor de los Indios”. Uno de los elementos del programa del Instituto era precisamente “dilucidar y depurar la teoría indigenista” para que todos los esfuerzos indigenistas tuvieran una “orientación científica” (Instituto Indigenista Interamericano, 1941). Asimismo, se recalca uno de los elementos centrales de esta polémica, al afirmarse que “La acción directa en [a] favor de la vida indígena atañe exclusivamente a los Gobiernos y no puede ser realizada por el Instituto” (Instituto Indigenista Interamericano, 1941).

Esta polémica, que termina probablemente a razón de la muerte de Moisés Sáenz en octubre de 1941, a penas un mes después de la publicación del primer número de la revista, puede darnos luces sobre el problemático lugar que tendrá el indigenismo –ya como institución, ya como campo intelectual- en América. Si bien con ello esta discusión al menos parece zanjarse, los diversos debates y controversias que se darán en el seno de la revista *América Indígena* ilumina la dificultad de afrontar una institución (o varias) que se aboca al desarrollo de los temas y propuesta en el mundo indígena.

Ese mismo mes, ratificarán el convenio que crea el Instituto Indigenista Interamericano el mínimo de países necesarios, por lo que se crea el consejo directivo y se elige al mexicano Manuel Gamio como su director, puesto que ocupará hasta su muerte en 1960, marcando profundamente la historia de esta institución y, por supuesto, los derroteros que la política indígena y el pensar sobre la categoría de “lo indio” tomarán en nuestro continente y en la formación de las respectivas instituciones nacionales y formativas.

## **VII. *América Indígena*. Análisis y reflexiones posibles.**

### **1. Documentos trabajados<sup>20</sup>.**

Pensar en el análisis de una revista que se publica desde 1941 hasta la actualidad de manera trimestral parece una travesía a lo menos compleja. Asimismo, tanto la pluralidad de actores que en ella se expresan, como también la condición de ser fundante de un campo intelectual en proceso de institucionalización, hacen que el primer encuentro con este material produzca ante el observador una sensación de obnubilación profunda que es necesario despejar en el análisis. De ahí que la opción trazada sea tomar ciertas decisiones que nos permitan dirimir qué elementos de los publicados en el órgano oficial de comunicaciones del Instituto constituyen, dentro de la importancia general que tienen estas publicaciones, un material importante de reflexionar en el marco de esta investigación. Ello constituye sin duda el elemento central que define y unifica los criterios desde donde leer y pensar la producción del Instituto Indigenista Interamericano, además de señalar los distintos derroteros posibles que esta revisión anuncia. En ese sentido, la explicitación de los criterios de selección del material trabajado constituye un elemento bastante central a considerar.

En esta propuesta, en primer lugar, se realiza un corte de tipo histórico, delimitando el período que comprende desde el año 1941, con la publicación del primer número de la revista incluso antes de la instauración del Instituto, hasta 1952, año en que se publica la colección realizada por la UNESCO titulada “La cuestión de la raza ante la ciencia moderna”, publicación que, al menos en el ámbito académico y político internacional funciona como clausura de las discusiones sobre la utilización del concepto de raza. Asimismo, es necesario tener en cuenta que, como preámbulo a dicha publicación, ya en 1950 y 1951 la misma UNESCO hace pública sus dos primeras convenciones sobre la raza: la “Declaración sobre la raza” de París de 1950 y la “Declaración sobre la naturaleza de la raza y las diferencias raciales” de París de 1951. Este conjunto de publicaciones constituyen

---

<sup>20</sup> Puede revisarse una lista completa de los documentos de archivo publicados en la revista *América Indígena* utilizados en este estudio en el apartado final de la bibliografía.

un esfuerzo institucional en el marco de una campaña por desracializar el campo de la ciencia en el mundo occidental.

En un segundo término, dentro de ese aún amplio espectro que comprenden las publicaciones realizadas durante el período 1941-1951, se seleccionaron aquellos artículos que refieren directamente ya sea a la noción de raza misma, la noción de indígena, o que tratara en términos clasificatorios con categorías raciales. Si bien en estricto rigor el análisis sobre el trabajo en lo que ya denominamos paradigma raciológico puede verse prácticamente en cualquier publicación de las temáticas que se encuentran en la revista, resultan mucho más evidentes los preceptos y conceptos raciológicos cuando se tratan temáticas directamente referidos a temáticas raciales.

Finalmente, parece necesario dentro de estos elementos resaltar y seleccionar aquellas contribuciones en la revista de personajes fundamentales no sólo en la historia y el desarrollo del Instituto Indigenista Interamericano, sino que también en términos de la discusión internacional que se realiza, coordinada por la UNESCO, en el intento por desracializar el campo de la ciencia y la cultura. En ese sentido, además de los diversos artículos relacionados con temáticas directamente raciales, se optó por la revisión también de todas aquellas publicaciones realizadas por algunos de los personajes más emblemáticos de la discusión ya referida, como Manuel Gamio (1883-1960), quien fuere un importante director del Instituto, o Juan Comas (1900-1979), uno de los principales exponentes indigenistas contrario a las tendencias racistas de la época, además de ser uno de los contribuyentes en la colección de la UNESCO “La cuestión de la raza ante la ciencia moderna”. Esta condición de Comas, su antirracismo militante, será un elemento central al observar las discusiones y polémicas que las reflexiones sobre la raza y sobre lo indio traerán al Instituto Indigenista Interamericano.

Con estos criterios expuestos, se ha intentado buscar y seguir la discusión sobre la noción de raza en términos conceptuales y discursivos, pero siempre pensando en la estructura que ellos soportan como elementos centrales de un orden de pensamiento que moldea también una determinada forma de pensar y entender lo social. Ello porque normalmente la idea de

raza no aparece de manera desnuda, sino que se ve cruzada y velada por distintas capas que ordenan las voces que en este documento se observan. Así, las entradas que se aquí se enuncian y proponen guardan directa relación tanto 1) con la utilización de categorías raciales e incluso racistas para definir “lo humano” y “lo indio” en el marco de esta producción, 2) algunas discusiones fundamentales que marcan, de cierto modo, el derrotero final del Instituto Indigenista Interamericano y 3) una revisión más profunda sobre el modo en el cual se articulan las diversas argumentaciones de los autores que se comentan, donde, a pesar de muchas veces criticar el racismo y su universo discursivo, utilizan las mismas categorías amparadas y acolchadas en un paradigma raciológico. Si bien ello se resalta en cada una de las revisiones, contribuciones, y en todos los apartados, se sistematiza y ordena en este último. Valga entonces la precaución a seguir en torno a estos elementos, que ya sea de manera explícita, ya como contrabando, encuentran espacio y distinción en la producción del indigenismo institucionalizado en América Latina.

## **2. Raza(s) indígena(s) en América Latina.**

La discusión sobre la raza o sobre los tipos raciales y su modo de organizarlos y clasificarlos parece prácticamente una obsesión en gran parte de la producción internacional de algunos antropólogos, sociólogos, y biólogos al menos hasta la primera mitad del siglo XX. Evidentemente América Latina no queda fuera de dicha tendencia, sobre todo por el importante proceso de diálogo internacional en el contexto de la fundación de las disciplinas de las ciencias sociales y las universidades en nuestro continente. En ese sentido, tanto la formación inicial en ciencias sociales en nuestro continente, como también las diversas formas institucionales que los Estados latinoamericanos adoptan para desarrollar políticas y discursos oficiales sobre lo indio, se enfocan en un período de profundos cambios y transformaciones, como también de importantes eventos mundiales que transformarán y condicionarán el posterior devenir de las diferentes trayectorias del pensamiento y el indigenismo latinoamericano. Es así que, en general, la discusión sobre los diversos asuntos que atañen las temáticas indígenas tendrán una amplia relación con las diferentes formas en las cuales se piense y se problematice el concepto de raza, y viceversa.

Ya desde la fundación del Instituto Indigenista Interamericano podemos encontrar un profundo rechazo a las nociones más directamente racistas y su utilización en el campo de la investigación científica. El uso de estas categorías ligadas a la raza y la supremacía natural de un grupo humano por sobre otro es un elemento que fue completamente extendido en el ámbito de la dominación colonial en América Latina, por lo que los conceptos que allí se enuncian tienen una profunda raíz histórica anclada en los más antiguos principios del dominio. En ese sentido, el repensar las categorías de lo indio implica necesariamente también para los indigenistas latinoamericanos el repensar las categorías raciales y supremacistas, pensando siempre en los ideales definidos en la formación del Instituto Indigenista Interamericano, al nombrarlo como una institución científica, moderna, y no racista (Giraudó, 2006a; Giraudó & Martín-Sánchez, 2011; Giraudó & Martín-Sánchez, 2013).

Ahora bien, a pesar de estas definiciones básicas sobre las cuales se constituye esta organización interamericana, ya dentro de las primeras publicaciones es posible reconocer diferentes posturas en los diversos artículos publicados en la revista *América Indígena*. El caso con el que mayor claridad encontramos definiciones específicas sobre el tema de la raza como soporte corporal de la diferencia es al hablar de los diferentes grupos indígenas como “razas indígenas” o “tipos raciales indígenas”. Si bien la organización del Instituto y el equipo editorial de la revista se declaraban abiertamente en contra cualquier forma de racismo y discriminación racial, dicha posición no siempre se vio reflejada en las diferentes publicaciones que encontramos en los primeros números de la revista *América Indígena*. De hecho, no sólo encontramos en los artículos publicados en la revista diferentes puntos de vista respecto al tema de la definición racial de los grupos indígenas, sino que también encontramos debates y polémicas respecto a ello<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> Este punto, con especial atención a la importante polémica entre Arthur Posnansky y Juan Comas, será tratado con mayor profundidad y alcance en el apartado titulado *Luces sobre un debate: la polémica Posnansky-Comas*.

Existe también, en algunos casos, la utilización acrítica de conceptos de tipo racial. Un ejemplo bastante claro de ello es la definición que hacen Lewis y Maes en 1945 sobre el objetivo del Instituto Indigenista Interamericano: “El Instituto Indigenista Interamericano reconoce que en todas sus ramificaciones, el problema total de la *raza india*<sup>22</sup> es sumamente vasto y que en ciertos países de Indo-América es, de hecho, el problema nacional” (Lewis & Maes, 1945, p. 108). Así entonces, no solamente se utiliza la noción de raza india para referirse a toda la población indígena latinoamericana, sino que incluso se designa un continente a partir de aquella característica racial (Indo-América). En ese sentido, si bien ambos autores, como revisaremos en el apartado siguiente, refieren a la necesidad de pensar una definición de lo indio que vaya más allá de características particulares y que apunte a una situación de determinadas carencias sociales que los distintos Estados puedan tomar y hacerse cargo de ellas, no dejan de pensar lo indígena como raza. Dicha cuestión, que a primera vista parecería un contrasentido, parece no generar disonancia en quienes lo enuncian, sino más bien funcionar como base desde la cual se erigen las distintas maneras de pensar la categoría de indio o indígena.

