

EL DISCURSO DE LA INDIANIDAD

Colección 500 años
53

Fernando Mires

EL DISCURSO DE LA INDIANIDAD



Fernando Mires

EL DISCURSO DE LA INDIANIDAD



Casilla 17-12-877
Quito-Ecuador

EL DISCURSO DE LA INDIANIDAD

La cuestión Indígena en América Latina

Fernando Mires

Colección 500 Años N° 53

La presente es una reedición de la efectuada por el Departamento Ecuménico de Investigaciones. Costa Rica 1991

Coedición: Ediciones ABYA-YALA

Casilla 17-12-719

Quito-Ecuador



ALAI

Casilla 17-12-877

Quito-Ecuador

Levantamiento de texto

y diagramación ABYA-YALA Editing

Impresión: Gráficas Modelo

Cayambe-Ecuador

Reservados todos los derechos

Prohibida la reproducción total o parcial del contenido de este libro

ISBN 9977-83-047-9

© Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), San José,
Costa Rica, 1991.

Junio de 1992

Presentación

Con el levantamiento indígena de junio de 1990, el sistemáticamente escabullido y menospreciado "problema indígena" saltó al centro de la escena política ecuatoriana, lo que es más alcanzó reconocimiento social nunca antes visto.

En las circunstancias, acaso por la magnitud de la acción y el ambiente electoral del momento, de las diversas tiendas políticas e instituciones sociales se dejaron escuchar voces de simpatía o cuando menos que buscaban contemporizar con los indios, al margen de explícitas discrepancias con los métodos de lucha que éstos habían adoptado.

Inicialmente pareció haber llegado el momento para encarar el irresuelto conflicto de la diversidad nacional y la pluricultura que arrastra el país, pero tal eventualidad apenas fue un destelló más del deslumbramiento que provocó el levantamiento entre todos los protagonistas.

El temor al "otro", el temor a reconocer la diferencia, a reconocer el conflicto, pudo más que la oportunidad que se abría para recoger las demandas indígenas e introducir sustantivos en la Constitución y el sistema político vigentes, como paso inicial para superar la ancestral exclusión y marginación de los pueblos indios.

Como sea, tras ese hecho histórico que constituyó el levantamiento, en la agenda política del país ya no se puede eludir la presencia del movimiento indígena y sus demandas, que básicamente invitan a repensar las premisas claves del actual Estado Nacional.

Este movimiento, por cierto, no es privativo de Ecuador: está atravezando el resto del continente, con ritmos y matices propios. Y todo parece indicar que esta dinámica cobrará particular intensidad en el curso del presente año, el mítico 1992, sobre todo en el marco de la Campaña Continental 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular.

En este contexto, resulta fundamental establecer la presencia del indio en la realidad latinoamericana. Tal es justamente la inquietud que Fernando Mires coloca como hilo conductor del libro que el lector tiene en sus manos. **El discurso de la indianidad: la cuestión indígena en América Latina**, a través del cual presenta su búsqueda sobre "las diversas formas en que esa presencia asoma en nuestra historia".



ABYA
YALA

ALAI
Casilla 17-12-877
Quito-ECUADOR

Introducción

Este es el segundo libro de una trilogía cuyo propósito es la reconsideración de antiguos-nuevos temas en el proceso de construcción de una nueva radicalidad social. El primer libro de esta trilogía, fue *El discurso de la naturaleza*. El tercer libro, *El discurso de la miseria*, tratará el tema de la creciente informalización de las llamadas sociedades latinoamericanas.

El presente libro analizará la presencia del indio, o indianidad, en la realidad latinoamericana. Se trata, como veremos, de una presencia multiforme, multiespacial y multitemporal, irreducible a ser localizada o clasificada de un modo absoluto. No obstante, si en los países latinoamericanos no se toma en consideración esa presencia, tanto el concepto de nación como el de sociedad pasan a ser simples alusiones retóricas. Eso significa que el tema de la indianidad, además de ser importante para una mejor comprensión de su actor: el indio, es también indispensable para una reformulación más completa de "lo nacional» y de "lo social". Dicho en términos breves: marginando el tema del indio, los conceptos de sociedad y de nación serán, por lo menos en América Latina, conceptos vacíos: significantes sin significado pleno.

