

La libertad y lo común cuando se levantan las Wiphalas en Jujuy, Argentina

Freedom and commonality when the Wiphalas are raised in Jujuy, Argentina

Gustavo Roberto Cruz

CISOR-CONICET y Universidad Nacional de Jujuy, Argentina

Resumen: el objetivo del artículo es analizar los conceptos de “la libertad” y “lo común” en dos obras de intelectuales indianistas. Lo motiva el levantamiento indígena, junto a otros sectores sociales, contra una reforma constitucional en Jujuy (noroeste argentino) durante 2023. Las Wiphalas son el símbolo de dicho levantamiento, la libertad y lo común están siendo resignificados a partir del gobierno “libertario” en Argentina. Desde el pensamiento político indígena, el artículo se organiza en tres apartados: 1) Relevancia geopolítica del levantamiento indio-indígena en Jujuy, que tomó el nombre de Tercer Malón de la Paz; 2) La libertad y su vínculo con la tierra según el quechuyamara Fausto Reinaga; 3) Lo común referido al problema del Estado-nación y los pueblos-naciones indios según el kolla Wayra González. Se concluye que temas como los “nacionalismos indios-indígenas”, la crítica al Estado mono-nacional argentino y las posibles alternativas.

Palabras clave: Libertad; Común; Estado; Nación; Indianismo.

Abstract: the aim of this article is to analyze the concepts of “freedom” and “the common good” in two works by Indianist intellectuals. It is motivated by the indigenous uprising, together with other social sectors, against a constitutional reform in Jujuy (northwestern Argentina) in 2023. The Wiphalas are the symbol of this uprising, and freedom and the commons are being redefined by the “libertarian” government in Argentina. From the perspective of indigenous political thought, the article is organized into three sections: 1) The geopolitical relevance of the Indian-indigenous uprising in Jujuy, which took the name Tercer Malón de la Paz; 2) Freedom and its link to the land according to Quechua-Ymara Fausto Reinaga; 3) The commons as it relates to the problem of the nation-state and Indian peoples-nations according to Kolla Wayra González. It concludes that issues such as “Indian-indigenous nationalisms,” criticism of the mono-national Argentine state, and possible alternatives.

Keywords: Freedom; Common; State; Nation; Indianism.

DOI: <https://doi.org/10.22201/ciialc.24/486914e.2026.82.57762>

Recibido: 2 de enero de 2025

Aceptado: 20 de septiembre de 2025

D.R. © 2026 Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, Coyoacán, C.P. 04510, Ciudad de México.
Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe

e-ISSN-2448-6914

INTRODUCCIÓN

Me propongo brindar una tematización sobre “la libertad” y “lo común” a partir del indianismo desde el contexto del noroeste argentino. Ambos conceptos están siendo resignificados y en profunda disputa ante el actual gobierno “libertario” en Argentina. El contexto específico que motiva el artículo es el levantamiento indígena, junto a otros sectores sociales, en Jujuy (noroeste de Argentina) durante 2023. Las Whipalás fueron enarboladas por pueblos y naciones indígenas, organizadas con el nombre de Tercer Malón de la Paz, para rechazar una reforma constitucional del estado jujeño, por considerarla violatoria de derechos fundamentales de los pueblos y naciones preexistentes al Estado-nación.

A la vez que sucedía el levantamiento indígena en Jujuy, se eligió presidente en Argentina. La profunda crisis económica y la ineficiencia política del gobierno peronista, condujo al triunfo de La Libertad Avanza (LLA), liderado por un “anarco-capitalista” con el apoyo del *establishment* económico neoliberal. La relevancia política de los pueblos y naciones indígenas en Argentina suele ser invisibilizada y hasta denostada. Sin embargo, no solo existe, sino que surge en contextos geopolíticos fundamentales. El levantamiento indígena, con Wiphalas en alto, se realizó contra el orden extractivista del litio, clave para la economía de Argentina, Bolivia y Chile.

En el ámbito de la filosofía académica del noroeste argentino se convocó a unas jornadas cuyo tema general fue “la libertad y lo común”, como respuesta a las políticas del gobierno “libertario”.¹ En este escenario, se considera que “la discusión en torno a la significación de la libertad y su relación con lo común se torna impostergable si se pretende continuar la construcción de una vida democrática con lugar para todos”.² Asumo ese desafío considerando que la “libertad” y “lo común” son abordados filosóficamente recurriendo a la tradición de la filosofía occidental y, en menor medida, a la filosofía latinoamericana. Pero el indianismo, en tanto ideología y filosofía política de origen quechua-aymara (Reinaga 1970) suele ser una rareza en estas discusiones. Su relevancia se constata en que es una de las corrientes de pensamiento influyentes en la politización

¹ “La libertad y lo común” fue el tema definido para la XIX Jornadas de Filosofía del Noroeste Argentino realizadas en la Universidad Nacional de Santiago del Estero, entre 7 y 9 de agosto de 2024. Un primer esbozo del presente artículo fue presentado allí como ponencia.

² Documento de convocatoria a las la XIX Jornadas de Filosofía del Noroeste Argentino.

indio-indígena³ en la gran región andina sudamericana, también en Jujuy-Argentina. Ésta se produce en un contexto racista que niega al sujeto político indio-indígena. Por ello, el núcleo del artículo consiste en recuperar el aporte del pensamiento político indianista.

Existen trabajos recientes que tratan del indianismo. En México, la obra coordinada por Silvia Soriano y Rubén Ruiz (2023) aborda al indianismo y al indigenismo ante la interculturalidad. Aclaro que el indianismo allí tratado tiene una historia diferente del indianismo de la región andina sudamericana (Reinaga 1970; Mamani y Cruz 2011; Cruz 2023a), que es del que me ocupo. Lo cual estimula el intercambio sobre las especificidades del indianismo en México y en Sudamérica. Focalizado en éste, hay estudios recientes que abordan la diferencia entre el indianismo y el discurso del “Buen Vivir” en el proceso político boliviano (Ávila 2020). Valeria Durán (2022) realiza una revisión de los aportes epistémico-políticos del indianismo en Bolivia y Argentina. Octavio Pedoni (2025) se ocupa de pensar la justicia racial como base de la justicia social a partir de la obra cumbre del indianismo: *La revolución india* (1970) de Fausto Reinaga. Posicionado desde el indianismo y el pensamiento decolonial, Asunción Ontiveros (2024) discute las interpretaciones historiográficas sobre la invasión del Tawantisuyu. Desde el activismo aymara, Pablo Velásquez (2025) publica sus ensayos sobre el neo-indianismo vinculado al actual nacionalismo aymara en Bolivia, marcando las diferencias con el indianismo del siglo XX. También el trabajo de Carlos Macusaya (2020) aporta al debate político y sociológico sobre el racismo anti-indio en Bolivia.

Si bien ninguno se ocupa de la cuestión específica de la libertad y lo común; son trabajos con los cuales propongo un diálogo creativo, según cada contexto estatal-nacional de producción. En la línea con lo planteado por Durán (2022), mi trabajo aborda el indianismo y el indigenismo en el contexto argentino (Cruz

³ Utilizo a lo largo del trabajo la formulación “indio-indígena” debido a que no hay consenso sobre cuál de los dos conceptos sería el adecuado para nombrar a diversas comunidades, pueblos y naciones pre-existentes a los Estados modernos. El indianismo prefiere utilizar el concepto “indio”, no “indígena”, porque permite evidenciar críticamente una condición política de dominación bajo criterios raciales, condición de la cual el indio busca liberarse (Reinaga 1970). El concepto indígena, utilizado por el indigenismo latinoamericano (Favre 1998) ha logrado mayor aceptación, sobre todo porque es el utilizado por el Derecho internacional y los Estados-nacionales. A esto se añade que otros rechazan ambos conceptos, con el argumento de que, al ser impuestos por los colonizadores, lo pertinente es recuperar los nombres propios, como pueblo-nación aymara o pueblo-nación kolla. El debate no está cerrado.

2023b). Por ello, me propongo mostrar críticamente la relevancia del indianismo, sobre todo cuando la politización india-indígena está vigente también en Estados-naciones sudamericanos como el argentino.

Me baso en la metodología de la historia de las ideas filosóficas latinoamericanas (Roig 1981; 2011; Cerutti 2000; Cerutti y Magallón 2003). Concibo al ejercicio del filosofar como “pensar la realidad, crítica y creativamente, desde la propia historia para transformarla” (Cerutti 2000). A partir de allí, ensayo interrogantes e hipótesis que permitan construir una filosofía política desde mi/nuestra geo-historia.