Por otro lado, pero siguiendo esa misma línea, nos encontramos en 1949, casi cerrando la década, con un artículo publicado en el número 3 del volumen IX de la *América Indígena* del autor colombiano Juan Friede titulado “Tres casos de la primitiva aculturación del indio a la civilización europea. Siglo XVII”. En dicho artículo es posible encontrar nuevamente la utilización de conceptos raciales, esta vez conviviendo sin problema con definiciones de tipo más culturales o simbólicas. Es así como Friede hace convivir como elementos que dificultan los tres casos de procesos de aculturación o transculturación que estudia, al encontrarse las distintas poblaciones indígenas “encuentran frente a sí una sociedad económica y políticamente superior”, y agrega “diferencias culturales o raciales agravan esta situación” (Friede, 1949, p. 245). Así, serían tanto elementos raciales como culturales los que determinarían de qué modo un pueblo adquiere o no ciertos rasgos culturales provenientes de otro. Por otra parte, es posible observar en los planteamientos de Friede una lectura que continúa la oposición entre las “culturas indígenas” y los pueblos “civilizados”, oposición que se enmarca en un continuo histórico desde el cual esta

---

<sup>22</sup> Las itálicas son nuestras.

“culturas indígenas” mantienen su existencia como expresión perenne de un tiempo otro, de una heterocronía que resiste como vestigio de la Historia.

Uno de los pocos autores -además de lo que refiere a la discusión Posnansky-Comas a la cual referiremos más adelante- que entra directamente en la discusión sobre la relación entre el indigenismo –o, como él lo llama, indianismo- y el racismo, es John Collier (1884-1968). En su artículo publicado en 1945, quien fuera hasta ese momento Comisionado de Asuntos Indígenas del gobierno de Estados Unidos y miembro de la directiva del Instituto Indigenista Interamericano, publica una serie de reflexiones relacionadas con el potencial o la misión crítica y antirracista propia del indianismo. Dichas reflexiones parten desde la idea de realizar un examen y una crítica al artículo publicado en la revista *Social Research* titulado “Indianismo”, de Beatie Salz, pero también en la necesidad de poner sobre la mesa la pregunta por la utilidad (y el realismo) de utilizar la categoría de indio para pensar las políticas de los Estados. De los planteamientos de Salz, Collier destaca la identificación que la autora realiza entre el indianismo y las políticas “pro-indio”, procedimiento en el cual Salz posiciona, en una revisión desde adentro del campo del indigenismo, al indianismo del lado de los grupos que buscan el bienestar de los grupos indígenas por sobre el bienestar social (Collier, 1945). Existiría, en ese sentido, una contradicción en los planteamientos, dado que, si el indianismo se erige como un movimiento no racista o antirracista, la búsqueda de la superación de las problemáticas sociales de los grupos indígenas debiera darse también por la superación de dichas problemáticas en términos también de totalidad social. En este punto, si bien Collier realiza su crítica a los planteamientos de Salz, tampoco se aleja completamente de la idea de una necesidad de formalizar una definición de lo indio, ni de la convicción de la necesidad de políticas especiales para los grupos indígenas, sino que más bien se opone a la idea de que la búsqueda de la solución de problemas de una parte de un grupo social pueda realizarse sin pensar a la sociedad como conjunto. Dicha afirmación se realiza a su vez con una argumentación que busca repensar una concepción monista de la sociedad, hacia la de una totalidad pluralista que se expresa de ambas formas (Collier, 1945). En ese sentido, las afirmaciones de Collier lo que realizan es poner en relieve las bases aún racistas que permanecerían, en su lectura, en lo que Salz define como indianismo. Ahora bien, es importante señalar que la posición de Collier como

Comisionado de Asuntos Indígenas del gobierno de Estados Unidos puede haber motivado también dicha lectura y respuesta, no sólo en términos de la defensa de una agenda indígena llevada a cabo desde 1933, año en que asume dicho cargo, sino que también por la explícita advertencia de Salz al gobierno norteamericano, en la cual la autora señala que tanto “indianismo e hispanidad, juntos o por separado, [...] van a generar problemas para el dominio yankee en los tiempos venideros”<sup>23</sup> (Collier, 1945, p. 242). Finalmente, resulta a todo evento interesante el nombre de “escritora” con el que Collier nombra a Salz, nunca como un par –en términos de las ciencias sociales-, sino más bien como una comentarista. Este elemento, si bien nunca explícito, marca también la diferenciación de un campo que va poco a poco constituyéndose en la discusión continental.

Ya en 1946 nos encontramos con dos pequeños artículos-reseñas que vienen a definir una cierta postura en términos de la relación entre raza e indigenismo. El primero de ellos es una reseña realizada por José Imbelloni a la última publicación de divulgación de Juan Comas titulada “Las razas humanas”. En dicha publicación, Imbelloni rescata la importancia de dicha publicación, sobre todo al intentar separar aguas con algunos comunes errores conceptuales del lenguaje común al desbaratar oportunamente las “confusiones conceptuales entre Raza y Nación, Raza e Idioma, Raza y Especie, Raza y Etnia, Raza y Constitución” (Imbelloni, 1946, pp. 355-356). Dichas confusiones, bastante comunes según el autor, aparecen como una importante necesidad de la literatura de divulgación, sobre todo en lo referido a las temáticas indígenas y raciales. Ahora bien, justo luego de esas aclaraciones, Comas se aboca al intento de “definir morfológicamente qué es la raza, utilizando ya sea caracteres descriptivos o mesurables, (Cap. II), ya por las figuras del tipo sanguíneo” (Imbelloni, 1946, p. 356), para luego pasar a describir sumariamente los principales modelos raciales utilizados en la época en Europa, África, Asia, Oceanía y América. Sin entrar demasiado en ellos, es importante señalar que, a pesar de señalar la problemática apropiación de la noción de raza en el lenguaje común, Comas la reivindica y utiliza en el análisis de los macrogrupos raciales que propone. En ese sentido, el autor, si bien por un lado desmiente grandes problemas en la utilización de la noción de raza, la

---

<sup>23</sup> Traducción propia de: “Hispanidad and Indianismo, alike or together, [...] are going to make trouble for Yakedom in the times that are ahead”.

utiliza sin problemas bajo ciertos criterios más institucionalizados en términos del campo de la ciencia, sobre todo de las ciencias naturales y la antropología física.

El segundo de los artículos de dicha sección que nos interesa revisar es la reseña que realiza el mismo Juan Comas al libro “El engaño de las razas”, de Fernando Ortiz. Este libro, a ojos de quien reseña, constituye una importantísima fuente para “combatir el racismo nocivo que tanto abunda en nuestras tierras pretendiendo pasaporte de teoría científica” (Comas, 1946, p. 360). En ese sentido, el objetivo del libro de Ortiz que Comas reseña tiene que ver con difundir ideas, “contribuir a clarificar las ideas y las consciencias acerca de las razas”, todo ello en base a “los criterios propuestos por la ciencia” (Comas, 1946, p. 360). Este punto, importante tanto para Ortiz como para Comas, es uno de los elementos que el autor del artículo más resalta: la importancia que tiene la ciencia en la tarea de clarificar ciertos aspectos y confusiones que la noción de raza trae consigo. Escribe Comas citando a Ortiz:

*“El científico tiene una especial responsabilidad en la obra de combatir el racismo, antes de que hunda profundamente sus sucias garras en nuestro campo político. Sólo él puede despejar las falsedades que, disfrazadas como ciencia, circulan en nuestros colegios, universidades y publicaciones,. Sólo él puede demostrar la fatuidad de los racistas, según los cuales, una sola raza, una nación o una clase, han recibido de Dios el derecho de mandar”* (Comas, 1946, p. 360).

Dentro de los diversos temas que Ortiz trabaja en su libro, Comas decide destacar uno, tratado más específicamente en el Capítulo VII, referente a lo que denomina los “Caracteres psíquicos de las razas” (Comas, 1946, p. 361), ya que es ahí donde Ortiz va a discutir una serie de planteamientos propios aún del seno de la discusión sobre la raza, y los conceptos de superioridad racial utilizados aún por los “pseudo-antropólogos racistas” (Comas, 1946, p. 361). Se observa así la convicción, compartida por Ortiz y Comas, de enfrentar los diversos “mitos” sobre la relación entre una precedencia hereditaria o racial y una cierta capacidad psíquica o cognoscitiva. En general, el argumento de Ortiz que Comas reproduce es el de mostrar diferentes pruebas de inteligencia aplicadas en Estados Unidos a población denominada blanca y a población denominada indígena. Los resultados son absolutamente

concluyentes respecto a que el color de piel o la ascendencia no tiene ninguna relación con la capacidad cognoscitiva, sino que en general las diferencias existentes se explican mucho más por diferencias de tipo económico y de ambiente. Más allá de ello, resulta muy interesante destacar el modo en el cual Comas (siguiendo aquí a Ortiz) trata el tema de la discriminación racial, lo hace siempre desde una posición de mostrar, a través de la ciencia, que se trata de un problema de medición o de mitificación o de creencia, pero nunca cuestionando la validez de dicha categoría.

En un sentido distinto a lo reseñado por Comas, nos encontramos en 1950, en el número 1 del volumen X de la *América Indígena*, un artículo sumamente interesante y decidor respecto al problema de la raza y de lo indio, escrito por el mexicano Aureliano Esquivel Casas. Dicho artículo, titulado simplemente “El problema del Indio”, trata sobre la importancia que tiene la acción estatal en el mejoramiento de las condiciones de vida de las poblaciones indígenas, tema bastante referido y trabajado en las distintas fases de la producción del Instituto Indigenista Interamericano y que es referido recurrentemente en gran parte de los artículos revisados. Ahora bien, la particularidad del escrito de Esquivel, es que remite dicha condición a un particular modo en el cual viven las poblaciones indígenas, una especie de melancolía propia de sus formas de vida. Dicho modo de vida de las “razas indígenas”, agravado por su condición de pobreza y exclusión social, se expresa en una constante situación de melancolía: “El indio no alienta ideales ni esperanzas; su mirada es triste, su vida es triste [...] En general, el indio tiene actitudes negativas ante la vida; por eso ahoga en alcohol sus infortunios y su letal desesperanza” (Esquivel, 1950, p. 66). De ahí que, en la lectura de Esquivel, la principal acción estatal hacia las poblaciones de “razas indígenas” debiese estar referida justamente a desarrollar las “energías potenciales del indio” (Esquivel, 1950, p. 64), las cuales “son enormes, y a juzgar por la tenaz resistencia que han opuesto a las fuerza que han actuado negativamente sobre las razas indígenas, esa energías son maravillosas y sólo esperan condiciones propicias de vida y ambiente para desenvolverse en forma que puede ser impresionante” (Esquivel, 1950, p. 64). Más allá de la propuesta que Esquivel plantea para conseguir “despertar al indio [...] traerlo a la consciencia de su propio valer” (Esquivel, 1950, p. 66), la cual consiste en utilizar la tecnología (televisores, radios, cine) para mostrarle a los indígenas las

posibilidades de su propia vida, lo más interesante de resaltar es el uso de las categorías raciales que el autor utiliza. Ello dado que en general en el texto de Esquivel conviven en una misma matriz elementos afirmados sobre la noción de raza y otros que se basan en una concepción mucho más culturalista y simbólica. Ahora bien, lo que dicha convivencia provoca es también una confusión y transmutación de cada uno de los términos: muchas veces la cultura de las poblaciones indígenas es considerada como un cuerpo perenne y sempiterno, difícil de transformar en los procesos de acción estatal que describe, mientras que, por otro lado, la noción de raza que utiliza para nominar a estas “razas indígenas” adquiere nociones de cambio. Esto último se expresa, por supuesto, en los planes de mejoramiento de la condición de los grupos indígenas, en las cuales no son conceptualizados momentos estancos en el tiempo, sino como poblaciones susceptibles de transformarse. Probablemente esta transmutación de los conceptos de raza y cultura es muestra de una conceptualización que está también en proceso de cambio, junto con la aparición de teorías del mestizaje tanto social como biológico que permiten pensar dichas transformaciones. Si bien Esquivel no profundiza en estos aspectos, son los elementos que evidencian el lugar desde el cual comienza su reflexión.