Este libro comenzará planteándose el problema de la crisis de la etnología, o, lo que es igual, la incapacidad de los etnólogos para definir su objeto de estudio e investigación. A fin de aclarar el sentido de esa crisis intentaré realizar una revisión muy somera de los principales aportes etnológicos modernos. Intentare, asimis-

mo, demostrar que la crisis de la etnología es sólo una parte de una crisis de mayores envergaduras, la que tiene que ver con la incapacidad de los estilos modernos de pensamiento para entender contextos poblados de actores imposibles de ser reducidos en los estrechos marcos de las teorías evolucionistas y/o historicistas. Ese capítulo tendrá pues un carácter introductorio.

Los capítulos que siguen buscarán concentrarse en lo que yo entiendo como los tres principales momentos de la indianidad: el descubrimiento, el autodescubrimiento y el redescubrimiento del indio.

El descubrimiento del indio no puede sino ser analizado desde el punto de vista histórico. En ese capítulo trataré primero de demostrar que el indio fue una invención del europeo y luego, analizar las distintas formas que asumió esa invención. El indio de Colón; el indio de los guerreros; el indio de los mercaderes; el indio de los filósofos y de los teólogos; etc., no serán vistos como indios distintos sino que como diferentes dimensiones de una sola invención.

Debo agregar que ese capítulo lo escribí gracias a la directa colaboración de mi esposa, Norma.

Habiendo sido inventado ese ser humano bautizado como indio, fue obligado a reentenderse en aquel nuevo mundo que él nunca eligió. El capítulo tercero, "el autodescubrimiento del indio", tratará, en consecuencia, de la larga lucha de los así llamados indios para sobrevivir, tanto física como culturalmente, hasta nuestros días. A fin de facilitar la comprensión del tema, trabajaré con ejemplos. Elegí, para el efecto, cuatro casos demostrativos: el de Tupac Amaru, o autodescubrimiento del indio por medio de la rebelión; el de los mapuches en Chile, o autodescubrimiento del indio en las distintas condiciones de su historia; el de los indios miskitos en Nicaragua, o autodescubrimiento del indio en las condiciones determinadas por una revolución social; y el de los pueblos amazónicos, o autodescubrimiento del indio por medio de su resistencia en la defensa de su medio ambiente.

Convencido de que la indianidad no es un objeto fijado ni en el tiempo ni en el espacio, pero tampoco la simple praxis india,

sino que además las formas en que los no-indios han continuado reinventando o redescubriendo al indio después del período colonial, me referiré en el último capítulo a esos múltiples redescubrimientos que todavía no han terminado, y que probablemente seguirán apareciendo durante un largo tiempo.

Terminaré este libro con un breve epílogo en donde llevaré a cabo algunas reflexiones acerca de las relaciones entre el tema de la indianidad y la formulación de una nueva radicalidad social, absolutamente imprescindible frente a las exigencias que nos plantean los actores olvidados por una modernidad que, por lo menos en América Latina, ha fracasado en todos sus términos. Intentaré demostrar, por último, que sin un compromiso radical con las luchas de actores políticos y sociales como los indios, viviremos siempre en naciones amputadas. Si lograré los objetivos que me he propuesto, es algo que no se. Escribir un libro siempre implica una apuesta. Pero, después de quinientos años, ya es tiempo para intentarla.

Por último, quisiera dedicar este libro a mi madre.



Capítulo I

¿Quién es un indio? (o la bancarrota de la etnología)

¿Quién es un indio?



ARIA
AYA

Si este libro se ocupa de aquellos habitantes de América a quienes se denomina indios, la pregunta es pertinente.

Indios fueron designados por los "descubridores", los habitantes de las - por equivocación - llamadas Indias. El término indio es entonces un error garrafal. Sin embargo, es un error garrafal que se ha convertido en realidad. Porque nadie podría negar hoy que en nuestra América existen indios. Lo que, como veremos, no es fácil saber de antemano es "quién" es un indio.