El artículo se organiza de la siguiente manera. En primer lugar, presento resumidamente la relevancia geopolítica del levantamiento indio-indígena en Jujuy, que tomó el nombre de Tercer Malón de la Paz con la consigna “¡Abajo la reforma! ¡Arriba las Wiphalas!” Después, reconstruyo el tratamiento que hace sobre la “libertad”, y su vínculo con “la tierra”, el quechuaymara Fausto Reinaga en *Tierra y libertad* (1953), una obra poco estudiada del máximo representante del indianismo político. El tercer punto está dedicado a la cuestión de “lo común” referido al Estado-nación y a los pueblos-naciones indios, a partir de la obra del intelectual y activista kolla Wayra González, *El malón es lucha siempre* (2024). Tomo esta obra contemporánea dado que es la primera interpretación indianista del levantamiento indio-indígena en Jujuy (Argentina), donde se problematiza al Estado argentino como el lugar de “lo común” desde los pueblos y naciones indígenas. Concluyo con una síntesis de lo planteado, destacando algunos temas relevantes para profundizar, tales como los “nacionalismos indios-indígenas”, la superación del Estado mono-nacional, la Libre Determinación y los Territorios.

LAS WIPHALAS EN EL NOROESTE ARGENTINO

El propósito de este apartado es presentar someramente el contexto geohistórico desde el que realizo mis investigaciones filosóficas. La consigna “¡Abajo la Reforma, Arriba las Wiphalas!” agrupó, desde junio de 2023, al plural movimiento indígena en Jujuy —estado subnacional del noroeste de Argentina, limítrofe con Bolivia y Chile— articulado con el nombre de Tercer Malón de la Paz. Éste se movilizó contra la reforma parcial de la constitución jujeña impuesta por

el gobierno estatal,⁴ pues entendió que violaba derechos fundamentales, como el de la propiedad comunitaria y la consulta libre, previa e informada, ante la expansión de la explotación del litio.⁵ Jujuy, Salta y Catamarca son los tres estados subnacionales (provincias, en la nomenclatura de Argentina) que forman parte del llamado “triángulo del litio” (Bolivia, Chile, Argentina), fundamental para el desarrollo del capitalismo contemporáneo (Fornillo 2019).

En ese contexto, los pueblos indígenas enarbolaron las Wiphalas como símbolo de autodeterminación territorial. Un documento firmado por Nación kolla, convocó al levantamiento diciendo:

Más de 500 años de colonia, usurpación, despojos y contaminación, sobreviviendo con plomo en sangre, consumiendo aguas contaminadas, mendigando títulos comunitarios que por naturaleza nos corresponde. Hoy los descendientes de la élite blanca, criolla, del linaje de Cristóbal Colón al mando del gobierno de Jujuy [y Argentina], continúa con la opresión racial, económica, cultural y el saqueo de nuestros bienes naturales (Documento de convocatoria al Tercer Malón de la Paz, Abra Pampa, 14/06/23. Archivo personal).

El documento concluye con la consigna: “Arriba las Wiphalas”. Se plantea una perspectiva larga de la historia según la cual la colonia no fue superada por la república. Existe continuidad en la “opresión racial”, económica y cultural de un Estado argentino sobre la nación kolla y demás naciones indias-indígenas.

La relevancia del conflicto social, político y económico en el noroeste argentino adquirió impacto nacional e internacional. Esto se puede constatar en publicaciones recientes, algunas realizadas desde el activismo político y otros como estudios académicos.⁶ A estos trabajos, añado mi propio análisis, desde

⁴El gobierno estaba constituido por el Frente Cambia Jujuy, frente político de centro-derecha, liderado por la Unión Cívica Radical (UCR). El Partido Justicialista, supuesta oposición peronista, brindó legitimidad y apoyo (con poquísimas excepciones) a la reforma de la Constitución. Mientras que, a nivel nacional, el gobierno del Frente de Todos, peronista, brindó un sinuoso apoyo a ciertas demandas del movimiento indígena y social. Solo los constituyentes del Frente de Izquierda fueron la real, aunque minoritaria, oposición al proceso anti-democrático de la reforma.

⁵El economista Benito Aramayo (2023) considera que desde 2019 aproximadamente se inicia una nueva etapa extractivista en noroeste argentino con la explotación del litio y la energía volcánica. Esta nueva etapa extractivista posee el consenso de los partidos gobernantes, Justicialista, Radicales, Pro y ahora Libertario.

⁶Las siguientes publicaciones brindan valiosa información e interpretaciones. Un primer abordaje jurídico del conflicto de la reforma constitucional lo realiza César Sivo (2023). Abogados del Noroeste Argentino en Derechos Humanos y Estudios Sociales (ANDHES, 2024), una ONG que nuclea a abogadas defensoras de los Derechos Humanos realiza un análisis técnico-jurídico de la reforma y su impacto en los Derechos Hu-

una perspectiva filosófica, centrado en el levantamiento indio-indígena contra el orden extractivista y racista que sustenta a la reforma (Cruz 2024).⁷ Entiendo al Tercer Malón de la Paz como un levantamiento político indio-indígena de crítica radical a la estructura racista-capitalista de Argentina. Por cinco meses (junio a noviembre de 2023) se puso en juego la reterritorialización y autodeterminación de cientos de comunidades de los pueblos-naciones indígenas en Jujuy ante un Estado que respondió con represión y criminalización.⁸ La Constitución fue aprobada de un modo irregular, con represión y sin legitimidad social. Lo cual hace prever la profundización de conflictos entre los pueblos indígenas, las empresas mineras y el Estado-nación.⁹ No obstante, la potencia que tuvo el levantamiento indígena, simbolizado en las Wiphalas en alto, está vigente, aun con sus contradicciones.

La Wiphala utilizada es un símbolo anticolonial político y epistémico de los pueblos indios-indígenas de la gran región del Kollasuyu (Chukiwanka 2004; Mamani 2013), que trasciende las fronteras estatales-nacionales. Además de ser utilizada por los pueblos indígenas de la región andina en Perú, Bolivia y norte de Chile; también es enarbolada en el noroeste de Argentina. El intelectual aymara Pablo Mamani (2013), advierte que la Wiphala (“bandera aymara o qulla”) es una metáfora de la realidad social andina. Descubre en ella nuevos “territorios epistémicos” o “tejidos epistémicos” que permiten “entender que el poder es un tejido complejo y a la vez real y práctico” (Mamani 2013: 15).¹⁰ En mi inter-

manos. Daniel Hocsman y Oscar Pacheco (2024) exponen un análisis del Tercer Malón de la Paz desde la crítica al desarrollo y una filosofía de la subjetividad. Una perspectiva trotskista que pone énfasis en la dimensión imperialista y extractivista del conflicto la expresan Lihuen Antonelli y Natalia Morales (2025). Por su parte, Eli Gómez y Valeria Vegh (2025), desde una perspectiva nacional-popular, incluyen un análisis del conflicto social e indígena ante la reforma de la Constitución como un caso extremo del “punitivismo neutralizador”, que ejerce el poder político a través del poder judicial.

⁷ Gustavo Cruz (2024) dio datos específicos sobre el primer (1946), segundo (2006) y tercer (2023) Malón de La Paz en Jujuy; realizo una caracterización del problema de la reforma para los pueblos indígenas y destaco algunos conceptos políticos fundamentales que explican por qué se levantaron las Wiphalas.

⁸ La represión y criminalización de los pueblos indígenas y otros sectores sociales en Jujuy fue relevada en tres informes de organismos de Derechos Humanos. Véase *Informe Final Violación de los Derechos Humanos en Jujuy, Argentina* (septiembre 2023) elaborado por La Misión de Solidaridad y Derechos Humanos, firmado por Adolfo Pérez Esquivel, SERPAJ y otros. *Fiebre por el litio: derechos de pueblos indígenas bajo amenaza en Jujuy, Argentina* (2024) de la Federación Internacional por los Derechos Humanos (FIDH) y otras organizaciones. El informe *Callar no es una opción: Jujuy ante la represión y la impunidad* (2025), elaborado por Amnistía Internacional.

⁹ Desde 2023 hasta hoy (2025), los desalojos a comunidades indígenas en Jujuy se han incrementado.

¹⁰ Pablo Mamani piensa la “lógica de la Wiphala como método de estudio porque este inspira en mirar las relaciones de poder y el poder unidual como un complejo de sistema de sentidos y acciones sociales” (Mamani, 2013: 13).

pretación, el movimiento indígena organizado como Tercer Malón, puso en alto la Wiphala como expresión de un proceso de re-territorialización ante el avance del Estado-nación y las empresas capitalistas. Se activó un modo complejo de “poder indio” ante el poder estatal y capitalista.