Como un último ejemplo de la utilización acrítica de estas categorías raciales en un contexto de crítica a la raza como factor explicativo de diferencias cognoscitivas, nos encontramos con el artículo de R. A. Spitz publicado en 1951, titulado “Environment vs race – Environment as an etiological factor in psychiatric disturbances in infancy”. En él el autor realiza una síntesis de los resultados de un estudio realizado por él y su equipo sobre el potencial explicativo de la variable racial en el desarrollo corporal, social o intelectual de niños de un año, y los compara con resultados de otras investigaciones. En su investigación, Spitz evalúa, a través de cocientes de desarrollo referidos a las variables de percepción, control corporal, comportamiento social, asimilación de conocimientos, manipulación de objetos e inteligencia, el desarrollo de “un grupo de niños negros y blancos residentes en una Casa Infantil, que tomaban el mismo alimento y que recibían el mismo trato y condiciones higiénicas, sin discriminación racial” (Spitz, 1951, p. 311). Los resultados de estos cocientes de desarrollo son mostrados gráficamente por Spitz, y configuran dos líneas prácticamente paralelas, sólo generándose una diferencia a favor de los niños “blancos” en

el último mes medido. La hipótesis que Spitz pone a prueba es que dicha diferencia se explica por el proceso de selección negativa que se utiliza en Instituto para seleccionar a los niños negros que se admiten. O sea, las causas son referidas a condiciones ambientales y no raciales (Spitz, 1951). Estos resultados son comparados, en el mismo artículo, con otros resultados de estudios similares, en los cuales se pone números a la diferencia que producirían los factores ambientales (como la alimentación, el cuidado de las madres o cuidadoras, el apoyo afectivo, entre otros) en el desarrollo de los niños en su primer año de vida. Así, la conclusión de Spitz es clara: “en el primer año de vida, las consecuencias de las diferencias raciales en el desarrollo físico y psicológico son insignificantes, mientras que las diferencias de naturaleza emocional son profundas” (Spitz, 1951, p. 311). En general, la investigación de Spitz descarta el factor racial como uno que se relacione con posibilidades o habilitaciones cognoscitivas en los sujetos, lo que lo sitúa en la línea de Comas en términos de su antirracismo y del enfrentamiento a los tan difundidos “mitos raciales” (Comas, 1945). Ahora bien, al igual que en el caso de Comas, podemos ver que, si bien para ambos el factor racial no configura un elemento que pueda explicar otro tipo de diferencias (como las de desarrollo, aprendizaje o inteligencia), ninguno de ellos ni de los otros autores revisados hasta ahora ponen en entredicho la categoría misma de raza, sino que, de hecho, la utilizan. Es así como la diferencia racial es para Spitz un dato dado, una variable independiente de la cual, si bien vale la pena evaluar su potencial explicativo, no se la cuestiona como categoría diferenciadora en momento alguno. Esta característica será, como hemos visto, bastante compartida entre los investigadores que publican en la revista *América Indígena*, incluso entre aquellos que se proponen, abierta o soterradamente, combatir los prejuicios raciales y los lazos que de ellos se realizan.

### **3. Elementos para una definición de lo indio.**

El tema de pensar la noción de lo indio como una categoría racialmente determinada, o sea, elaborada a partir de una diferencia corporal que a su vez determina una diferencia social-histórica en términos de inferioridad, es el elemento central a la luz de estas propuestas de análisis. Ya hemos señalado anteriormente que una de los objetivos o misiones del Instituto Indigenista Interamericano era la generación de discursos y relatos sobre lo indígena en

América, toda vez que el delinear políticas para un determinado grupo social implica, a su vez, tener una definición clara de qué ese grupo o cómo se define. Así, incluso antes, en los primeros trabajos publicados en la revista por Manuel Gamio, quien funcionara durante el período como director del instituto, instan al lector a preguntarse justamente sobre aquello. En dos artículos publicados en 1942, en los números 2 y 3 del IIº volumen de *América Indígena*, Gamio se propone discutir las diversas entradas desde las cuales definir una categoría de lo indio. En ambos artículos (Gamio, 1942a; Gamio, 1942b) el autor plantea la importancia de definir más exactamente qué es lo que se va a entender por población india o indígena, entendiendo la necesidad de ello para poder pensar políticas estatales para ese determinado grupo social. Así, para Gamio, será de profunda importancia saber exactamente cuánta población puede ser considerada como indígena (Gamio, 1942b), teniendo en especial cuenta las propias definiciones que los actores o comunidades desarrollan sobre ellos mismos. Ahora bien, además de la propia percepción, Gamio selecciona como el principal atributo para categorizar los grupos sociales indígenas lo que denomina como el “factor cultural”. Este factor se relaciona directamente con las distintas prácticas propias que definirían a un determinado grupo social como indígena, por tratarse de prácticas que no necesariamente –y de hecho se diferencian- se relacionan con aquellas denominadas por el autor como “civilizadas” (Gamio, 1942a). Por otro lado, como una categoría quizás no principal, pero al menos importante al pensar su clasificación, Gamio señala las particularidades corporales de los grupos indígenas (Gamio, 1942a). Al señalar estas “particularidades corporales” de los grupos indígenas, Gamio refiere principalmente a las dificultades que estos grupos poseen en términos de acceso a diferentes alimentos o conocimiento de ellos, además de determinadas situaciones de falta de condiciones de higiene, entre otras. Estos elementos serán, para Gamio, algunos de los elementos esenciales para poder determinar cuáles son aquellos grupos que las políticas de los Estados latinoamericanos deben considerar como indígenas. Si bien se aleja de modo decidido de definiciones directamente racistas, la mantención de la diferencia corporal -y en ese sentido, natural- de los grupos considerados como indígenas, es un factor que es necesario aquí resaltar.

Nuevas luces sobre esta discusión, la de encontrar un modo de nombrar y caracterizar a los grupos indígenas, nos las entregan Oscar Lewis y Ernest E. Maes en su artículo “Base para una nueva definición práctica del indio”. En esta publicación, los autores hacen una revisión sobre los elementos desde los cuales se han generado, en distintas ocasiones y temporalidades, diferentes definiciones sobre qué es lo indio o lo indígena. En primer lugar, ellos distinguen tres criterios esenciales: uno biológico-racial, basado en características corporales y de herencia, uno estatal-legal, basado en las definiciones políticas que el Estado realiza sobre las comunidades indígenas, y uno cultural, más laxo, relacionado con los particulares modos de vida de distintas poblaciones indígenas (Lewis & Maes, 1945). Si bien para los autores estos criterios siguen siendo válidos y utilizados -especialmente el racial, el cual “tuvo una importancia especial en la historia de América” (Lewis & Maes, 1945, p. 110)-, para estos autores, resulta necesario generar una caracterización de la población indígena en América mucho más ligada a datos a través de los cuales un funcionario del Estado “sea capaz de llevar a cabo un programa de mejoramiento de las condiciones de vida de los grupos llamados indios” (Lewis & Maes, 1945, p. 114). De este modo, para estos autores y su perspectiva lo indio radica en una cuestión de grado: los indígenas corresponden a un sector peor equipado que otros para la convivencia dentro de la sociedad (Lewis & Maes, 1945). Lo que nos interesa resaltar de este razonamiento es que, más allá de los diferentes tipos de datos que en seguida los autores enumeran (sobre deficiencias económicas y sociales, diferencias entre necesidades y deficiencias, sobre las especificidades de los grupos y sobre las adaptaciones que deben realizarse a los diferentes programas nacionales para esos grupos específicos), es la importancia práctica que los autores le asignan a la oportuna y clara delimitación de lo que reconocerán como indígenas. Ello demuestra no sólo una pulsión propia de quienes escriben, sino que también una de las más importantes misiones del Instituto Indigenista Interamericano, el cual, como hemos ya mencionado, está mandatado a generar políticas prácticas de acción de los Estados latinoamericanos sobre aquellas poblaciones. Asimismo, resulta particularmente interesante la facilidad con la cual se homologa una caracterización realizada a partir de los criterios esenciales básicos planteados en un comienzo con los criterios materiales (de datos) que los autores proponen para plantear su clasificación.

Si bien la definición del indio o de lo indígena es sin duda uno de los escenarios más básicos desde los cuales emergen las diversas nociones planteadas en las publicaciones y las discusiones del Instituto Indigenista Interamericano, existen también en los cuales dicha discusión se obvia en el tránsito a poder pensar ciertas definiciones o ideas susceptibles de pensar para agenciar, en diversos niveles, problemáticas o necesidades que en teoría estos grupos indígenas poseen. Tal es el caso de la argumentación planteada por Alfonso Villa Rojas, quien en su artículo titulado “La Civilización y el indio”, plantea la necesidad profunda de “intervenir en sus culturas [indígenas] en la medida que se juzgue necesario para lograr el engrandecimiento y la unidad de la patria” (Villa Rojas, 1945, p. 70). Hay dos puntos esenciales a tomar aquí en cuenta desde el artículo de Villa Rojas: en primer lugar, la oposición de la llamada “Civilización” a un estado distinto en el que se encuentran los grupos indígenas, más atrasado en términos históricos y más cercano a la “Naturaleza”. Dicha oposición, bastante recurrente en otros documentos de la época en el marco de las políticas indígenas, tiene una base importante en el evolucionismo planteado desde los términos de lo que hemos definido como paradigma raciológico, al menos en la recurrencia señalar ciertos elementos que serían distintivos de estos grupos humanos indígenas que los situarían por debajo de los otros grupos “civilizados”. En segundo término, y a pesar de lo señalado inmediatamente, el artículo de Villa Roja refiere en prácticamente toda su articulación a la necesidad de “civilizar estos pueblos” (Villa Rojas, 1945). Dicha noción de “civilizar”, si bien remite a una diferencia entre pueblos “civilizados” y pueblos “naturales”, nos entrega una clave para entender el momento de transformaciones que se dan estas publicaciones, un período de grandes movilizaciones y agenciamientos de los Estados latinoamericanos en búsqueda de su modernización. Ya señala el mismo autor: “La civilización actual, con su dominio técnico basado en la ciencia, puede mejorar en muchos sentidos el modo de vida de los indios”, y más adelante: “Para lograr lo anterior, resulta innecesario pedir la opinión de los indios, dado que, por la fuerza del hábito, serían incapaces de dar respuesta espontánea” (Villa Rojas, 1945, p. 72). No sabemos exactamente a qué se debería dicha incapacidad propuesta por Villa Rojas y que enmarca “en la fuerza del hábito”, pero sí queda en evidencia la propuesta del autor de comenzar un proceso de transculturación que “civilice” a los pueblos indígenas. Hay un último supuesto bajo estas afirmaciones: si bien los pueblos indígenas se encuentran en una situación de “naturaleza”

que se opone a la de los pueblos “civilizados” y los sitúa por debajo en una jerarquía del desarrollo de las sociedades y la cultura, estos pueblos “naturales” son susceptibles de ser “civilizados”. Es ése un punto fundamental al pensar y entender las propuestas aquí planteadas, pues el momento en el cual se utilizan estas categorías no es ya un momento de campos estancos e inmóviles, sino un que se piensa desde el proceso de modernización y de transformación en curso.