En el momento en que los indios fueron "descubiertos", no era difícil saberlo. Independientemente a que muchos pueblos pre-colombinos hablaran múltiples idiomas, tuviesen distintos gobiernos, territorios, costumbres, civilizaciones, y - sobre todo - muchas historias diferentes, todos fueron designados por el "descubridor" como *indios*. Indio era un concepto homogeneizante que surgía no de alguna característica propia, sino por referencia al que había decidido "descubrirlo". El *indio* era el *no europeo en las Indias*. El indio, entonces, surgía no como la afirmación de sí mismo sino que como *negatividad de lo europeo*. Los seres humanos

subsumidos en ese concepto eran despojados de sus particularidades. El *indio* era el "otro más allá de los mares".

1. ¿Quiénes son los indios?

Muchos etnólogos y antropólogos se han hecho la misma pregunta. Por ejemplo, en uno de los textos mejor documentados acerca de los indios latinoamericanos¹ sus autores, Wolfgang Lindig y Mark Münzel, tropiezan con el problema de la definición del "objeto" de su estudio. El problema aparece imposible de resolver cuando tratan de "encontrar" al indio en las sociedades agrarias de los Andes centrales, en donde las llamadas identidades indígenas se cruzan con las sociales (campesinos por ejemplo), con las nacionales, y aun con las regionales. El predominio de una identidad sobre otra—constatan los autores—no es un hecho precondicionado, pues ellas resultan de diversas constelaciones, incluyendo las políticas. De acuerdo con distintas condiciones que varían en cada tiempo y lugar, a los habitantes de la región les es más conveniente presentarse como indios, o como campesinos, o como peruanos. El problema se vuelve más complejo todavía si se trata de captar cómo un grupo humano se entiende a sí mismo y cómo es entendido por la "sociedad exterior". No son extraños los casos en que una comunidad se entiende a sí misma como india, pero desde el Estado es entendida como campesina, o viceversa. Finalmente, los autores citados no encuentran más alternativa que llegar a la conclusión de que "indio" no es más que un sinónimo para designar a un determinado nivel social en el cual también se encuentran comunidades no indígenas². Sin embargo, ésta no es una respuesta al problema, puesto que busca encontrar en lo sociológico lo que no puede ser hallado en lo etnológico. Si "lo indio" se convierte en un sinónimo de baja condición social, se nos está diciendo que la condición social del indio es baja, algo que sabemos, si bien no se nos dice lo que es un indio³.

Acerca de lo difícil que es encontrar una definición para el término "indio" nos da cuenta una breve investigación realizada por P. Greishaber el año 1985, cuyo título expresa el sentido del trabajo: *Fluctuaciones en la definición del indio*⁴. De esa investigación se

desprende que el concepto de indio es *fluctuante*, esto es, que debe ser permanentemente redefinido⁵. Ahora bien, los criterios que se usan para la definición también son fluctuantes, lo que se manifiesta en el caos que ofrecen las estadísticas demográficas. Lo más asombroso de estas fluctuaciones resulta de la comprobación de que no es la existencia del indio lo que determina una definición, sino que la existencia de una definición es lo que determina al indio. De este modo, el número de indios en una región, o en un período, varía notablemente de acuerdo con los criterios que priman en cada definición (vestimenta, lengua, pertenencia a una comunidad, actividad productiva, religión, etc.). Pero no sólo eso: el número de indios también está determinado por *quién* realiza las encuestas. Así se ha llegado a la conclusión que en Bolivia, cuando los encuestadores no son bolivianos, el número de indios resulta extraordinariamente superior a cuando lo son.

2. Diversas tendencias en la definición del indio

Si tomamos en cuenta algunas definiciones de "lo indio", veremos que ellas reflejan las principales tendencias etnológicas de nuestro tiempo, a saber:



- 1) La tendencia evolucionista y/o historicista, de acuerdo a la cual se considera indios sólo a los *descendientes* de las culturas precolombinas.
- 2) La tendencia culturalista, que define a "lo indio" de acuerdo a determinadas propiedades culturales que se supone diferentes, e incluso antagónicas, a las de la "sociedad exterior".
- 3) Las tendencias estructuralistas, según las cuales "lo indio" pasaría a definirse de acuerdo al lugar que ocupa el llamado indio en una determinada estructura económica y/o social.