En el ejercicio de la libertad, entendida como autodeterminación, las comunidades de los pueblos y naciones indígenas se enfrentaron a una reforma constitucional que forma parte del “consenso extractivista” de las élites locales e internacionales (Aramayo 2023; Antonelli y Morales 2025).¹¹ La violencia estatal fue el contexto de la reforma, que se supone debía ser un “pacto social” expresado en una Constitución. Lo supuestamente “común” se evidenció en su real dimensión: lo común está quebrado, al igual que la democracia representativa en profunda crisis. A la par de este conflicto, en Argentina se realizaron las elecciones presidenciales, con el triunfo del actual fenómeno “libertario”, también en Jujuy.¹² La restitución de una derecha radical (Ponza 2024), vía democrática procedimental, se presenta como una continuidad de proyectos que amenazan la vida y los territorios de los pueblos y naciones indígenas. En la historia política de los pueblos indio-indígenas de Sudamérica, el indianismo (y el katarismo, para el caso boliviano) es fundamental (Cruz 2023a). Aclaro que no todo el movimiento indígena en Jujuy es indianista, pues la diversidad de ideologías políticas también lo constituye. Tomo al indianismo en tanto corriente de pensamiento político autónomo de los poderes estatales actuales. Sin su aporte, las Wiphalas solo serían un ornamento cultural despolitizado.

LA INDIVISIBILIDAD DE LA TIERRA Y LA LIBERTAD

La libertad, como todo gran concepto y valor, se puede entender de muchas maneras. Mi pretensión es indagar sobre la libertad desde una perspectiva india-indígena ante el avance quasi-hegemónico de una noción anarco-capitalista

¹¹ En 2024, se realizó otra reforma constitucional provincial. Esta vez en La Rioja gobernada por el justicialismo, que también forma parte del noroeste argentino y posee enclaves mineros disputados por el capitalismo. Pero a diferencia del caso jujeño, en La Rioja no hubo una movilización indígena y trabajadora que enfrentara dicha reforma. Ver <https://agenciatierraviva.com.ar/reforma-constitucional-en-la-rioja-explotacion-de-litio-y-el-derecho-al-agua-en-riesgo/>

¹² En las elecciones de octubre de 2023, La Libertad Avanza (LLA) obtuvo el primer lugar con 37,38 %, segundo fue Unión por la Patria con 32,31%. En el balotaje presidencial, en Jujuy, LLA ganó con 58,33 %, y segundo fue Unión por la Patria con 41,66 %.

de la libertad, expresión de la ultraderecha de la Argentina actual (Schuster y Stefanoni 2023; CELS; EDIPO 2024), y que tuvo un amplio respaldo en las subjetividades populares (Semán y Welschinger 2023).

De la amplia producción de pensamiento político indio-indígena en la región del Kollasuyu, me ocuparé del aporte del intelectual quechua-aymara Fausto Reinaga (1906-1994), creador del indianismo como filosofía e ideología política (Ticona 2015; Cruz 2013). Si bien la relevancia de Reinaga se debe a su original aporte denominado indianismo, me ocuparé de una obra previa a su etapa indianista. En *Tierra y Libertad* (1953), Reinaga plantea la cuestión de la libertad vinculada fundamentalmente con la tierra. Si bien no se trata de un texto teórico, sino de orden sociológico y eminentemente político -escrito al calor de la revolución nacional del '52 en Bolivia- plantea elementos relevantes para una filosofía indianista de lo político. Es fundamental considerar las etapas del pensamiento de F. Reinaga: la pre-indianista (marxista-leninista y nacionalista revolucionaria), la indianista y la pos-indianista o amáutica (Cruz 2013). *Tierra y Libertad* (1953) corresponde a la primera etapa, que se tensiona entre lo que Reinaga asume como “método marx-leninista” y su adopción crítica pero innegable del nacionalismo revolucionario boliviano. No era para menos: Reinaga asumió y combatió a favor de la revolución del '52. Pero así también se distanció de ella al constatar que no era una “revolución india”.

Remarco lo pre-indianista porque Reinaga realizó una crítica a su propia obra cuando gestó el indianismo. Dice: “*Tierra y Libertad*, es un grito kolla, un grito desgarrador, empero propone como solución del ‘problema’, la asimilación del indio por el cholaje blanco mestizo” (Reinaga 2014 [1970]: 45-46). Ésta es una visión indigenista, no indianista, sobre el indio (Cruz 2018). Aquí me ocuparé de esta visión marxista y nacionalista indianizada de la libertad, que antecede y prepara el surgimiento del indianismo tras el fracaso de la revolución nacional del 52. En mi interpretación, el encuentro entre marxismo, nacionalismo y proto-indianismo en Reinaga durante los años cincuenta, además de heterodoxo, fue productivo.

La idea revolucionaria de “Tierra y Libertad” articula el contenido de dos textos independientes que se publican en el libro citado.¹³ Si bien fueron con-

¹³ *Tierra y Libertad* es el segundo libro de Fausto Reinaga. Se trata de la edición de dos textos independientes, uno con el título “Revolución, no reforma agraria” y otro con el título “Ministerio de indios, no Ministerio de campesinos”. El autor informa que el primer texto es un capítulo de una obra mayor: *Villaruel*, que fue escrita

cebidos independientemente, tratan de un mismo problema: la dominación del indio y la centralidad del problema de la tierra. En el prólogo, Reinaga explica por qué tiene validez el grito revolucionario “Tierra y Libertad” -dado en Rusia y México- para el indio en la Bolivia de los años cincuenta. Según Reinaga la consigna “Tierra y Libertad”, levantada por el “movimiento agrarista” de Emiliano Zapata en México, proviene del grito revolucionario de los lejanos *mujiks* rusos. En 1907 se lanzó la consigna contra la Rusia zarista:

En efecto el 5 de abril de 1907, en la 22 sesión de la Duma, Anikin y Aléxinski pronunciaron los discursos agrarios, demostrando la indivisibilidad de la lucha por la tierra y por la libertad; entonces, por las estepas de la vieja Rusia zarista, recorrió como el augurio de la tempestad la consigna revolucionaria de Tierra y Libertad (Reinaga 1953: 27).

No hay libertad sin tierra, no hay tierra sin libertad. Esta es la clave central que asume Reinaga en los años cincuenta, quien por supuesto reconoce que el grito de “Tierra y Libertad” también fue enarbolado por los campesinos zapatistas en México. Reinaga argumenta que el “gamonal boliviano” es igual al “gamonalismo sinarquista mexicano”.¹⁴ Por eso, “Tierra y Libertad” tiene toda su vigencia en la Bolivia de los años cincuenta.¹⁵ Expresa una visión de *continuidad histórica* de la revolución: gestada por los *mujik* en Rusia, realizada en México con la revolución zapatista. Y que, en pleno proceso de la revolución nacional en Bolivia, Reinaga aspiraba a que continúe también como revolución india. Aspiración frustrada.

La tierra en un sentido indio y moderno. En el “Prólogo”, Reinaga plantea el sentido de la consigna “Tierra y Libertad” en dos momentos: primero trata de la Tierra, luego de la Libertad. Seguiremos su lógica pues es fundamental la centralidad de la Tierra para entender a la Libertad. Parte de lo siguiente:

en 1950 pero no se publicó por razones económicas.

¹⁴ Con el término “gamonal”, que Reinaga toma de J. C. Mariátegui (*Siete ensayos*), se refiere a la “clase” a la vez burguesa y feudal que se constituyó como clase dominante de Bolivia. Es importante indicar que el gamonalismo, según Mariátegui, es un fenómeno de dominación cuyo factor central es la “hegemonía de la gran propiedad semifeudal en la política y el mecanismo del Estado” (Véase Reinaga 1953: 43). El gamonalismo es una categoría económico-política, antes que “racial o étnica”. En Reinaga lo racial se traslapa en lo económico y político.

¹⁵ No se explicitan las fuentes de las que abreva Reinaga para interpretar los dos hitos históricos en regiones tan distintas como Rusia y México.

Cuando afirma: el hombre es hijo de la Tierra, *la sabiduría autóctona-india*, dice una gran verdad. Evidente, el hombre desde que es hombre, nace de su generosa entraña, se nutre por su paso en este mundo con sus frutos [...], y después de exhalar el último aliento de vida, torna a su seno. *El hombre en esencia es tierra*. Por tanto, el apotegma bíblico es justo: “polvo eres y a polvo tornarás” (Reinaga 1953: 3. *Cursivas del autor*).

Reinaga articula dos vertientes de pensamiento: la autóctona-india y la bíblica. Esto es raro, pues en ningún texto anterior se refiere explícitamente a la Biblia. Y se encuentra una afirmación de corte filosófico: *el hombre en esencia es tierra*. Pero no tiene un sentido metafísico, como se verá.

El hijo de la Pachamama. Desde *Mitayos y yanaconas* (1940) hasta *Tierra y libertad* (1953) la idea de Pachamama no es usual en el discurso de Reinaga. *Tierra y libertad* inicia apelando a ella: “la Pachamama, es la madre del hombre” (Reinaga 1953: 3). Equipara Tierra a Pachamama, en el sentido de que la *tierra es madre*. Además, el indio también tiene padre: el Sol (Reinaga 1953: 3, 19, 72). Ser hijo de la Pachamama/Tierra y del Inti/Sol expresa una antropología no antropocéntrica. Tierra/Pachamama y Sol/Inti constituyen una dualidad vital que sustenta una política revolucionaria: sin Tierra no hay Libertad.