Por otra parte, en el mismo número de la revista *América Indígena* en el cual se publica el artículo de John Collier trabajado anteriormente (volumen V, número 3), encontramos un artículo en forma de respuesta de Beatie Salz, autora del artículo que Collier en su texto se propone criticar. Habiendo sido notificada por el mismo Collier de la publicación de su crítica, Salz prepara su artículo “Some Considerations on Mr Collier’s Article” para poder exponer algunos puntos que, a su juicio, no quedan claros a partir de las dos exposiciones anteriores. Además de defender su postura de identificación entre el indianismo y las políticas pro-indias, Salz propone la discusión teórica sobre la existencia étnica de un grupo, o sea, la identificación mediante dichas categorías la existencia real de una comunidad. Si bien, en su lectura, el utilizar dicho nombre no necesariamente provee de realidad a su existencia, sí es necesaria tenerla en cuenta al pensar el tema del bienestar (asunto primario en la crítica de Collier), sobre todo por el posible choque entre las categorías o definiciones que dicho grupo étnico tenga en relación a las utilizadas por el resto de la sociedad. En ese sentido, el pensar que a priori los valores de un grupo se concilian con otro no es más que un profundo acto de uniformidad violencia (Salz, 1945). De ahí que el principal problema que ha tenido el indianismo hasta la fecha sea su inmediato comienzo desde un punto de vista “extraindío”, “sin tomar en cuenta los deseos, aspiraciones y consideraciones del indígena al respecto” (Salz, 1945, p. 247), por lo cual existiría una profunda escisión entre las aspiraciones propias de los pueblos indígenas y los intereses o programas profesados por los indianistas. El indianismo “consciente”, para Salz, debiese remediar esta situación, procurando ayudar a construir una “auto-definición indígena”, en la cual se problematice la conveniencia e inconveniencia del indianismo. Por otra parte, parece necesario, a ojos de la autora, preguntarse por el rol del indianismo en la representación de los intereses de los grupos indígenas, sobre todo cuando ello impide la

conformación de los grupos indígenas como actores de su propia voluntad. En ese sentido, para que los grupos étnicos indígenas devengan sujetos-actores, es necesario que el indigenismo deje el lugar paternalista y de voz de aquellos sectores, y más bien los ayude en la tarea de auto conceptualizarse como grupo, con sus propias particularidades e intereses.

Como un último acercamiento a este punto, vale la pena resaltar aquí un artículo publicado en la *América Indígena* en 1951 titulado “Reivindicación del indio y lo indio”, de Juan Comas. En dicho artículo, Comas se hace cargo de algunas últimas publicaciones tendientes a criticar la doctrina del indigenismo, justamente en el momento de su mayor institucionalización, publicaciones en las cuales se lo tilda de ser una tesis que niega la descendencia española o que lo enmarca como una nueva forma de racismo (Comas, 1951). En su artículo, Comas va a combatir dichas afirmaciones, sobre todo a través de la crítica a las erradas concepciones y problemas de los métodos investigativos de sus polemistas. En primer lugar, Comas se refiere a la fuerza que ha tomado el indigenismo en los últimos años, pero también de un sector, sobre todo de historiadores, que conforman lo que se ha denominado como un bando “hispanista”, resaltando la importancia de la colonización española en la cultura latinoamericana, en detrimento de los pobres aportes de los pueblos indígenas. La empresa que Comas emprende es la de criticar el desprecio y la denigración del indio, tanto biológica como culturalmente (Comas, 1951), asunto que, según él, estaría presente en una serie de publicaciones de estos investigadores hispanistas: “degradación a veces infra-bestial de los indios”, o “el error del requerimiento es que estaba destinado a hombres y se les leía a semi-bestias” son sólo dos ejemplos de los cuales Comas se basa para comenzar su crítica (Comas, 1951, p. 131). La reivindicación que Comas realiza va tanto en el plano de lo biológico como en el cultural. En el primero, el autor, más que poner datos sobre los problemas de la diferenciación racial en términos de escala evolutiva, se remite a señalar las diversas declaraciones de la ONU y de la UNESCO. De hecho, por primera vez aquí vemos algunas luces del trabajo que se realizara en paralelo a ese mismo

momento en torno a la utilización de la noción de raza por parte de organismos internacionales<sup>24</sup>. Dice Comas:

*“Rechazamos pues, sin necesidad de más pruebas ni argumentos, esta incalificable egolatría de ciertos Blancos llamados civilizados; no la consideramos mejor que la adoptada por Hitler, Rosenberg, Günther y tantos otros ‘arianistas’ del decenio pasado”* (Comas, 1951, p. 132).

En segundo término, Comas se propone criticar aquellas posturas que, además de denostar racialmente a los grupos indígenas, lo hacen desde una perspectiva de su bajo aporte cultural y de su bajo nivel de civilización (Comas, 1951). Para ello, el autor enumera una serie de elementos que las culturas prehispánicas poseían y que en la literatura hispanista son negados, como su manejo de frutos y plantas comestibles, sus textiles industriales, sus plantas medicinales, sus grandes avances en términos de tecnología agrícola, su avanzado conocimiento astronómico, su resistente arquitectura, su importante uso de la cerámica, su conocimientos ya de la metalurgia y su conocimiento constructivo de vías y caminos. Asimismo, demuestra con datos los graves problemas en la asociación entre el consumo de alcohol y estupefacientes con las poblaciones indígenas, ya sea antes de la llegada de los españoles o en la actualidad, como también la absolutamente falta de rigor al señalar a los pueblos indígenas como flojos o perezosos. “Si el indio, aún hoy, se muestra retraído y poco expansivo ante gentes ajenas a su grupo, es consecuencia inevitable de cuatro siglos de explotación y opresión por parte de los Conquistadores y descendientes” (Comas, 1951, p. 142). Lo que se explicita en el artículo de Comas es, sobre todo, la importancia de mantener la atención sobre las características que las diferentes culturas indígenas aportan en la producción de una “cultura mestiza” (Comas, 1951). Dicha forma cultural sería el resultado de las relaciones interétnicas en el caso de la conquista y la colonia de América, y sería también lo propio de la cultura latinoamericana que persiste hasta hoy. Resulta de

---

<sup>24</sup> Nos referimos aquí a la publicación, en la que Comas participa activamente, de la colección “La cuestión de la raza ante la ciencia moderna”. Si bien Comas no pone nombres –suponemos que porque los distintos volúmenes aún se encontraban en preparación- sí refiere a estos intentos de la UNESCO de ir en contra de la discriminación racial “apoyada en las más recientes investigaciones de tipo biológico, genético y psicológico” (Comas, 1951, p.132).

todos modos sumamente interesante que, incluso al hablar de “cultura mestiza”, el mismo Comas agregue el apunte de “si se acepta esta expresión en el terreno cultural” (Comas, 1951, p. 143). Podemos observar entonces la carga raciológica que el concepto de mestizaje porta, un concepto que, si bien se utiliza para argumentar en contra de la discriminación y el prejuicio racial. Es de todos modos proveniente de una matriz que basa su entendimiento de la diferencia en el dato científico-biológico. Este punto, que se ha repetido a lo largo de gran cantidad de artículos revisados, es uno de los principales elementos a tener en cuenta en el momento de poder analizar justamente todos estos conceptos que, en el marco de las transformaciones y discursos estudiados, evidencian el rastro de una transmutación o discusión en marcha.

#### **4. Luces sobre un debate: la polémica Posnansky-Comas<sup>25</sup>.**

Uno de los elementos centrales que parece necesario resaltar a lo largo de este recorrido trazado por el análisis de las publicaciones del Instituto Indigenista Interamericano, es la multiplicidad de voces que en ellas logran expresarse como diferentes posturas o lugares en este nuevo campo del indigenismo institucionalizado. En ese marco, uno de los elementos que va a definir esta situación de disputa, sobre todo en el terreno, tan árido como dificultoso, de la defensa o combate a la noción de raza, es la polémica instalada en el seno de la revista *América Indígena* entre Arthur Posnansky y Juan Comas a lo largo de la década de 1940.

Arthur Posnansky, arqueólogo originario de Viena pero migrado a Bolivia en 1896, era un conocido personaje de la época. Destacaban en su obra sus estudios sobre Tiwanaku, en los cuales sostenía que éste había sido construido mucho antes que cualquier otra civilización del mundo, y que su cultura fue la base de todo el resto de las civilizaciones que aparecerían con posterioridad. Fue, a su vez, fundador de la Sociedad Geográfica y Arqueológica de Bolivia en 1930 y dirigió el Instituto de Folklore (fundado en 1940) y el

---

<sup>25</sup> Otros alcances de esta discusión, como su relación con la reflexión planteada desde la UNESCO sobre las razas, puede encontrarse en Giraud, L., & Martín-Sánchez, J. (2013). Dos debates medulares sobre el concepto de raza, 1943-1942. *Revista Mexicana de Sociología*, 75 (5), 527-555.