La tendencia evolucionista es tan difícil de refutar como de comprobar, puesto que casi nunca se puede saber - después de 500 años- si la descendencia de los indios respecto a sus ante-

pasados es directa o mediatizada. Por lo general, los matices biológicos e incluso racistas que surgen de dicha tendencia, aparecen combinados con argumentos que caracterizan a las demás tendencias. Por ejemplo, Manuel Gamio definía al indio

...como aquel que además de *hablar exclusivamente (!!) su lengua nativa, conserva en su naturaleza (! !)*, en su forma de vida y de pensar, numerosos rasgos culturales de *sus antecesores pre-colombinos y muy pocos rasgos culturales occidentales*⁶.

5) Si se piensa que la mayoría de los latinoamericanos usan vestimentas que, siendo propias a su identidad comunal o regional, poseen un origen hispano-lusitano; que muchas comunidades adhieren a religiones sincréticas; que hablan lenguajes reinventados, o que han perdido para siempre sus lenguajes originales; de acuerdo con la definición de Gamio, habría poquísimos indios en América Latina. Por eso, tenemos la sospecha de que esa definición no es tan arbitraria como parece, sobre todo si se tiene en cuenta que Gamio es uno de los fundadores de la escuela indigenista-integracionista que, para autoconfirmarse, necesita que los indios se integren a la sociedad nacional o, lo que es igual, que sean cada vez menos. Lo haya querido o no Gamio, su definición sólo sirve para reducir teóricamente el número de indios en su país: México.

La tendencia culturalista ha sido representada entre otros por J. Comas, para quien los indios son

...quienes poseen predominio de cultura material y espiritual peculiares y distintas de las que hemos dado en llamar cultura occidental⁷.

De acuerdo con esa definición lo indio solamente se entendería como oposición a "lo occidental". Quizás sin saberlo, el autor, al proponer tal definición, creaba un problema imposible de resolver pues para definir lo culturalmente no occidental se habría visto obligado a definir lo occidental, empresa en la que -

desde Hegel hasta nuestros días - han fracasado todos los filósofos.

La definición culturalista es una de las más difíciles de sostener. Sin embargo es la que posee mayores efectos prácticos por cuanto mediante ella el indio es entendido tal como aparece en la realidad: como el "otro", diferenciado, opuesto, negado. Particularmente efectiva es la posición culturalista para las llamadas "teorías del desarrollo", pues el indio aparece representado como símbolo de "lo no moderno", "atrasado", "arcaico", "exótico" "subdesarrollado", que son las formas como el llamado "desarrollo" determina al "otro".

La posición estructuralista que inventa al indio como un ente determinado por estructuras sociales y/o económicas, está representada por autores como Ricardo e Isabel Pozas para quienes

...la calidad de indio la dá el hecho de que el sujeto así denominado es el hombre de más fácil explotación dentro del sistema lo demás, aunque distintivo y retardador, es secundario⁸.



Al ser definido de esa manera, el indio queda subsumido en relaciones de explotación que lo determinan absolutamente. De nuevo nos encontramos cómo uno de los rasgos distintivos de "lo indio" es elevado a factor determinante, volviendo, como señalan los autores citados, a todo lo demás, secundario. Resulta, por lo demás, obvio decir que el indio es explotado. Pero más obvio es pensar que no todos los explotados son indios. Por otra parte, tampoco es seguro que el indio sea el "hombre" de más fácil explotación dentro del sistema. Hay países en que las relaciones comunitarias indígenas son tan fuertes que conforman verdaderos "cercos de resistencia" frente a las amenazas del exterior. Que después de quinientos años de campanas de exterminio y "planes de desarrollo" las comunidades indígenas sigan existiendo, es una prueba, entre muchas otras, de la vitalidad de esas comunidades. Habría que investigar cómo en muchos países los sectores "negros" son mucho más indefensos

que los indígenas. O también: ¿en qué medida aquellos seres humanos que viven en las orillas de las ciudades, o aquellos niños que duermen sobre el asfalto, son más difíciles de explotar que los indios? Por último, habría que averiguar en qué medida los propios indios consideran todo lo demás que no sean las condiciones derivadas de su explotación, como algo "secundario".