Por un lado, considera que la Pachamama pertenece al indio, pero no que es su propiedad. A su vez, plantea que la tierra fue enajenada por los gamonales al indio. Entonces, la tierra sí es propiedad del indio ¿Qué tipo de propiedad? Se trata de una noción “agrarista y campesina” de la tierra. Afirma que no puede haber un “derecho superior” que el que ordena: “la Tierra para el que la trabaje”. Se trata de un imperativo categórico campesino e indio. El trabajo campesino define la propiedad. Ese derecho se expresa en la demanda de justicia del pueblo indio. Ahora bien, cómo hacer justicia es explicado con lenguaje marxista.

Los hombres que son “reos de lesa humanidad” por haber quitado la Pachamama a los indios son los gamonales feudales. Reinaga plantea aquí una tercera noción de la tierra: como feudo. Ese será el problema económico central que debe enfrentar la Revolución Nacional del 52. Dice que el feudalismo es anacrónico y es el responsable de que Bolivia esté rezagada del ritmo del progreso industrial. Eso explica que Bolivia, en los años cincuenta, sea una colonia

del imperialismo, sólo productora de estaño. Y más, para Reinaga la subsistencia del “gamonalismo-latifundista-feudal” no es acorde al “curso actual de la Historia Humana” (Reinaga 1953: 4). Por ello propone otro imperativo revolucionario: *liquidar al gamonalismo*. Estamos ante una noción moderna de la tierra y de la historia. La tierra concebida como “propiedad feudal” es criticada siguiendo los criterios del socialismo. Para Reinaga se trata de “nacionalizar” las minas que estaban en manos de los tres grandes propietarios mineros (S. Patiño, G. Aramayo y M. Hoschild) y de industrializar la producción de la tierra, lo que significa que esté en manos del indio. Considero que se trata de una posición moderna india, una modernidad indianizada.

La libertad en un sentido marxista indianizado. Ahora bien, ¿existe en la obra *Tierra y Libertad* una noción india de libertad, así como la hay de la tierra? En la siguiente cita se muestra la tensión entre *libertad* – *necesidad*, típica de una filosofía de la historia materialista. Dice:

La ley de la lucha de clases rige el proceso de la evolución humana. La historia de la libertad se halla sometida totalmente a dicha ley. La libertad humana absoluta es pura metafísica, una utopía. Lo que existe en la realidad, dentro la dinámica social, es la libertad de clase. Vale decir, que la clase poseedora, dominante, dispone de la libertad, de su libertad, como instrumento de ataque y defensa de sus intereses. Esgrime ‘su’ libertad contra la clase adversa, desposeída, dominada; para lo cual tal libertad si no es desconocida, negada, es limitada... (Reinaga 1953: 4)

La dialéctica de la *libertad de clase* es explicada por Reinaga en los siguientes términos: la clase poseedora dispone de *su* libertad para defender *sus* intereses contra la clase dominada. Y ésta, dialécticamente, debe negar la libertad de los poseedores de la tierra. Situando la dialéctica en Bolivia, dice Reinaga que cuando la Rosca (los grandes mineros) y el gamonalismo gobernaban, no existía la libertad para la clase obrera y “ni qué decir para el indio” (Reinaga 1953: 4). Para Reinaga el minero-fabril no sería indio, de acuerdo con su visión clasista campesina. En su pensamiento aún no se realizó explícitamente la identificación del proletario con el indio, que sí sucede en su etapa indianista. Historificando la cuestión, dice que la insurrección “proletaria-popular” de los días 10 y 11 de abril de 1952 fue la negación de la libertad gamonal, que sometía a la “clase obrera, el salvaje indio y la clase media del país”. Entonces concluye:

La libertad es galardón de los fuertes, de los vencedores. Los cobardes, los serviles, los castrados (pueblos o individuos) no son dignos de ella. ¡La libertad se avergüenza y huye de los vencidos! Gracias a la heroicidad de los obreros de las minas y las fábricas, hoy en Bolivia, existe la libertad para los vencedores de abril; esto es, para la clase proletaria. (Reinaga 1953: 5)

Reinaga expresa aquí otra noción de libertad, como galardón del *héroe vencedor*. Podríamos declinar esa idea hacia el tópico nietzscheano del “super-hombre”, con el cual vemos familiaridad, pero Reinaga lo hace hacia el lado clasista: la clase proletaria es el héroe (la heroína) vencedor(a) de la revolución nacional del 52. ¿Es ésta una idea marxista pasada por el tamiz del “héroe” de corte nietzscheano? ¿Se trata del héroe de Thomas Carlyle? La figura del “héroe” histórico es recurrente en nuestro autor, por ejemplo, llega a afirmar que Manuel Isidoro Belzu (1808-1865) pasó a la “posteridad como un héroe de Carlyle, aureolado con los atributos de un Dios” (Reinaga 1953: 37). Sin embargo, aquí el héroe (correctamente, la heroína) es la clase proletaria.

A su vez, es fundamental aclarar que para Reinaga, la libertad concebida como “liberación india” no inicia con su constitución como “clase obrera”, como se podría entender desde una perspectiva marxista, sino que: “Tomás Catari, Tupac Amaru y Tupac Catari, en orden cronológico, iniciaron el movimiento de liberación india. El pueblo de los héroes sigue oprimido, sigue convertido en g-leba serval; pero no ha muerto...” (Reinaga 1953: 37). Vemos aquí a los “grandes hombres indios” que hacen historia.

No hay en Reinaga una escisión política entre el obrero y el indio, entre la clase proletaria y la “raza” india. Todo lo contrario, la unidad india-obrera es condición para obtener la libertad, para la liberación. Para Reinaga, el *indio* alcanzará tierra y libertad *unido* a la *clase obrera*: “Lejos del obrero, caminando por otras rutas, con otras clases sociales, como la clase media, la pequeña burguesía y usando otros métodos distintos al revolucionario, el indio jamás podrá tener ni Tierra ni Libertad” (Reinaga 1953: 51).¹⁶

Reinaga se aproxima al vanguardismo obrero pues afirma que fueron los proletarios los que hicieron la Revolución Nacional del 52. Llegados aquí, la noción de libertad se continúa, se consuma, en el de liberación, que se concreta

¹⁶ Reinaga atribuye esta conclusión programática a Gualberto Villarroel.

con una “revolución agraria”, no solo una “reforma agraria”. Una década después, la liberación india (del indio minero, del indio proletario, del indio campesino) será el horizonte radical del Reinaga indianista y del indianismo contemporáneo. Esa es la libertad entendida por un quechuaymara moderno en los años cincuenta del siglo XX.

Este abordaje al concepto de libertad, vinculado al de tierra, en una obra publicada en la Bolivia de la revolución nacionalista del 52, es una aproximación acotada a un problema complejo. Por ejemplo, afirmar que los indios lucharon en y por la revolución del 52, incluyendo a Reinaga en ello, es una cuestión discutida y que precisa de estudios historiográficos que la sustenten.¹⁷ A esto se añade un condicionante más, que no leo la obra del intelectual quechuaymara desde el contexto boliviano, sino desde el actual norte-argentino. Dado el objetivo del artículo, solo me ocupé de la idea de libertad en una obra de Reinaga.

¿Por qué leer un texto de los años 50 hoy? Porque el indianismo contemporáneo tiene en la obra de Reinaga no sólo su impulso inicial, sino un conjunto de tesis, problemas, conceptos que poseen relevancia siempre que se atiende a su especificidad geo-histórica. Lo valioso de su obra es que no se agota en su contexto inmediato, sino que se inserta en la larga lucha de los pueblos y naciones indias-indígenas de la región. La vigencia del indianismo se constata en la obra de Wayra González de la cual me ocuparé a continuación.

LO COMÚN CON OTRO ESTADO

En el reciente libro *El malón es lucha siempre* (2024), el intelectual kolla Wayra González aborda el problema del Estado-nación desde una perspectiva indianista. Si el Estado-nación argentino es la construcción moderna que ordena y pretende garantizar “lo común”; desde la perspectiva indianista el Estado-nación se constituye en un problema que niega “lo común” para los pueblos y naciones indio-indígenas. Veamos las razones.

¹⁷ Agradezco a Hugo Rodas el comentario crítico del apartado en el que abordé “Tierra y Libertad”. Sobre la participación de Fausto Reinaga en la revolución del 52 y su interpretación de la Revolución Mexicana. Véase Cruz (2016).