Museo Nacional de Bolivia (Giraud & Martín-Sánchez, 2013). En 1943, se publica un artículo de su autoría en la revista *América Indígena* titulado “Los dos tipos raciales indígenas en Bolivia y su educación”, en el cual defendía la existencia en Bolivia de dos “tipos raciales” indígenas, denominados kholla y aruwak. Ambos se distinguían físicamente a partir de sus características corporales; el kholla era “un tipo de cabeza alta, ligeramente achatado hacia atrás, de nariz alargada y fina algo curvada, de ojo foliolar, cara alargada, de tez más clara, de mandíbulas poco prognatas y de paladar ancho, de estatura fornida, rechoncha y baja” (Posnansky, 1943, p. 56), mientras que el aruwak era descrito como “de cabeza alargada hacia atrás, de cara ancha, de nariz corta y ancha, de ojo cuando aún es de tipo puro de forma mongoloide (forma almendrada en órbita baja), mandíbulas sobresalientes, y de mentón huido” (Posnansky, 1943, p. 57). Evidentemente cada uno de estos apelativos referidos a la descripción física de ambos grupos iba acompañado de su nombre “científico”: “braquicéfalo; leptorrino; leptoprosopo; n. 13 de la tabla dermatográfica de V. Luschan; branquistafilino; pícnico” para el caso de los kholla, “dolicocéfalo; euriprosopo; mesorrino hasta platirrino; mesoconco hasta cameconco; prognato” (Posnansky, 1943, pp. 56-57) para los aruwak. Finalmente, Posnansky agregaba un dato no menor sobre la diferencia del comportamiento de estos dos tipos. Para el que llamaba kholla afirmaba: “Es sobrio en sus alimentos y costumbres y asimila rápido las de los llamados blancos, es decir, se civiliza con facilidad” (Posnansky, 1943, p. 57), mientras que para el aruwak señalaba que “es aficionado a las bebidas alcohólicas, tabaco y narcóticos” y “mentalmente retardado” (Posnansky, 1943, p. 58).

Es con respecto a estas últimas afirmaciones que el equipo de redacción de la revista, encabezado por Manuel Gamio, su director, y Juan Comas, su redactor jefe, decidieron publicar junto con el artículo la siguiente nota:

*“Sentimos no estar de acuerdo con nuestro distinguido colaborador [...] respecto de la existencia de grupos indígenas cuya capacidad mental sea innatamente superior o inferior a la de otros, pues sería tanto como adoptar una posición racista, lo cual está en pugna con el criterio científico moderno y con los ideales del Instituto Indigenista Interamericano”* (Posnansky, 1943, p. 57)

En realidad, desde el comienzo del artículo puede verse la idea de Posnansky de que la diferencia física de esos dos “tipos raciales” indígenas que describe va aparejado de una importante diferencia referida a su “capacidad mental” y su lugar en el sistema educativo boliviano, como también de la “utilidad de ambas razas (*recalco razas*<sup>26</sup>) para la nacionalidad de su país” (Posnansky, 1943, p. 58): “Entre indio e ‘indio’ hay grandes diferencias” (Posnansky, 1943, p. 55), asunto que evidentemente iba en contra de la línea que seguía hasta el momento el Instituto Indigenista Interamericano (Giraudó & Martín-Sánchez, 2013). No queda claro por qué el artículo no fue rechazado en su totalidad por el equipo de la redacción de la revista, pero éste constituye la única contribución realizada por Posnansky en *América Indígena*, entre otras cosas por su fallecimiento en 1946.

En ese mismo número de la revista, aparece una reseña bibliográfica comentada por Juan Comas sobre dos libros de Posnansky: “Antropología y sociología de las razas interandinas”, de 1938, y “El pasado prehistórico del Gran Perú”, de 1940. Ambos son tratados en conjunto pues, según el comentador, “son dos trabajos que en gran parte se complementan” (Comas, 1943, p. 91). En dicha reseña, Comas comienza por señalar su adscripción a la idea señalada por Posnansky de que “*la lengua no hace la raza*<sup>27</sup>”. Esta noción es planteada por Posnansky al señalar que la actual población boliviana estaría constituida por una mixtura de razas kholla, aruwak y los conquistadores españoles, aunque en determinadas zonas geográficas sería posible encontrar núcleos aislados de estas razas en estado puro, de las cuales Posnansky genera su ya comentada caracterización. De esta manera, éstas serían las razas originarias de Bolivia (primero los aruwak, luego dominados por la inmigración kholla), no así aymaras o keshuas, quienes corresponderían a grupos lingüísticos: “conozco únicamente khollas que hablaban y hablan lenguas keshua o aymara, y también pueblos de estirpe aruwak que hablaban y hablan una de esas dos lenguas. No hay razas keshua o aymara” (Comas, 1943, p. 91). Más allá de ello, interesa por ahora resaltar las críticas que Comas realiza a los planteamientos racistas de Posnansky. Dejando de lado la tercera de ellas, referida al problema autoctonismo/inmigración entre los grupos que Posnansky llama kholla y aruwak, Comas se plantea dos problemas. Primero, la ya

---

<sup>26</sup> Con itálicas en el original.

<sup>27</sup> Con itálicas en el original.

hace décadas desacreditada idea de que existe una relación entre la capacidad y peso craneal y la inteligencia mostrada por tal o cual grupo o individuo (Comas, 1943). Ello ante la afirmación de Posnansky que ponía como dato de la supremacía de los kholla su supuesta mayor capacidad craneana: “los kholla son de amplia capacidad craneana y por tanto inteligentísimos” (pág. 4 de El pasado prehistórico del Gran Perú, citado en (Comas, 1943)).

La segunda crítica elaborada por Comas es bastante más decidora y explicativa del panorama general de la época. En ella refiere a la clasificación realizada por Posnansky de los kholla como raza superior y los aruwak como raza inferior. Si bien, como reconoce Comas, no faltan en el mundo científico occidental voces que defiendan dicha consideración, “como antropólogos e indigenistas nos vemos obligados a rechazar[la]” (Comas, 1943, p. 92), y agregaba:

*“Hubo, claro está, y sigue habiendo para bochorno de la Humanidad, grupos humanos que dominan y grupos humanos dominados, en calidad de trabajadores, siervos o esclavos [...] Pero se trata de un hecho social, económico y cultural: en modo alguno de una característica psicológica inherente a un grupo [...] Todo ello independientemente –claro está– de las diferencias individuales que existen entre los pueblos del mundo: abúlicos, sumisos, sin espíritu de iniciativa, tontos e idiotas los encontramos en cualquier sociedad humana: pero como individuos, no como grupo<sup>28</sup>”*  
(Comas, 1943, pp. 92-93).

Posteriormente, en los números 1 y 2 del volumen V de la revista “América Indígena”, publicados en el año 1945, podemos encontrar un artículo de Juan Comas, publicado en dos partes, titulado “La discriminación racial en América”. En ellos, Comas se refiere a los trabajos de Arthur Posnansky y Oliveira Vianna con el objetivo de discutir sus trabajos que “bajo una falsa apariencia científica exponen doctrinas que consideramos muy peligrosas por su orientación francamente racista” (Comas, 1945, p. 73). Allí, además de recordar la ya citada nota en el trabajo de Posnansky publicado en 1943, hace alusión a un trabajo

---

<sup>28</sup> Resaltado en el original.

recibido por el Instituto en 1944, del mismo Posnansky, titulado “¿Qué es raza?”<sup>29</sup>, el cual, según Comas, habría sido lo que lo animó a escribir esta crítica, sobre todo porque allí “reafirma sus conceptos e ideas repetidamente expuestos en trabajos anteriores sobre *discriminación racial, superioridad* de unos grupos e *inferioridad* de otros” (Comas, 1945, p. 74), y especialmente teniendo en cuenta la amplia difusión e importancia que las diversas posturas e investigaciones de Posnansky tenían en el ámbito de las ciencias sociales latinoamericanas de la época.

En su crítica, Comas refiere tanto a errores técnicos como interpretativos en el trabajo de Posnansky. Dejando de lado los primeros, que no entran directamente en la discusión que nos interesa (basados principalmente en el uso de braquicefalia, de mesoconco, de hipsiconco, acerca de la serología en la antropología física, etcétera), Comas se dispone, en el apartado “Raza y razas” a discutir las afirmaciones de Posnansky sobre la raza y la diferencia racial. Allí, el primer punto que Comas enuncia es la problemática definición de diferencias raciales basadas en diferentes mediciones de índices craneales aportados por Posnansky. Según la información aportada por Comas, prácticamente toda la discusión sobre tipos raciales desde el siglo XIX utilizaba una serie de distintos índices para realizar su tipología, pero en ninguna de ellas exclusivamente un índice craneano. En ese sentido, un tipo racial sería definido más bien por caracteres hereditarios, eventualmente genéticos, que funcionarían en una serie de elementos, pero nunca solamente en uno (como sería el caso del índice craneano propuesto por Posnansky). Ahora bien, más allá de ello, Comas presenta nueva información que cuestiona la tipología de Posnansky: en contra de la idea de dos razas primigenias planteada en el artículo comentado (una dolicocefala y otra braquicefala), Comas señala la existencia, basada en “los clásicos de la Paleontología humana” (Comas, 1945, p. 80) de tres razas originarias, todas ellas dolicocefalas. Finalmente, el autor señala la absoluta incapacidad, incluso en el altiplano boliviano, de

---

<sup>29</sup> Aparentemente dicho artículo no era más que la reformulación y adaptación de otros textos publicados anteriormente por el mismo Posnansky. Comas lo referencia así: “Editorial del Instituto Tiwanacu de Antropología, Etnografía y Prehistoria. La Paz, Bolivia. 1943.-52 pp. En realidad se trata de la reedición de 3 trabajos del autor ya aparecidos anteriormente: *Que es Raza* (Revista de Antropología de Bolivia, 1942), *Khollas y Aruwakes* (Boletín de la Sociedad Geográfica de La Paz, N°64, p.91.-1942), y *Una pareja Chipaya en La Paz* (Rev. de Antrop. De Bolivia, 1942)” (Comas, 1945<sup>a</sup>, p. 74).

hablar de “razas puras”, toda vez que la variación genética y el mestizaje de estas razas originarias sería el sustrato de toda la vida humana actual.

Como elemento central a tener en cuenta en la revisión de esta crítica planteada por Comas, en términos del análisis que aquí nos interesa, es el modo en el cual el autor refuta los planteamientos de Arthur Posnansky. Si bien estos elementos serán tratados con más detención en el siguiente apartado, podemos sí ya señalar que, al rechazar y refutar Comas las ideas planteadas por Posnansky, éste lo hace sin necesariamente salir de la tradición antropológica de los tipos raciales o tipologías raciales. Más bien, el rechazo que Comas entabla hacia lo planteado por Posnansky se enuncia desde los planteamientos de otras tipologías sobre la raza, refiriéndose a ellas como “evidencias científicas”.

En el apartado titulado “Discriminación racial”, el siguiente en el artículo de Comas, el autor se dedica a señalar los graves problemas teóricos y empíricos de una serie de frases que Posnansky utiliza en su artículo anterior. En primer lugar, y siguiendo lo que ya había esbozado, Comas señala el profundo error de buscar y afirmar la correlación entre braquicefalia y capacidad intelectual (y, por supuesto, entre dolicocefalia e incapacidad intelectual), y de la problemática diferenciación que realiza Posnansky –incluso sin señalarlo de manera explícita en algunos momentos, pero siempre como fondo- entre razas superiores y razas inferiores. Dichos apelativos, si bien en primera instancia utilizados para ordenar su clasificación de los tipos raciales kholla y aruwak, es también aplicada para señalar a rusos y chinos como inferiores y japoneses y alemanes como superiores. La crítica aquí, al igual que en lo que antecede, es la imposibilidad de entender estos tipos raciales como razas puras: “Las pretendidas razas superiores e inferiores son en realidad un heterogéneo conglomerado de tipos braqui y dolicocefalos, plati y leptorrinos, euri y leptoprosopos, de pequeña y gran estatura, rubios y morenos, etc.; es decir, un mosaico variadísimo de características somáticas” (Comas, 1945, p. 87). Así, el artículo de Comas finaliza señalando tanto, por un lado, los defectos propios del análisis “científico” de Posnansky, como, por otro, la profunda herencia racista en el empleo de sus conceptos y clasificaciones.