Una variante de las posiciones estructuralistas la ofrece uno de los más destacados representantes de las corrientes neo-indigenistas en México: G. Bonfil Batalla, para quien el indio no se determina tanto por relaciones de explotación sino que por las condiciones que hacen a su colonización. El propio concepto de indio no sería más que un concepto *supraétnico*⁹, que hace referencia a su condición colonizada. El *indio es el colonizado*, ha repetido Bonfil Batalla en varios de sus trabajos. El indio, de ese modo, sería una invención "que significa el rompimiento total con el pasado precolombino"¹⁰. Mediante esa invención, las culturas indígenas



...quedan impedidas de cualquier desarrollo autónomo al mismo tiempo que sus pautas de referencia originales pierden aceleradamente vigencia, se opacan en el pasado para transformarse paulatinamente en mito o en nada¹¹.

Ahora bien, a partir de la relación colonizador-colonizado elaborada originariamente por Franz Fanon¹² para el caso africano, el indio, al lograr su supresión como colonizado, deberá desaparecer como indio, lo que no significaría su desaparición en cuanto etnia¹³. La distinción entre indios y etnia ocupa por tanto un lugar central en la exposición de Bonfil Batalla y, dada la productividad teórica que él de ahí quiere desprender, nos ocuparemos del tema muy pronto. Digamos por el momento que la tesis de Bonfil Batalla se limita a sí misma en tanto él no intenta una definición de etnia, a su juicio, el verdadero sujeto a analizar, y no el indio, pues éste no sería más que una réplica del colonizado. Lo único que nos dice el citado autor es que "etnia es una categoría aplicable para identificar unidades socio-culturales

específicas¹⁴, caracterización que, al ser tan amplia, termina por tener muy poco valor declarativo. De igual manera, aun aceptando "a priori" el sentido supraétnico del concepto indio, ello no lleva automáticamente a inferir que indio es un sinónimo de colonizado. Quizás el autor hace alusión al "colonialismo interno" o "endocolonialismo", de acuerdo con la terminología propuesta por González Casanova¹⁵, aceptada por muchos neoindigenistas¹⁶. En ese sentido "endocolonialismo" es un concepto analógico (respecto al de colonialismo) y, en algunos casos, solo es metafórico. Por lo demás, no todas las relaciones de desigualdad y de explotación pueden ser asimiladas a la categoría de colonización, de modo que la supresión de las relaciones colonizadoras puede que no lleve directamente a la supresión de lo indio. Incluso puede ser posible que las así llamadas etnias (o pueblos, o naciones) consideren necesaria la existencia de una categoría supraétnica y, en este caso, la categoría indio puede tener un sentido unificador, políticamente necesario. La supresión del indio mediante la supresión de la relación colonizador colonizado es, en el mejor de los casos, una hipótesis y no un axioma. Sin ser necesariamente falsas, las definiciones evolucionistas, culturalistas y estructuralistas, son por lo menos incompletas. ¿Quiere decir eso que una definición correcta solo puede resultar de una suma de las tres? El llamado Informe Cobo intenta, por ejemplo, incorporar los elementos fundamentales de cada una en una sola definición:

Las comunidades, pueblos y naciones indígenas son aquellas que poseyendo una continuidad histórica con la sociedad pre-colonial y preinvasora, se consideran ellas mismas distintas de otros actores de la sociedad, ya sea prevaleciendo en aquellos territorios o en parte de ellos. Ellas constituyen actualmente un sector no dominante en la sociedad y están determinadas a preservar, desarrollar y transmitir a generaciones futuras sus territorios ancestrales y su identidad étnica, como base de su existencia cotidiana como pueblos de acuerdo a sus propios patrones culturales, institucionales, sociales, y sistemas legales¹⁷.

La definición citada es un esfuerzo serio por incorporar todos los "elementos visibles" de lo indio. Es evidente, por ejemplo, que busca equiparar el criterio de la descendencia histórica con el de la dominación social y con el de la diversidad cultural. Incluso es posible advertir que la descendencia histórica aparece desprovista de tonos evolucionistas, dejando abiertas posibilidades para que sean los propios indios quienes decidan (o no) situarse en la línea de una tradición pre-colombina. De igual manera, el criterio de dominación tampoco es de índole estructuralista. Por último, la diversidad cultural no es presentada como el simple negativo de la supuesta "cultura occidental", sino en referencia a la autoafirmación de las sociedades indias.