En el capítulo “El tercer malón, desde una mirada indianista” (González 2024: 58-59), González recupera cinco ideas centrales del indianismo a partir de Franco Limber (2015). Y las repiensa desde el Kollasuyu del lado argentino. Las cinco ideas son: 1) Las dos argentinas; 2) Ubicación del indio en la sociedad argentina; 3) La necesidad de organización política del indio; 4) Necesidad de revolución del tercer mundo y 5) Reinterpretación de la historia. Para este artículo, me ocuparé de la primera cuestión: las dos argentinas.¹⁸

Un tema fundamental para entender la crítica al Estado-nación es la definición del Kollasuyu. Dice González:

El Kollasuyo, es una unidad histórica y geopolítica que trasciende las fronteras estatales y re-territorializa los territorios indios fragmentados por los estados-naciones modernos. Pero no solamente en lo geopolítico-territorial es una unidad histórica, sino también en el pensamiento sobre todo en nuestra región Andina. Por eso la interpretación de nuestras realidades a través de estas categorías tienen mucho en común (González 2024: 59).

Aquí se realiza una distinción importante: por un lado, está el Kollasuyu, por otro lado, los Estados nacionales. Pero no están separados e intocados, todo lo contrario. Visto desde la memoria larga, el Kollasuyu fue una realidad; pero descuartizado por los Estado-nacionales y, el ahora, Estado-plurinacional de Bolivia. Así visto, también es una utopía a reconstruir. Lo común, siguiendo la perspectiva de González, es el Kollasuyu.

El intelectual kolla entiende que las dos argentinas son la nacional-popular y la liberal-antipopular. A partir de la obra de Víctor M. Sonego, *Las dos Argentinas: pistas para una lectura crítica de nuestra historia* (1983),¹⁹ González afirma que la argentina nacional-popular es la de los caudillos y grandes líderes populares, creadora de regímenes autocráticos de base popular. Que propug-

¹⁸ Carlos Altamirano (2011) analiza la cuestión de las “dos argentinas” desde la historia intelectual, no teniendo como eje a los pueblos indígenas en Argentina, sino a partir de la clásica y larga discusión entre peronismo e izquierda.

¹⁹ La obra de Víctor Sonego, poco conocida, está inscrita en el “revisionismo histórico” argentino, en su caso de filiación social-cristiana. Fue profesor de Historia del Derecho en la UBA. Perteneció al Partido Demócrata Cristiano, en una corriente denominada Humanismo y Liberación afín al campo nacional-popular (Ferrari 2017).

na un modelo industrial, una identidad nacional con esencia popular, cristiana, indio-hispana, antiliberal y anti-iluminista. La otra, es la argentina liberal, cuyo modelo económico es agroexportador dependiente, de librecambio. La Argentina liberal (y hoy libertaria) propugna una identidad antipopular, proanglosajona y mercantilista.

Por ahora no discutiré esta interpretación, por cierto, compartida por muchos intelectuales argentinos. Por ejemplo, el filósofo Rodolfo Kusch (1962) tuvo una visión similar sobre la historia argentina (E. Cruz y G. Cruz 2020). Refiero a Kusch pues González lo relee desde una perspectiva indianista, incorporando a la descripción de las dos argentinas las categorías kuscheanas de “ser” y “estar” (Kusch 1962).²⁰ Interpreta que la Argentina nacional popular es la del “estar siendo” y del “hedor” para los pulcros argentinos. Mientras que la Argentina liberal es la del “ser”, que elogia la pulcritud blanca. Concluye que éste es el fondo histórico y ontológico de la grieta entre peronismo y antiperonismo. Pero, a diferencia de Kusch, González entiende que es una grieta que se produce entre los sujetos estatales argentinos, no entre los pueblos indios.

El intelectual kolla problematiza la interpretación de Sonego sobre las dos argentinas desde un lugar “indio”. Afirma que los pueblos y naciones indias-indígenas no forman partes de estas dos argentinas, las de la “civilización o barbarie”, “unitarios o federales”, “peronismo o anti-peronismo”. En esas argentinas los pueblos originarios solo están como “convidados” (González 2024: 60), sin decisión política alguna. No solo focaliza la crítica hacia el proyecto liberal, sino también al proyecto nacional-popular. Precisa que también entre quienes adhieren a la argentina nacional-popular se considera que “los argentinos descienden de los barcos”, negando a los pueblos y naciones indígenas.

Ensayo una distinción entre el “sujeto estatal argentino” y el “sujeto cultural indio-indígena”. Así, los kollas tienen ganado un reconocimiento cultural distintivo y hasta hegemónico en el noroeste argentino. La institucionalización estatal de la ritualidad de la Pachamama (Espósito 2022), por ejemplo, expresaría al sujeto “cultural indio”. Pero esto no supone un reconocimiento como sujetos

²⁰ Un dato contextual relevante es que Rodolfo Kusch y Wayra González comparten el espacio territorial: Maimará, pueblo de la Quebrada de Humahuaca (Jujuy-Argentina). Allí Kusch vivió los últimos años de su vida, y allí actualmente se encuentra su casa-biblioteca. Mientras que Wayra transita las mismas calles empedradas. En Maimará cultiva maíz, junto a su abuela.

políticos que construyen y/o disputan el poder político y económico. Postulo que la distinción de González entre *sujeto estatal* y *sujeto cultural* expresa la distinción entre un sujeto estatal-nacional (el argentino) y un sujeto nacional sin estado (los indios).

El *sujeto estatal*, afirma González, está constituido por “el blanco, el gringo, el eurocéntrico, los criollos”.²¹ Estos son los que disputan y construyen el Estado-nación. Por otra parte, está el “sujeto cultural”, que son los kollas, los mapuches, los qom, los guaraníes y demás pueblos (35 en total reconocidos por el Estado argentino).²² Si se los incorpora al Estado-nación, se lo hace de un modo folklorizado como “buen salvaje”. Dice: “Somos los indios como adorno folklórico. No hacemos al estado, solo en el relato” (González 2024: 72).

A partir de la experiencia del Tercer Malón de la Paz, González concluye que en Argentina “figuramos como sujetos históricos con derechos, pero solo en sus escritos o relatos, ya que en la práctica real [los indios] no tenemos cabida en sus agendas y más tratándose de problemas que afectan intereses como son nuestros bienes naturales (González 2024: 70). Se vislumbra aquí una posible contradicción: si los indios no son “sujetos estatales”, ¿cómo se explica que “figuren como sujetos históricos con derechos”?

Lo que está en discusión es el reconocimiento formal de esos derechos. Para González no es suficiente que formalmente se reconozca, desde 1994, en la Constitución argentina (Art. 75 inciso 17) algunos derechos específicos para los pueblos indígenas, como a la educación bilingüe y la restitución de tierras comunitarias.²³ Esto se tradujo en políticas limitadas y supeditadas a los vaivenes económicos de la historia reciente. Es un reconocimiento que se hace bajo el tutelaje estatal. Desde una perspectiva histórica, considera que, desde mediados de los años noventa del siglo pasado, se abrió un proceso de reconocimiento de

21 El término criollo utilizado socialmente en Argentina alude a los “mestizos” o a los “gauchos”. No se refiere al término clásico de criollo como “descendiente de europeos en América”.

22 El Estado argentino reconoce 35 pueblos indígenas según el Censo de Población Indígena (2022), pero es un número variable debido al proceso de negación y recuperación de las identidades indígenas.

23 La valoración sobre el Art. 75.17 de la Constitución nacional amerita un estudio específico. Desde la perspectiva indianista aquí analizada, se considera que se trata de un artículo indigenista, destinado a “argentinarizar al indio”. Pero a su vez, es importante considerar que hay otros sectores del plural movimiento indígena en Argentina que lo consideran como un avance fundamental para el Derecho Indígena (Frites 2011; ENDEPA 2024).

los indios-indígenas como sujetos históricos, pero el desafío es que sean reconocidos como sujetos políticos. Esto es, no sólo como comunidades y pueblos, sino como naciones indio-indígenas.

Concluye que el Estado argentino está construido sin la participación de los indios en el poder estatal, pues “el sujeto estatal no seríamos los Kollas, siempre serían los criollos, los gringos” (González 2024: 71-72). Y radicaliza la cuestión con el interrogante: “cómo construimos el estado ¿con nosotros o sin nosotros los indios? o damos un paso hacia un estado Kolla” (González 2024: 72). No se encuentra en *El malón es lucha siempre* (2024) otra alusión a un Estado kolla, pero sí a la Nación kolla. Afirma:

La imposición del estado nacional sobre nuestras naciones indias se hizo con la construcción de un estado donde se ha priorizado los intereses mercantilistas y el beneficio de una élite blanca, criolla, descendientes de los invasores. Una construcción política con ideas liberales, republicanas siempre en dependencia con Europa y después con Estados Unidos. [...] Esta imposición no ha cambiado mucho, hoy es el reflejo de esta práctica con una nueva imposición de una constitución provincial, donde no se verá reflejado el pensar y sentir de nuestra nación Kolla (González 2024: 11).