Existe evidencia de la continuidad de esta polémica más allá de lo anunciado por sus autores. Según lo han trabajado Giraud y Martín-Sánchez, a la crítica enunciada por Comas le respondería, en un artículo publicado en 1945 en el “Boletín de la Sociedad Geográfica de La Paz”, Walter Ramírez, uno de los más reconocidos discípulos de Posnansky, quien reivindicaría las ideas sobre la discriminación racial (en términos de señalar la “evidente diferencia” entre los tipos raciales), la importancia de la utilización del índice craneano para la diferenciación de las razas, y la existencia de razas superiores e inferiores, lo cual “no necesita recalcarse ni probarse, ya que todos lo observamos día a día” (Giraud & Martín-Sánchez, 2013). Asimismo, en la reseña que Comas realiza al libro “El engaño de las razas” de Fernando Ortiz para la revista América Indígena y publicado en 1954 en el número 4 del volumen VI, el autor se refiere a “casos en los que a una serena crítica científica se ha contestado no ya, como se hubiera de esperar y desear, con argumentos e ideas, sino con insultos y desplantes que desentonan no sólo en el marco de la discusión científica, sino incluso en el más elemental de la educación y convivencia humana” (Comas, 1946, p. 362), poniendo entre paréntesis “Boletín de la Sociedad Geográfica de La Paz, nº68, pp.190-201”, pero sin referirse a nombre alguno. Por otro lado, y en defensa del artículo y la crítica de Comas, el guatemalteco Antonio Goubaund Carrera, quien en 1947 dirigía el Instituto Indigenista de Guatemala, envía una carta al mismo Juan Comas señalando su preocupación por la publicación del artículo de Ramírez. Aparentemente Comas respondió a Ramírez en una carta personal que nunca vio respuesta (Giraud & Martín-Sánchez, 2013). Mientras tanto, Arthur Posnansky había muerto en 1946, quedando así esta polémica como una marca central en la discusión del indigenismo latinoamericano sobre la raza y los tipos raciales.

## **5. El sustrato raciológico.**

En los diversos artículos revisados a lo largo de esta investigación, es posible relevar ciertos elementos de gran interés para poder comprender el modo en el cual se va configurando un discurso del indigenismo institucionalizado en América Latina y su relación con las discusiones y los sustratos que la noción de raza acarrea. Dicha relación, si bien no siempre evidente o explícita, resulta fundamental para entender no sólo el modo en

el cual se va a entender el indigenismo en el seno del Instituto Indigenista Interamericano, sino que a su vez es expresión de un modo particular en el cual los investigadores e indigenista estudiados comprenden el modo en el cual las dimensiones constitutivas de lo humano van tomando forma y ordenándose alrededor de las categorías que acolchan los diversos modos de comprender la sociedad, el sujeto y la cultura.

En un primer lugar, resalta sobre todo el modo en el cual son utilizadas las categorías raciales o raciológicas en las diversas reflexiones de los investigadores indigenistas publicados en la revista *América Indígena* que hemos podido trabajar. Si bien la discusión sobre la raza no siempre es un tema de reflexión explícita, sí muchas veces aparece de manera encubierta para comprender las diferencias o las clasificaciones que los investigadores utilizan para referirse a los distintos grupos humanos que pretenden estudiar o señalar. En ese sentido, si bien no siempre las temáticas de las diversas publicaciones trabajadas son directamente reflexiones raciales o sobre la utilización de tal o cual concepto racial, sí resulta en ocasiones evidente el sustrato raciológico que se enuncia para generar las distintas clasificaciones que los diversos autores utilizarán para referirse, sobre todo, a los grupos indígenas, sean ya tomados de manera particular o como genérico. Todo esto teniendo en cuenta las definiciones tomadas en las actas de creación del Instituto Indigenista Interamericano, del carácter no racista que defienden del indigenismo, a la vez que, en el marco ese *ethos* modernizante de la primera mitad del siglo XX en América Latina, se define como una institución que busca el conocimiento y la promoción de los grupos indígenas a través de la ciencia y el saber (Giraudó, 2006a; Giraudó & Martín-Sánchez, 2011). Existe, de esta manera, la necesidad de resaltar que, más allá del antirracismo como opción política de gran parte de los miembros del Instituto y del equipo editorial de la revista *América Indígena*, existe, en una serie de ocasiones revisadas, la utilización acrítica de nociones de tipo racial.

En esta línea, algunas de las primeras manifestaciones referidas a la utilización de conceptos de tipo raciológico es la clasificación de grupos indígenas bajo la idea de “razas indias” (Lewis & Maes, 1945) o de “tipos raciales” indígenas (Posnansky, 1943). En ambos casos, en general los conceptos señalados traen consigo no sólo una importante carga en

términos semánticos, sino que portan a su vez toda una historia que permite vehicular pulsiones y fuerzas que van dando forma a sus discursos (Žižek, 2012). De esta manera, se observa en general en estos casos la presencia indudable de percepciones y nominaciones de tipo raciológico en el modo en el cual estructuran sus textos, las cuales sin duda repercuten en las maneras de pensar las sociedades y los grupos sociales, basados en esta forma de diferencia.

Existe, por otro lado, una utilización de otros conceptos ligados a lo que hemos llamado paradigma raciológico que no necesariamente utilizan como fuente la noción misma de raza, sino que, más bien, provienen desde una matriz que piensa la Historia como un continuum a partir de la idea de “civilización”. De ahí que, en oposición a las denominadas “culturas indígenas”, sea posibles pensar a estas últimas tanto como i) vestigios de un antiguo tiempo pasado en camino a desaparecer y que, evidentemente, se oponen a las culturas “civilizadas”, o ii) como grupos estancados en una temporalidad distinta pero que deben ser ayudados en su desarrollo hacia la “civilización” y el mejoramiento de sus condiciones sociales de vida. La diferencia entre ambos casos radica, principalmente, en las posibilidades que los distintos autores plantean para estos grupos, donde para unos estos grupos están condenados a desaparecer como singularidades, y otros los entienden como poblaciones que, con sus particularidades y sus débiles condiciones de vida, son parte ya constituyente de las sociedades latinoamericanas. Algunos ejemplos claros de esta conceptualización de la Historia –aunque con importantes matices entre sí, en todo caso-, la encontramos en Friede (1949), Esquivel (1950), Gamio (1942a; 1942b) y Villa (1945). En todos estos casos, a pesar de las diferencias en el fondo de los artículos de cada uno de estos autores, podemos encontrar concepciones que, de modo especialmente explícito, manifiestan un modo de clasificar los pueblos y los grupos humanos a partir del clivaje que implica el término de “civilización”.

Un caso distinto de los anteriores, pero que evidentemente se relaciona con ambos, es el instante en el cual, dentro de un mismo documento y argumentación, nos encontramos tanto con un marcado y declarado antirracismo (en oposición a los llamados “mitos raciales” (Comas, 1946) o al injusto trato hacia los grupos indígenas) como con una utilización de

conceptos de tipo raciológicos, incluyendo allí la noción misma de raza. Dicha utilización de nociones de proveniencia racial en un contexto argumental antirracista la encontramos en los textos de Imbelloni (1946), Spitz (1951), Comas (1943; 1945; 1946), y el mismo Esquivel (1950). En todos estos casos, a partir de diferentes reflexiones, nos encontramos con argumentaciones que cuestionan el potencial explicativo de las diferencias entre los hombres y los grupos humanos a partir del dato corporal-biológico, pero nunca desmintiendo dicho dato en términos de su construcción discursiva histórico-política. Más bien, el problema con la utilización de las categorías de la raza derivaría de los problemas propiamente “científicos” que de ella acarrearía, como la confusión en la utilización de ciertas medidas corporales y asociarle a ellas determinadas características psicológicas o cognoscitivas. Así, si bien se rechaza completamente esta utilización, se mantiene aún la categoría de raza para entender ciertos elementos propios de los diferentes grupos humanos, sin que éstos sean objeto para pensar superioridad racial o habilitaciones posibilitantes de una mejor situación social. Es probablemente el caso de Comas el único que, en el transcurso de los documentos aquí revisados, nos muestra una transformación en estas concepciones, comenzando con las críticas ya señaladas, pero luego alejándose de estas posiciones. Es así como a fines de la década comenzará a defender la idea de la imposibilidad de una definición científica de raza para pensar la diferencias entre los seres humanos, a menos que la noción de raza fuese análoga a la de individuo, pues cada individuo –con la excepción de los gemelos univitelinos- representa una variación genética única e irrepetible (Comas, 1945).

Como último elemento a resaltar hacia el final de este apartado, es necesario hacer una pequeña detención en las distintas reflexiones o metareflexiones que los mismos autores aquí ya señalados realizan sobre su propio campo: el indigenismo. Evidentemente, al ser la revista *América Indígena* el órgano oficial del Instituto Indigenista Interamericano, quienes escriben en ella poseen al menos para sí mismos la intención de pertenecer a dicho campo. Si bien, aún en estas publicaciones, la idea del indigenismo es más bien opaca y no del todo clara, al menos en términos nominales, lo que en estos documentos comienza a configurarse es un espacio de discusión y de reflexión sobre las temáticas que los mismos autores definen como indígenas. En ese sentido, es la misma acción de los articulistas y su

producción lo que nos va a mostrar y demostrar los elementos y las relaciones que van a componer este novísimo campo del indigenismo institucionalizado. Más allá de señalar las diferentes visiones que aparecen sobre este nuevo espacio, es posible destacar algunos elementos más o menos comunes que le van dando forma. Es así como, en primer lugar, existe una reivindicación desde quienes publican de la necesidad de pensar y delinear políticas y acciones que permitan, desde la acción estatal, el mejoramiento de las condiciones de vida de los diversos grupos indígenas. Así, se reconoce en el indigenismo el lugar apropiado para dichas discusiones y argumentaciones, y se lo entiende como un campo privilegiado para todas aquellas políticas “pro-indias” (Collier, 1945). Con eso como base, existen también diferentes posturas respecto a la participación indígena en la decisión y el diseño de dichos planes. En general, para gran parte de los contribuyentes a la revista, el problema de la participación indígena no es tal, y sólo en algunos casos es un tema que se problematiza, como en el artículo de Beatie Salz (1945). Si bien ella va a reivindicar el papel de la participación indígena en las propuestas desde el campo del indigenismo, para la mayoría de los autores revisados su participación o no ni siquiera parece significar un problema, sino que son más bien entendidos siempre como receptores de la acción que los Estados puedan realizar y de los discursos y políticas que desde el campo de este indigenismo institucionalizado puedan aparecer. Si bien se reivindica la importancia y el lugar de los pueblos indígenas en las sociedades latinoamericanas, pocas veces se cuestiona su situación tan actual de exclusión de estos propios campos que los implican de manera tan directa. Esta característica parece muy propia de un modo de entender el desarrollo, la sociedad y la Historia propia de este modelo fundacional de las ciencias sociales que hemos ya trabajado, una aplicación de las diversas transformaciones desde una acción que toma un lado, un lugar, y una voz, desde el Estado hacia el resto de la sociedad. Asimismo, en el caso de las poblaciones indígenas, pareciera que esta situación de exclusión en la inclusión se acentúa, probablemente por las mismas concepciones raciológicas que sostienen gran parte de estos discursos.