No obstante, aun esta muy bien trabajada definición ofrece obstáculos. Por ejemplo, no nos dice si, faltando algunos de sus "elementos", lo indio sigue persistiendo. ¿Son sus elementos constitutivos o provisorios? ¿Queda abierta la posibilidad para que sean agregados nuevos "elementos"? Por otra parte, el criterio de no-dominación nos parece demasiado ambiguo en tanto no queda claro qué se entiende por dominación. Por último, y quizás este es el obstáculo más grande, esta definición de lo indio podría ser aplicada sin ningún problema al concepto de etnia, algo que autores como Bonfil Batalla rebatirían rotundamente.

Al parecer, consciente de esas limitaciones, el Informe Cocho agrega que ésta es apenas una definición provisoria. Eso también es importante. Poco a poco los científicos parecen comprender que lo provvisorio y lo inseguro, lejos de ser debilidades, constituyen presupuestos del quehacer científico. En ese sentido no nos parece anticientífica la confesión de un antropólogo mexicano cuando a la pregunta: "¿Quiénes son los indios?", responde: "Paradójicamente, y a pesar de medio siglo de indigenismo internacional, no lo sabemos"¹⁸.

¿Quiere decir esto que debemos contentarnos con no saber quién es un indio? De ninguna manera. Incluso ya sabemos algo. Sabemos, por ejemplo, que indio no es un concepto absolutamente definible, y esto es así porque el indio *no es un objeto* o, más bien dicho: sólo puede ser un objeto para quien intenta definirlo. Para sí mismo, el indio siempre será un sujeto. También sabemos

que la noción de indio es una noción fluctuante, y que ella debe cambiar de acuerdo con las diferentes posiciones de lo indio en diferentes períodos históricos y en diferentes países. Por último, también sabemos que indio es una noción referente, pues se deduce a través de los antagonismos que ha producido y que la producen; porque lo indio es diferente frente a "lo español", a "lo nacional", a "lo moderno", o a sí mismo. Pero todavía queda algo por saber: si lo indio es una noción supraétnica, afirmación según la cual lo indio como tal únicamente sería un sobre-concepto cuya existencia ficticia ocultaría la verdadera la étnica.

3. ¿Existen las etnias? De la Indianización de la etnia a la etnización del indio

Que el concepto indio, al ser globalizante despoja de sus particularidades a los grupos llamados indios, parece ser uno de los aciertos formulados por autores como Bonfil Batalla. Y si esa premisa es correcta, quiere decir que la etnología, en tanto ciencia de las etnias, alcanzaría en nuestro tiempo una relevancia fundamental. Sin embargo, para eso los etnólogos deben cumplir una condición: definir exactamente lo que es una etnia.

Etnólogos como M. Minzal han expresado su malestar frente a una ciencia como la etnología, que ha existido tanto tiempo sin lograr precisar el "objeto" de sus estudios. ¿Y puede haber algo más dramático para una ciencia que no lograr saber cuál es el objeto de sí misma? En otras palabras: ¿puede existir una ciencia sin la definición de su objeto? Precisamente estas son preguntas que continuamente se hacen los etnólogos contemporáneos, lo que es un signo evidente de que estamos asistiendo a un período de crisis de la etnología.

Para consuelo de los etnólogos habría que agregar que la que viven es una crisis compartida con muchas otras ciencias. ¿No son quizás las etnias una invención de los etnólogos, así como la sociedad podría ser una invención de los sociólogos, como ha formulado, entre otros, C. Castoriadis?¹⁹ Los ejemplos relativos a la crisis de identidad que vive la concepción científica de la vida²⁰, podrían multiplicarse. Ellos son, a la vez, expresión de la

crisis de un pensamiento racionalista moderno que con caracteres muy fuertes ha marcado también a la etnología.