Existen naciones indias-indígenas dentro del Estado nación-argentino. Una de ellas es la Nación Kolla. Lo que en países como Ecuador y Bolivia se reconoce bajo el modelo de Estado Plurinacional, en Argentina está muy lejos de ser realidad. El concepto político de “naciones indias” y, en particular, de “nación kolla” no es nuevo. Lo que afirma González, tiene antecedentes importantes. Por ejemplo, cito el abogado kolla Eulogio Frites (1935-2015), que en la década del setenta del siglo pasado afirmaba:

La nación colla [sic] se extiende, con enclaves cholos, por Jujuy, Salta, Catamarca y Tucumán. Es una síntesis de diversas naciones que le antecedieron. Hoy en Jujuy los collas estamos tratando de revitalizar nuestra propia personalidad india, retomando siempre la herencia histórica de nuestros mayores . . . Por todo ello, al menos en la República Argentina, los indios estamos tratando de unificarnos y tener también nuestros propios abogados, nuestros propios médicos, nuestros propios maestros y profesores (Frites 1974: 206.)

Para Frites el proceso de la nación colla/kolla²⁴ en los años setenta era semejante al de “otras naciones indias de América” (Frites 1974: 206). A lo que añade una distinción para el caso argentino: los partidos políticos son ajenos “a nuestras naciones indias”. Ante ello, considera que “políticamente cada integrante de nuestras organizaciones puede tener los principios más diversos, pero nunca en pro de la destrucción de su pueblo” (Frites 1974: 206). Admite que los miembros de los pueblos indios-indígenas participen de partidos políticos no-indígenas, siempre que no destruyan a las naciones indígenas.²⁵ Frites en los años setenta del siglo XX, González entrado el siglo XXI coinciden en que las comunidades indias-indígenas no se reducen a ello, sino que son parte de pueblos y, más, de naciones “dentro” del Estado-nación argentino. Una diferencia entre la visión de Frites del setenta y la actual de González es sobre la participación india en la política partidaria. Frites la consideraba viable, González no solo rechaza esa participación que sería siempre subordinada, sino que duda sobre la viabilidad de la política partidaria para la reconstrucción de la nación kolla.

En síntesis, Wayra González continúa y reinterpreta en el siglo XXI una tesis central del indianismo²⁶ en el contexto argentino. Naciones sin estado, como la nación Kolla, coexisten bajo lógicas coloniales con el Estado-nación argentino. Las reformas de la constitución jujeña en 2023 no hacen más que evidenciar exponencialmente esta co-existencia conflictiva. Aunque existen “dos argentinas”, o mejor, dos proyectos históricos argentinos confrontados (uno de raíz liberal-oligárquico y otro nacional-popular), ninguno expresa ni representa al proyecto de la nación kolla, ni de las demás naciones indias-indígenas. González

²⁴ Aproximadamente hasta los años noventa del siglo XX se escribía “colla”, luego se reemplazó por “kolla”. Las razones son diversas, una de ellas es la politización indianista, que produjo una insurgencia también en el lenguaje.

²⁵ La valoración sobre el aporte de Eulogio Frites es muy discutida hoy entre intelectuales kollas. Así, Wayra González (2024) lo sitúa como un “indio argentinista” vinculado al indigenismo, no al indianismo. Por el contrario, en mi lectura hay ideas indianistas en Frites en los años setenta, aunque luego su estrategia política y jurídica estuvo acorde a cierto indigenismo argentino (Cruz 2017). La clara visión de Frites sobre la existencia de una “nación kolla” en los años setenta es antecedente de lo que plantean intelectuales indianistas contemporáneos.

²⁶ En Bolivia, los indianistas de los años setenta plantearon la coexistencia conflictiva de dos naciones, una nación blanca-mestiza opresora y otra nación oprimida, la nación india (Reinaga 2010 [1970]). Dice el *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* (1970): “en Bolivia hay dos Bolivias: la Bolivia del cholaje y la Bolivia del indio. En Bolivia hay dos sociedades: la del cholo blanco y la del indio. El indio es un pueblo. El indio es una raza y una cultura. El indio es una Nación. Y con relación al “puñadito de blancos-mestizos”, con relación a ese 5% de la población de la República, con relación a esa mínima minoría étnica, minoría lingüística, minoría religiosa, minoría cultural, el indio constituye el 95% de la población del país” (Reinaga 2014 [1970]: 433).

deja abierto un interrogante clave sobre si estas naciones indias-indígenas deben construir su propia estatalidad.

A MODO DE CONCLUSIÓN

La cuestión de la libertad y lo común surge como tema a repensar en el contexto del triunfo de una derecha “libertaria” en Argentina, que predica el fin del Estado y la libertad total de mercado. Una quimera del poder económico. En el noroeste argentino, durante 2023, las Wiphaldas fueron enarboladas como símbolo anticolonial por los pueblos y naciones indias-indígenas contra una reforma constitucional destinada a legitimar el nuevo orden extractivista sobre territorios indígenas situados en el “triángulo del litio”. De ahí la relevancia geopolítica del levantamiento indio-indígena autodenominado Tercer Malón de la Paz. Por ello me propuse dar cuenta del desafío de pensar la libertad y lo común focalizado en el pensamiento político del quechua-aymara Fausto Reinaga y el kolla Wayra González. Es un esfuerzo para descolonizar el pensamiento.

A partir de una obra de Fausto Reinaga producida en el contexto de la revolución nacional boliviana de 1952, se concluye que para entender la libertad desde una perspectiva “india-indígena” es necesario vincularla con la tierra. No hay libertad sin tierra. Ni hay tierra sin libertad. La consigna revolucionaria de *Tierra y Libertad* es propia de los pueblos que, a pesar de sus diferencias culturales y geohistóricas, poseen una experiencia común: la colonización de sus territorios por el capitalismo de ayer (la minería del estaño en Bolivia; de plomo, plata y zinc en Jujuy-Argentina) y de hoy (litio en Bolivia, Argentina, Chile). Reinaga no creó la consigna, sino que la tomó y reinterpretó desde el Kollasuyu. Construyó una interpretación de la libertad a partir del marxismo-leninismo que recibió en su época en tanto “indio revolucionario”. No encontré una noción “puramente andina” ni “puramente marxista” de libertad, sino pensada a partir de una dialéctica indianizada de la historia. Si para Reinaga la Pachamama (“tierra”) es un concepto denso que proviene del conocimiento quechua-aymara, el concepto de libertad proviene de las luchas revolucionarias de campesinos (indígenas) en Rusia y México, interpretado con el marxismo – leninismo disponible en su época.

Esta complejidad muestra que es necesario pensar las luchas de los pueblos y naciones indios-indígenas locales con perspectivas teóricas que sean críticas de la dominación. Interpreto así que el Tercer Malón de la Paz con las Wiphalas en alto es parte de históricas luchas que, en el siglo XX se sintetizaron en la consigna Tierra y Libertad, y que provienen de la historia larga desde la conquista e invasión del territorio. En el siglo XXI, Tierra y Libertad pueden ser releídos como *Territorio y Libre determinación*. Estos conceptos son parte del lenguaje político indio-indígena contemporáneo en Jujuy (y en gran parte del Abya Yala), legitimado por el derecho indígena internacional.²⁷ El ejercicio de la Libre Determinación como naciones indias-indígenas supone centralmente decidir política y económicamente sobre y desde los Territorios indios-indígenas. No hay Libre Determinación sin Territorios. No hay Territorios sin Libre Determinación. Fundamentar esto es tarea de futuros trabajos.

Para indagar sobre “lo común” recurrí a un intelectual indianista contemporáneo, Wayra González, porque brinda una interpretación indianista del levantamiento indio-indígena en el noroeste argentino, que es lo que motiva estas indagaciones. Ante los ataques neoliberales y libertarios al Estado como el lugar de “lo común”, se plantea un falso dilema: la defensa acrítica del Estado-nación o la exaltación ingenua de la libertad de mercado. Ante esto, me interesó mostrar una crítica indianista al Estado-nación como realización de lo común, que nada tiene que ver con la crítica neoliberal-libertaria.

Por otra parte, hay diferencias entre la crítica al Estado-plurinacional boliviano que hacen los actuales indianistas (Velásquez 2025) y la crítica de González al Estado-mononacional argentino.²⁸ Como se mostró, éste problematiza a las “dos argentinas”: la liberal-hoy continuada por la derecha libertaria- y la nacional-popular. El Estado-nación creado por el liberalismo oligárquico del siglo XIX se fundó en genocidios de los pueblos-naciones indios. El Estado-nación del peronismo abrió procesos de inclusión, pero no reconoció políticamente a

²⁷ El art. 3 de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas dice: “Los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación. En virtud de ese derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural”.