Pareciera, a partir de estos tres principales elementos, que la discusión que se realiza en el marco de la revista *América Indígena* y de la constitución del Instituto Indigenista Interamericano es, en efecto, una que se anticipa algunos años a la discusión que se dará en

el marco de la creación de la UNESCO y su política antirracista en el campo de la ciencia. Si bien en ambos casos es una traba que en varios años no se verá completamente resuelta, sí observamos en este caso la configuración del espacio del indigenismo en un diálogo clave con las nociones raciológicas que sostienen los discursos de parte importante de las ciencias sociales de la época, a la vez que éstas mismas van tomando forma en instituciones y espacios sociales determinados. Dicha relación, en términos de las sociedades latinoamericanas del momento histórico revisado, comienza un deslizamiento que va a configurar el espacio social de las ciencias sociales y del indigenismo institucionalizado, en los cuales, como hemos visto, el asunto de la noción de raza como nombre para señalar la diferencia entre los diversos grupos humanos, parece una situación evidentemente no resuelta, pero en debate y discusión.

## VIII. Conclusiones y cierre

Para concluir esta lectura sobre las dimensiones y transformaciones que toma la noción de raza en las discusiones del Instituto Indigenista Interamericano y su relación con el surgimiento y la institucionalización de las ciencias sociales en América Latina, quisiera hacer referencia a los principales elementos problematizados al inicio de esta investigación para poder así señalar el derrotero recorrido a lo largo de ella. Si bien gran parte de ellos no se cierran al observar este episodio, sí es posible señalar ciertos elementos que han sido parte medular de las más fundamentales transformaciones en el campo discursivo de la noción de raza y del indigenismo en las ciencias sociales latinoamericanas.

Podemos señalar, a partir de los documentos estudiados a lo largo de esta investigación, que la discusión sobre el tema de la raza es un elemento bastante central en las diversas publicaciones que encontramos en la revista *América Indígena*. Si bien no todos los artículos revisados tratan específicamente la temática de la raza o del racismo, sí a partir de este análisis hemos podido observar el modo en el cual se articulan los discursos sobre la raza o sobre lo indio desde una perspectiva que toma sus cimientos en categorías raciológicas. Tanto las nociones más propiamente racistas encontradas en algunos artículos (a pesar de la declaración de antirracismo del propio Instituto Indigenista Interamericano), como las referencias propias a ideas que oponen los grupos indígenas con los grupos “civilizados”, o la idea del mestizaje de la raza, o incluso el entender la cultura de estos grupos como compartimentos estancos en la historia, nos muestran que, bajo diferentes argumentaciones, se sostienen principios muy propios de lo que hemos denominado como paradigma raciológico. Evidentemente, cada una de estas manifestaciones cumple distintos roles y utiliza diferentes espacios y métodos, pero a todas ellas es posible rastrearle ciertos preceptos de nociones que se basan en la idea de la diferencia racial enfocada en el dato biológico-corporal-natural. De este modo, incluso en aquellas referencias a la cultura como oposición a la naturaleza, vemos como, en el fondo, es el sustrato natural lo que entrega la posibilidad de leer estas diferencias en un plano racial: es la Historia subsumida a la naturaleza, donde los grupos indígenas son considerados principalmente como vestigio de

un tiempo otro. Allí, la oposición culturas indígenas frente a sus pares “civilizadas” es evidentemente uno de los elementos que mejor ejemplifica esta situación.

Un punto interesante de resaltar es lo que se expresa en una gran cantidad de los artículos revisados referente a la utilización no racista del concepto de raza. Esta situación, enunciada ya a comienzos de la década estudiada por Ruth Benedict (1940) en Estados Unidos, es un elemento que se repite constantemente en gran parte de la producción del Instituto Indigenista Interamericano revisada, donde la crítica a los prejuicios raciales se basan en problemas de medición o propiamente “científicos”, y no en una crítica directa a la utilización y construcción de la noción de raza y sus derivados. Así, si bien nos encontramos con ejemplos bastante claros de antirracismo en parte importante de los autores, dicho antirracismo se basa en la imposibilidad de asociar a características corporales algún tipo de característica psicológica, razón por la cual, el uso de la noción de raza caería en el marco de lo no científico, punto que rompe con los preceptos básicos que el conocimiento positivista de la época y las políticas estatales modernizantes defienden. A pesar de ello, no encontramos en ninguno de los escritos de la época una crítica histórico-política a la noción de raza, más allá de sus impertinencias y problemas en términos de su utilización por parte de los investigadores. Así, el problema de los racismos radicaría en el modo en el cual se utiliza el concepto, no en el concepto mismo. Ello puede verse muy claramente en gran parte de los trabajos que abordan el tema de la raza, y con particular claridad en la obra de Juan Comas.

En términos de las relaciones entre las discusiones en el seno del indigenismo institucionalizado, señalados en la figura del Instituto indigenista Interamericano, con las incipientes disciplinas de las ciencias sociales, hemos podido a su vez observar la amplia relación que existe entre el *ethos* modernizante de la época y ambos procesos. Al momento que se busca organizar el Instituto Indigenista Interamericano y comienza así la institucionalización del campo intelectual-profesional del indigenismo, se están organizando también en los diversos lugares de América Latina las primera carreras y escuelas de ciencias sociales en el continente. Con ello, se hace patente la acción de un Estado que va acrecentando su acción, por un lado, y ampliando los márgenes de su

influencia, por otra, incluyendo en ella nuevos sectores de la población de las sociedades latinoamericanas y generando a su vez nuevos espacios de acción en el marco de una sociedad que se piensa a sí misma como una en proceso de transformación. Este último asunto, el de una sociedad que se entiende a sí misma en proceso de cambio, que, en otras palabras, se piensa también continuamente como proyecto, es quizás el punto medular para entender el sustrato tanto de los discursos sobre la raza en la producción del Instituto Indigenista Interamericano como de las incipientes ciencias sociales latinoamericanas. En ambos casos, sus modos de pensar y de investigar se basan en la idea de la transformación, el cambio y la modernización, coincidente con un paradigma desarrollista que es amparado y promovido desde los Estados latinoamericanos. Aún así, dejamos abierta la rendija donde cabe la pregunta por los modos en los cuales los Estados de la región han cambiado o actualizado su entendimiento político-legal de los grupos indígenas. Al menos para el caso chileno, si revisamos la llamada “Ley Indígena” (o, por su número, Ley 19.253), no pareciera haber diferencias fundamentales con lo propuesto por Óscar Lewis y Ernest Maes en su propuesta de bases para una nueva definición práctica del indio (Lewis & Maes, 1945), a pesar de haber pasado cincuenta años desde la publicación del artículo hasta la publicación de la ley. Esta temática, la de las transformaciones en las relaciones entre los Estados latinoamericanos y sus poblaciones indígenas, corresponde un campo de análisis sumamente importante, y que esta investigación no alcanza a tocar.

Uno de los elementos que más saltan a la vista en la ocasión de cerrar estas reflexiones y en el marco del análisis de las diferentes contribuciones a la revista del Instituto Indigenista Interamericano es, sin duda, el asunto de la ausencia de la participación indígena en dichas instancias. Nos encontramos en un momento histórico en el cual el valor por la participación de los grupos indígenas en las políticas que los conciernen no es una situación extendida, ni siquiera en el campo del indigenismo. De hecho, dentro de los artículos revisados, pareciera ser que sólo el de Beatie Salz (1945) toma algunas de estas ideas. De hecho, inclusive aquellos que toman por su temática la importancia del indigenismo y de los grupos indígenas, tampoco parecen oír, en ningún caso, las voces de aquellos para los cuales dicen buscar su bienestar. Por otra parte, si buscamos en los registros en el marco de los Congresos Indigenistas realizados antes y luego de la fundación del Instituto, la

participación indígena fue sumamente reducida. De hecho, en el marco de los mismos Congresos Indigenistas, no será hasta el Congreso Indigenista de Mérida de 1980 cuando habrá al fin una mesa dedicada a los movimientos indígenas (Giraudó, 2006c). Por otro lado, dentro de la revisión realizada, sólo ya en 1953 nos encontramos con el primer artículo dentro de la revista *América Indígena* dedicado a temáticas del movimiento indígena, con la publicación de “El movimiento indigenista y la reestructuración cultural americana”, por el chileno Alejandro Lipschutz, el cual, en estricto rigor, dedica mucho más espacio a tratar temáticas propias del campo del indigenismo antes de aquellas referidas a los movimientos indígenas. En todo caso, es el primer esfuerzo por hacer notar algo de esta naturaleza. Todos estos elementos nos indican el escaso interés en las reivindicaciones planteadas por los mismos grupos indígenas, especialmente en los momentos en que son planteadas por ellos mismos; pareciera ser que al momento en el que los investigadores se acercan a aquellas poblaciones como grupos a estudiar, se alejan de ellos en su entendimiento como sujetos. De alguna manera, se nos aparece en este momento la certera frase de Jean Paul Sartre: mientras unos “disponían del Verbo, los otros lo tomaban prestado” (Sartre, 1963, p. 5). Sin dudas, el tema de la participación indígena es una arista que queda abierta hacia nuevas investigaciones, pero podemos al menos mencionar que no será hasta los años sesenta, con la emergencia del movimiento *indianista* en toda América y la lucha en Estados Unidos por los derechos civiles (Lavaud & Lestage, 2006), que los pueblos indígenas comiencen una organización política propia en busca de la transformación de sus condiciones de vida y dominación.