²⁸ En 2008, Ecuador reformó su constitución y se constituyó como Estado plurinacional. Y desde 2009, el Estado boliviano también se “refundó” como Plurinacional y reconoció 36 naciones indígenas en Bolivia (Cordero 2018). El reconocimiento formal de la plurinacionalidad, visto desde Argentina, es un horizonte deseable. Sin embargo, para el caso boliviano, caben destacar las críticas realizadas por Pablo Mamani (2017) y Silvia Rivera (2015).

los pueblos-naciones indígenas. La “comunidad organizada” -postulada en el peronismo- no equivale a la “comunidad india-indígena organizada”. Aquella la constituye el “sujeto estatal”, al decir de González. La segunda es la del “sujeto cultural” sin derechos políticos para el Estado. Paradójicamente, fue con el neoliberalismo que se incorporó un reconocimiento a ciertos derechos sociales de los pueblos (no como naciones) indígenas. Hoy lo fundamental es la crítica a un Estado-nación neoliberal-libertario, que niega el genocidio a los pueblos indios-indígenas y que propone inclusión al mercado capitalista bajo lógicas multiculturales.

La crítica de González está en consonancia con mi hipótesis sobre la co-existencia de dos proyectos estatales argentinos (Cruz 2018). Uno es el proyecto darwinista de estado-nación, genocida de los pueblos y naciones-indios, construido por lo que el intelectual kolla denomina la “argentina liberal”. Este proyecto es diferente, incluso antagónico, del proyecto que impulsó la inclusión de los pueblos indígenas bajo lógicas indigenistas, propio de lo que Wayra denomina “argentina nacional-popular”. No es lo mismo uno que otro proyecto, pero en relación a los pueblos y naciones indio-indígenas el horizonte es semejante: la desaparición india-indígena por vía de exterminio o por vía de asimilación/integración/inclusión a la identidad nacional. Cuando se levantaron las Wiphalas se mostró que ninguna de las dos vías son proyectos políticos indios-indígenas.

El nacionalismo argentino es potente en ciertos niveles y regiones, y frágil en otros.²⁹ El problema radica en el escepticismo sobre el actual Estado-nación como garante de lo común para los pueblos-naciones indias. González abre una interrogante importante para la liberación india, en concreto, para la liberación kolla. ¿Se construye un Estado argentino con los “indios argentinizados” o un Estado Plurinacional o un Estado kolla? Optar por alguno de ellos no es lo mismo.

Existen planteos semejantes desde otros contextos. Por ejemplo, a la pregunta sobre qué son las naciones indígenas, la intelectual ayuujk (mixe) Yásnaya Elena Aguilar Gil, desde México, responde “un nostrxs sin estado”.³⁰ Semejante a Wayra

²⁹ La película *La deuda interna* (1988), dirigida por Miguel Pereira y basada en relatos del escritor kolla Fortunato Ramos, muestra a cabalidad la debilidad de Estado-nación argentino en sus fronteras del norte indígena.

³⁰ “La gran trampa de los Estados modernos es que, a golpe de ideología nacionalista, nos han hecho creer que además de Estados, son también naciones. Las naciones, entendidas como pueblos del mundo, no son necesariamente Estados. La falsa equivalencia Estado-nación subyace en la lógica y el funcionamiento del mundo actual y genera categorías en principio insostenibles, como ‘cultura francesa’ cuando solo en la Francia continen-

González, que dice “naciones sin estado”. La audaz afirmación de Aguilar Gil (2021) sobre que México es un Estado que ha encapsulado y negado la existencia de muchas naciones, es pertinente también para la Argentina. Aquí se abre un campo fructífero de diálogos y futuras investigaciones sobre los “nacionalismos indios-indígenas” en diferentes regiones del continente y su relación con el capitalismo existente.

Desde el contexto argentino, la presencia india-indígena es minoritaria en relación con Bolivia o México. Sin embargo, las Wiphalas que se levantaron en el noroeste argentino enarboladas por el Tercer Malón de la Paz son una expresión potente de la lucha por territorio y libre determinación ante un Estado-nación aun colonial. Parte fundamental del Tercer Malón de la Paz, como muestra Wayra González (2024) es la Nación kolla, en proceso de reconstrucción. La problematización que el indianismo realiza al Estado nacional puede tener varias inflexiones. Una de ellas, es considerar que lo común no puede construirse con bases en una Estado-nación que es racista y genocida desde sus raíces. Un Estado-nación capitalista, ferozmente extractivista fue, es y será anti comunal.

La cuestión radica en pensar el problema desde la frágil unidad entre un Estado y una Nación racista, colonial y capitalista. Lo cual adquiere mayor problematicidad en coyunturas actuales, donde la vieja ideología anti-estatal del neoliberalismo ha regresado furibunda con un discurso anarco-libertario capitalista, como sucede en Argentina. Los pueblos y naciones indio-indígenas opuestos al colonialismo se enfrentan quizá a un nuevo ciclo genocida del Estado-nación argentino. Para que estos ciclos se rompan, debemos proyectar las luchas contemporáneas, también en el ámbito de la sensibilidad y de las ideas. La libertad y lo común se han puesto en tensión, dado que parece que la libertad sólo se la comprende como libertad individual subordinada a la libertad de mercado. Lo común en Argentina, que parecía resuelto en un Estado fuerte y relativamente inclusivo, está implosionando quizá desde la dictadura cívico-militar neoliberal de los años setenta. Ahora se pretende impulsar la ilusión de que lo común solo es posible con el mercado capitalista, cuando la experiencia histórica muestra que es el “lugar” de los que se imponen vorazmente acumulando propiedad

tal se hablan, además del francés, otras doce lenguas distintas, o como ‘cultura mexicana’, cuando los mexicanos... hablan lenguas agrupadas en doce familias lingüísticas radicalmente distintas entre sí y que pertenecen a más de 68 naciones con diferencias culturales muy marcadas. México es un Estado, no una nación. México es un Estado que ha encapsulado y negado la existencia de muchas naciones...” (Aguilar 2021: 9)

con explotación, genocidios, etnocidios y ecocidios. Ni defensa de Estados naciones racistas, capitalistas, patriarcales. Ni ilusiones con mercados capitalistas saqueadores de los pueblos. Entiendo que lo común pensado y proyectado desde los sistemas comunales indio-indígenas es una alternativa universalizable.

Lo común sigue siendo un proyecto por construir. Lo comunal forma parte de una condición civilizatoria compartida por los diversos pueblos indios-indígenas del Abya Yala. No todo es propiedad privada o colectiva. Hay “propiedad comunal”, aunque en el mismo enunciado se tensionan ambos conceptos. En mi perspectiva, lo común no se logra bajo Estados mono-nacionales colonizadores de los territorios indios-indígenas. Pero tampoco con mercados globalizados en su expansión extractivista. Si la libertad avanza colonizando territorios, eso no es libertad. Es dominación para los pueblos indios-indígenas. Estamos ante el desafío de re-constituir lo común, también desde el sujeto plural indio-indígena. Esto supone refundar al Estado, ya no “mono-nacional” ni capitalista.

BIBLIOGRAFÍA

AGUILAR, YÁSNAYA ELENA. *Un nostrxs sin estado*. Oaxaca: Fusilemos la noche, 2021.

ALTAMIRANO, CARLOS. “Las dos argentinas”. *Peronismo y cultura de izquierdas*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2011. 35-49.

ANTONELLI, LIHUEN; NATALIA MORALES. “La fiebre por el litio: negocio verde, resistencia y un futuro por construir”. *El extractivismo en Argentina*. Juan Duarte; Esteban Mercatante (coords.). Buenos Aires: Ediciones IPS, 2025. 259-332.

ABOGADOS Y ABOGADAS DEL NOROESTE ARGENTINO EN DERECHOS HUMANOS Y ESTUDIOS SOCIALES (ANDHES). *Proceso formal de reforma constitucional en la provincia de Jujuy*. San Salvador de Jujuy: ANDHES, 2024. Informe en línea disponible en

<https://www.andhes.org.ar/files/contents/149/149_20240627092531.pdf>

ARAMAYO, BENITO. “Sobre la evolución de la economía y la política de Jujuy”. *Jujuy 1983-2023. La fase voraz del neocolonialismo*. Carlos Rivero; Reinaldo Castro (comps.). San Salvador de Jujuy: Yará, 2023. 59-70.

ÁVILA, ODÍN. *Indianismos vs. Vivir Bien. La disputa vigente del indio en Bolivia*. Popayán: Universidad del Cauca, 2020

CENTRO DE ESTUDIOS LEGALES Y SOCIALES (CELS) y EQUIPO DE INVESTIGACIÓN POLÍTICA (EDIPO), “Mapa político del gobierno de Javier Milei”. *Revista Crisis*, 14 de marzo (2024). Artículo en línea disponible en <<https://informes.revistacrisis.com.ar/mapa-politico-gobierno-milei/>>

CERUTTI, HORACIO. *Filosofar desde Nuestra América*. México: UNAM-CCyDEL-CRIM, 2000.