Para terminar, vale la pena detenernos un momento en estas palabras finales sobre los mecanismos de funcionamiento del aparato raciológico en los modos de hacer y comprender al indígena, en nuestro caso, pero quizás también a cualquier otro sujeto racializado. Si el modo de funcionamiento del discurso de la raza es justamente la metonimia, la supresión de un sujeto de múltiples dimensiones a partir de una única dimensión, a saber, el color de su piel o determinadas características corporales-naturales, sin duda nos encontramos con una problemática más profunda que simplemente un problema de método o de cientificidad, como afirman algunos de los autores trabajados de la época. Si algo nos demuestra la historia es que, a pesar de todos los intentos

institucionales e internacionales por terminar con la utilización y la validez de la noción de raza en el campo de la ciencia, dicha noción no ha salido de los repertorios más básicos de discurso y acción en nuestras sociedades. Incluso cuando se ve vedado en términos políticos explícitos, vuelve a aparecer subrepticamente, ya sea como un elemento de denigración y jerarquización, ya como bandera de lucha y reivindicatoria. Aparentemente, las transformaciones en el campo de la ciencia no han tenido el impacto social que de ellas se esperaba, ni tampoco se ha conseguido, a pesar de los reales esfuerzos mostrados por los autores estudiados, desligar el término de raza de su lazo profundo y sempiterno con una concepción que liga al sujeto racializado con determinadas características de inferioridad. Habría que preguntarse quizás, en términos de una investigación futura, por el modo efectivo en el cual estos discursos disciplinarios, discursos de verdad, pueden en efecto pensarse como desligados de la potencia política que vehiculizan. A la luz de estos primeros hallazgos, la respuesta es siempre negativa. Así entonces, habrá que saber que toda propuesta emancipatoria que busque en efecto una transformación profunda, debe necesariamente hacerse cargo de las propias nociones en las que opera. Quizás, finalmente, tal como escribía ya hace poco más de cincuenta años Frantz Fanon: “la ‘cosa’ colonizada se convierte en hombre en el proceso mismo por el cual se libera” (Fanon, 1963).

## **Bibliografía.**

- Agamben, G. (2006). *Lo abierto. El hombre y el animal*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Arendt, H. (1972). *Les origines du totalitarisme*. París: Seuil.
- Arnold, M. (1990). *Antropología social en Chile. Producciones y representaciones*. Santiago, Chile.
- Balibar, E. (1988). ¿Existe un neorracismo? En E. Balibar, & I. Wallerstein, *Raza, Nación y Clase. Las identidades ambiguas*. (págs. 31-48). Madrid: IEPALA.
- \_\_\_\_\_. (1988). Racismo y Nacionalismo. En E. Balibar, & I. Wallerstein, *Raza, Nación y Clase. Las Identidades Ambiguas* (págs. 63-110). Madrid: IEPALA.
- Baño, R. (2012). Las ciencias sociales como conocimiento de la época. *Revista Anales de la Universidad de Chile*, I (4), 71-87.
- Benedict, R. (1940). *Race: Science and Politics*. New York: Modern Age Books.
- Berdichewsky, B. (2012). *Alejandro Lipschutz y el desarrollo de las ciencias antropológicas en Chile*. Santiago, Chile: Editorial Universidad de Santiago.
- Bonfil Batalla, G. (1972). El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. *Anales de Antropología*, IX, 105-124.
- Bourdieu, P., & Wacquant, L. (1995). *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. Barcelona, España: Grijalbo.
- Brunner, J. J. (1988). *El caso de la sociología en Chile. Formación de un disciplina*. Santiago, Chile: FLACSO.
- Chamayou, G. (2014). *Las cacerías del hombre. Historia y filosofía del poder cinegético*. Santiago, Chile: LOM Ediciones.

- Cordua, C. (2014). *El historicismo ayer y hoy*. Santiago: Conferencia en la Universidad Diego Portales.
- Deleuze, G. (2008). *Foucault*. Buenos Aires, Argentina: Paidós Studio.
- Durkheim, É. (1912). *Las formas elementales de la vida religiosa*. París, Francia.
- \_\_\_\_\_. (2003). *Las Regla del Método Sociológico*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- \_\_\_\_\_, & Mauss, M. (1996). Sobre algunas formas primitivas de clasificación. Contribución al estudio de las representaciones colectivas. En É. Durkheim, *Clasificaciones primitivas y otros ensayos de sociología positiva*. Barcelona: Ariel.
- Elías, N. (1987). *El proceso de civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Fanon, F. (1963). *Los condenados de la tierra*. México D.F.: Fondo de Cultra Económica.
- Foucault, M. (2008). *La verdad y las formas jurídicas*. Buenos Aires, Argentina: Gedisa Editorial.
- \_\_\_\_\_. (2010a). *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI Editores.
- \_\_\_\_\_. (2010b). *Defender la Sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Garretón, M. A. (2000). *La sociedad en que vivi(re)mos. Introducción sociológica al cambio de siglo*. Santiago, Chile: LOM.
- \_\_\_\_\_. (2007). Las ciencias sociales en Chile. Institucionalización, ruptura y renacimiento. En H. Trinidad (Editor), *Las ciencias sociales en América Latina en perspectiva comparada*. México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_. (2014). *Las ciencias sociales en la trama de Chile y América Latina. Estudios sobre transformaciones sociopolíticas y movimientos sociales*. Santiago, Chile: LOM.

- Giraudó, L. (2006a). "No hay propiamente todavía Instituto". Los inicios del Instituto Indigenista Interamericano (Abril 1940–Marzo 1942). *América Indígena* .
- \_\_\_\_\_. (2006b). El Instituto Indigenista Interamericano y la participación indígena (1940-1998). *América Indígena* .
- \_\_\_\_\_. (2006c). El Instituto Indigenista Interamericano y la participación indígena (1940-1998). *América Indígena* .
- \_\_\_\_\_. (2011). Un campo indigenista transnacional y 'casi profesional'. La apertura en Pátzcuaro (1940) de un espacio por y para los indigenistas. En L. Giraudó, & J. Martín-Sánchez, *La ambivalente historia del indigenismo. Campo interamericano y trayectorias nacionales 1940-1970*. Lima, Perú: Instituto de Estudios Peruanos.
- \_\_\_\_\_, & Martín-Sánchez, J. (2013). Dos debates medulares sobre el concepto de raza, 1943-1942. *Revista Mexicana de Sociología* , 75 (5), 527-555.
- \_\_\_\_\_, & Martín-Sánchez, J. (2011). Introducción: Acotando el indigenismo en su historia. En L. Giraudó, & J. Martín-Sánchez, *La ambivalente historia del indigenismo. Campo interamericano y trayectorias nacionales 1940-1970*. Lima, Perú: Instituto de Estudios Peruanos.
- \_\_\_\_\_, & Martín-Sánchez, J. (2011). *La ambivalente historia del indigenismo. Campo interamericano y trayectorias nacionales 1940-1970*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Goffman, E. (1993). *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Halperin, T. (2006). *Historia Contemporánea de América Latina*. Buenos Aires - Madrid: Alianza Editorial.
- Harris, M. (2003). *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*. Madrid: Siglo XXI de España Editores.
- Instituto Indigenista Interamericano. (1941). Editorial. *América Indígena* , I (1).

- Jameson, F. (1991). *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Paidós.
- Keck, F. (2005). *Lévi-Strauss y el pensamiento salvaje*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Nueva Visión.
- Krieg-Planque, A. (2005). Le mot ethnie: nommer autrui. Origine et fonctionnement du terme ethnie dans l'univers discursif français. *Cahiers de Lexicologie. Revue internationale de lexicologie et de lexicographie* , 141-161.
- Kuhn, T. (2006). *La Estructura de las Revoluciones Científicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Landa Vásquez, L. (2006). Pensamientos indígenas en nuestra América. En C. (Editor), *Crítica y teoría en el pensamiento social latinoamericano*. Buenos Aires.
- Lavaud, J.-P., & Lestage, F. (2006). El indianismo en la América hispánica. Una nebulosa política equívoca. *Política. Revista de Ciencia Política* , 47, 149-169.
- Lévi-Strauss, C. (1997). *Tristes Trópicos*. Barcelona: Paidós.
- Marx, K. (1859). *Contribución a la Crítica de la Economía Política*. (M. I. Archive, Ed.)
- Mauss, M. (1979). Ensayo sobre los dones. Motivo y formas del intercambio en las sociedades primitivas. En M. Mauss, *Sociología y Antropología*. Tecnos.
- Memmi, A. (1969). *Retrato del colonizado*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- Menard, A. (s/f). La noción de raza en el discurso político (sobre lo) mapuche.
- Quijano, A. (1992). Raza, etnia y nación en Mariátegui: cuestiones abiertas. En R. Forgues, *José Carlos Mariátegui y Europa. La otra cara del descubrimiento*. Lima: Amauta.
- Ruiz, C. (2003). *Independencia y anarquía o la conflictiva formación del orden oligárquico en América Latina*. Tesis de Maestría (Estudios Latinoamericanos), Universidad de Chile.

- Sámamo Rentería, M. Á. (2004). El indigenismo institucionalizado en México (1936-2000). Un análisis. *América Indígena* , 141-158.
- Sartre, J. P. (1963). Prefacio. En F. Fanon, *Los condenados de la tierra*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Spencer, H. (1964). La evolución de las sociedades humanas. En A. Etzioni, & E. Etzioni, *Los cambios sociales. Fuentes, tipos, y consecuencias*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Todorov, T. (2007). *La conquista de América. El problema del otro*. México D.F.: Siglo XXI.
- Trinidad, H., de Sierra, G., Garretón, M. A., Murmis, M., & Reyna, J. L. (2007). *Las Ciencias Sociales en América Latina en perspectiva comparada*. México: Siglo XXI.
- Žižek, S. (2012). *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

#### **Artículos de la revista *América Indígena*.**

- Collier, J. (1945). Indianismo vs. Racism? *América Indígena* , V (3), 241-246.
- Comas, J. (1946). "El engaño de las razas", de Fernando Ortíz. *América Indígena* , VI (4), 359-363.
- \_\_\_\_\_. (1945). La discriminación racial en América. *América Indígena* , V (1), 73-89.
- \_\_\_\_\_. (1943). Notas Bibliográficas: "Antropología y sociología de las razas interandinas" y "El pasado prehistórico del gran Perú", de Arthur Posnansky. *América Indígena* , III (1), 91-94.
- \_\_\_\_\_. (1951). Reivindicación del indio y lo indio. *América Indígena* , XI (2), 129-146.

- Esquivel, A. (1950). El problema del Indio. *América Indígena* , X (1), 63-80.
- Friede, J. (1949). Tres casos de la primitiva aculturación del indio a la civilización europea. Siglo XVII. *América Indígena* , IX (3), 245-250.
- Gamio, M. (1942b). Características culturales y censos indígenas. *América Indígena* , II (3).
- \_\_\_\_\_. (1942a). Consideraciones sobre el problema indígena en América. *América Indígena* , II (2).
- Imbelloni, J. (1946). "Las razas humanas", por Juan Comas. *América Indígena* , VI (4), 355-356.
- Lewis, O., & Maes, E. E. (1945). Bases para una Nueva Definición Práctica del Indio. *América Indígena* , V (2), 107-118.
- Lipschutz, A. (1953). El movimiento indígena y la reestructuración cultural americana. *América Indígena* .
- Posnansky, A. (1943). Los dos tipos raciales indígenas en Bolivia y su educación. *América Indígena* , III (1), 55-60.
- Salz, B. (1945). Some Considerations on Mr. Collier's Article. *América Indígena* , V (3), 247-254.
- Spitz, R. A. (1951). Environment vs Race - Environment as an etiological factor in psychiatric disturbances in infancy. *América Indígena* , XI (4), 311-322.
- Villa Rojas, A. (1945). La Civilización y el indio. *América Indígena* , V (1), 67-72.