CERUTTI, HORACIO; MARIO MAGALLÓN. *Historia de las ideas latinoamericanas ¿disciplina fenecida?* México: Universidad de la Ciudad de México/Casa Juan Pablos, 2003.

CHUKIWANKA, INKA WASKAR. *Wiphala guerrera contra símbolos coloniales 1492-1892*. La Paz-Bolivia: Fondo Editorial de los Diputados, 2004.

CORDERO, SOFÍA. *La plurinacionalidad desde abajo. Autogobierno indígena en Bolivia y Ecuador*. Quito: FLACSO, Ecuador/PNUD, 2018.

CRUZ, ENRIQUE; GUSTAVO ROBERTO CRUZ. “El significado de la historia en Kusch y Reinaga y la construcción de un pensamiento indio-indígena”. *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos* 1 (2020): 127–149.

CRUZ, GUSTAVO ROBERTO. *Los senderos de Fausto Reinaga. Filosofía de un pensamiento indio*. La Paz: CIDES-UMSA/Plural, 2013.

CRUZ, GUSTAVO ROBERTO. “Percepciones sobre la ‘revolución mestiza’ e interlocuciones mexicanas de un pensador indio-boliviano”. *Pensando Bolivia desde México. Estado, movimientos, territorios y representaciones*. Guadalupe Valencia; Börries Nehe; Cecilia Salazar (coords.). México: UNAM-CEICH, 2016. 383-411.

CRUZ, GUSTAVO ROBERTO. “La crítica al indigenismo desde el indianismo de Fausto Reinaga”. *Cuadernos Americanos. Nueva Época* 165 (2018): 159–182.

CRUZ, GUSTAVO ROBERTO. “Indianismo”. *Problemáticas étnicas y sociales desde el pensamiento latinoamericano. Temas, conceptos, enfoques*. Andrés Kozel; Daniela Rawicz; Eduardo Devés (eds.). Santiago de Chile: Ariadna ediciones, 2023a. 153-157.

CRUZ, GUSTAVO ROBERTO. “Interrogantes sobre el indigenismo estético-político en Argentina”. *Revista Nuestro NOA* 16 (2023b): 26-53.

CRUZ, GUSTAVO ROBERTO. “El Tercer Malón de la Paz (Jujuy-Argentina): crítica a la estructura racista-capitalista-democrática”. *e-I@tina. Revista electrónica de estudios latinoamericanos* 22. 88 (2024): 1-25. Artículo en línea disponible en <<https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/elatina/issue/view/803>>

- DURÁN, VALERIA. “Geopolíticas del indianismo en el Kollasuyu”. *Interpelaciones críticas a las ciencias sociales y las humanidades desde América Latina*. Paola Gramaglia (comp.). Buenos Aires: Teseo Press, 2022. 299-330.
- EQUIPO NACIONAL DE PASTORAL ABORIGEN (ENDEPA). (2024) “Los pueblos indígenas resisten y tienen derechos”. Artículo en línea disponible en <<https://www.endepa.org.ar/wp-content/uploads/2024/08/Informe-especial-LOS-PUEBLOS-INDIGENAS-RESISTEN-Y-TIENEN-DERECHOS.pdf>>
- ESPÓSITO, GUILLERMINA. (2022) “Paradigma Pachamama. Patrimonialización, extractivismos y lavado verde en Jujuy, Argentina”. Artículo en línea disponible en <<https://journals.openedition.org/corpusarchivos/5869>>
- FERRARI, MARCELA. “La democracia cristiana argentina durante la dictadura cívico-militar y la transición temprana (1976-1985)”. *Historia* 50. 1 (2017): 49-77. DOI: <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-71942017000100002>
- FAVRE, HENRI. *El indigenismo*. México: FCE, 1988 [1996].
- FORNILLO, BRUNO (coord.). *Geopolítica del litio. Industria, ciencia y energía en Argentina*. Buenos Aires: El colectivo/CLACSO, 2019.
- FRITES, EULOGIO. “Los indígenas en Argentina”. *Por la liberación indígena*. Adolfo Colombes (comp.). Buenos Aires: Editorial del Sol, 1974. 196-207.
- FRITES, EULOGIO. *El derecho de los pueblos indígenas*. Buenos Aires: PNUD, 2011.
- GÓMEZ, ELI; VALERIA VEGH WEIS. *Jujuy: laboratorio de la represión*. Buenos Aires: Universitat Konstanz/ CLACSO, 2025.
- GONZÁLEZ, WAYRA QUIQUE. *El malón es lucha siempre*. San Salvador de Jujuy: Resistir Creando, 2024.
- HOCSMAN, LUIS; OSCAR PACHECO. (2024). “Despojo y desarrollo. Perspectivas críticas y subjetividades políticas en el ‘tercer malón de la paz’, Jujuy (Argentina)”. Artículo en línea disponible en <<https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/e13879628>>
- KUSCH, RODOLFO. *América Profunda. Obras Completas*. Tomo II. Rosario de Santa Fe: Fundación Ross, 2006 [1962].
- LIMBER, FRANCO. “El alcance teórico de Fausto Reinaga”. *Revista oficial del Movimiento Indianista Katarista – MINKA* 3 (2015): 31-51.
- MACUSAYA, CARLOS. *En Bolivia no hay racismo, indios de mierda. Apuntes sobre un problema negado*. La Paz: Jichha, 2020.
- MAMANI, PABLO. *El otro poder. Bolivia: luchas sociales y el Estado*. Tesis de Doctorado. México: UNAM. 2013.

- MAMANI, PABLO; GUSTAVO CRUZ. “Katarismo-indianismo desde el Qullasuyu. Historia, tesis y luchas sociales de hoy”. *¿Abora es cuando? Bolivia: cambios y contradicciones*. México: Pez en el Árbol- Colectivo Katär Uta, 2011. 139-172.
- MAMANI, PABLO. *El Estado neo-colonial*. La Paz, Bolivia: Rincón ediciones. 2017
- ONTIVEROS, ASUNCIÓN. *La invasión del Tawantinsuyu*. Humahuaca-Jujuy: Chakana ediciones, 2024
- PEDONI, OCTAVIO, “Justicia racial y justicia social en La revolución india”. *Revista de Filosofía* LXIV. (169) (2025): 181-191. Artículo en línea disponible en <<https://inif.ucr.ac.cr/wp-content/uploads/2025/06/018-PEDONI-169.pdf>>
- PONZA, PABLO. “Las derechas argentinas en el siglo XXI. De la dispersión orgánica a la radicalización centrífuga (2003-2023)”. *e-l@tina. Revista electrónica de estudios latinoamericanos* 22. 88 (2024): 26-47. Artículo en línea disponible en <<https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/elatina/article/view/9796>>
- REINAGA, FAUSTO. *Tierra y libertad*. La Paz, Bolivia: Rumbo Sindical, 1953.
- REINAGA, FAUSTO. *La revolución india. Obra completa*. Tomo II, Vol. V. La Paz, Bolivia: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2014 [1970].
- RIVERA, SILVIA. *Mito y desarrollo en Bolivia. El giro colonial del gobierno del MAS*. La Paz, Bolivia: Plural, 2015.
- ROIG, ARTURO. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: FCE, 1981.
- ROIG, ARTURO. *Rostro y filosofía de nuestra América*. Buenos Aires: Una ventana, 2011.
- SEMÁN, PABLO; NICOLÁS WELSCHINGER. “Juventudes mejoristas. La crítica al Estado, la política y la economía en la generación pandémica”. *Cuadernos de Antropología Social* 58 (2023): 29-52. Artículo en línea disponible en <<http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/CAS/article/view/13357>>
- SCHUSTER, MARIANO; PABLO STEFANONI. (2023). “El huracán de Milei. Siete claves de la elección argentina”. Artículo en línea disponible en <<https://nuso.org/articulo/el-huracan-milei/>>
- SIVO, CESAR. “Un primer examen crítico de la Reforma Constitucional de Jujuy”. *Jujuy. La fase voraz del neocolonialismo*. Carlos Rivero; Reinaldo Castro (comps.). San Salvador de Jujuy: Yará, 2023. 97-127.
- SORIANO, SILVIA; RUBÉN RUIZ GUERRA (coords.). *Indigenismo e indianismo en América Latina: respuestas a la interculturalidad*. México: UNAM-CIALC/ Quadrivium editores, 2023.

TICONA, ESTEBAN. *El indianismo de Fausto Reinaga: orígenes, desarrollo y experiencia en Qullasuyu-Bolivia*. La Paz, Bolivia: Cima, 2015.

VELÁSQUEZ, PABLO. *Antología del neoindianismo*. El Alto, La Paz, Bolivia: Nina Katari, 2025.

GUSTAVO ROBERTO CRUZ

ORCID: 0009-0001-9771-213X

(gcruz@cisor.unju.edu.ar)

Doctor en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México. Líneas de investigación: filosofía latinoamericana, indianismo e indigenismo en la región andina durante el siglo XX y XXI.