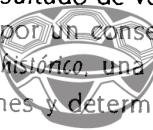
La crisis de la etnología se deja notar en las vacilaciones en que incurren los etnólogos cuando tratan de precisar el concepto de etnia. Esas vacilaciones contrastan con la seguridad con que procedían en los períodos de fundación de la cronología. Siguiendo los mandatos de una etnología que era construida como ideología del colonialismo, el concepto de etnia era articulado sin mayores problemas con el de raza. Las etnias se asimilaban al color de los cabellos, o de los ojos, o de la piel; a las estaturas y a la forma de los cráneos. Hoy, cuando casi no hay etnólogo que no se avergüence al pronunciar la palabra *raza*, la disociación de la etnia respecto a la biología los ha obligado a reinventar la noción de etnia. Otra alternativa habría sido renunciar al concepto de etnia. Pero, ¿no habría significado eso renunciar a la propia etnología?²¹.

Uno de los recursos más utilizados para salvar a la etnología consiste en asociarla a la noción de cultura. Para autores como Georg A. Theodorson y Talcott Parsons²², la etnia se diferencia respecto a la "sociedad global" por rasgos de identidad que tienen o que creen poseer. O. Patterson comparte esa tesis, agregando que esos rasgos de identificación en una etnia deben ser asumidos activamente por sus miembros²³. En la misma línea, Frederick Bahr considera a las etnias como unidades organizativas


...que producen categorías de adscripción e identificación que son utilizadas por los mismos actores y tienen por tanto la característica de organizar la interacción entre los individuos²⁴.

Como se puede observar, las definiciones citadas no sólo no logran diferenciar el concepto de etnia respecto al de cultura sino que muchas veces, al identificarlo con relaciones de pertenencia y de identificación, lo amplían tanto que cualquier unidad diferenciada, incluyendo hasta los clubes deportivos, podría considerarse como una relación étnica

La mayoría de los etnólogos están sí de acuerdo en que la etnia no es un concepto que se define "en si", y que la condición para su existencia es que los miembros de una etnia se entiendan como tales. Este es un dato importante toda vez que así el concepto etnia es despojado de una supuesta objetividad absoluta, quedando abiertas las posibilidades para que sea construido mediante decisiones colectivas de los grupos que decidan asumirlo. De este modo el concepto etnia se pierde como sustancia y gana coherencia como proceso. Ello significa que la etnología por sí sola no pudo captar lo que es una etnia sin recurrir a la historia, a la sociología, a la política, etc., pues, aunque parezca una paradoja, la etnia sería su propio proceso de constitución. Escribe en ese sentido Bonfil Batalla:


La identidad étnica no es una entelequia abstracta; históricamente no es una dimensión ajena al devenir, ni un principio eterno e inmutable. No es tampoco el resultado de voluntades individuales, que surge o desaparece por un consenso mecánico. La identidad étnica es un fenómeno histórico, una dimensión de la realidad social con aplicaciones y determinaciones profundas²⁵.

El etnólogo S. Varese, al igual que Bonfil Batalla representante de las corrientes neoindigenistas, sustenta una opinión aparentemente muy distinta:

Se podría argumentar que la etnia es una entelequia, una "creación del espíritu" en sentido hegeliano, una construcción artificial. Incluso una pequeña comunidad campesina lo es, así como lo es una nación²⁶.

Esta debe ser una de las escasas situaciones en que dos autores, emitiendo opiniones antagónicas respecto a un tema, tienen las dos razones al mismo tiempo. Pues, cada uno de ellos alude a una parte de la noción etnia. La etnia es, por un lado, una realidad histórica que es construida por sus propios actores y, por lo tanto, no es una entelequia. En otras palabras: la etnia es también una práctica. Pero, por otro lado, es una invención teórica de los etnólo-

gos, vale decir, *es una entelequia*. Ahora bien, este aparente contrasentido se soluciona argumentando que entre las dos dimensiones mencionadas, la histórica procesual y la enteléquica, hay *una zona abierta que no se cierra jamás*. Y ahí reside una de las particularidades propias a conceptos como el de etnia, ya que si esa zona se cerrara, la tensión existente entre proceso histórico y constructividad teórica desaparecería. La etnia se convertiría así en un concepto cerrado; *en una substancia*. Sin embargo, si esa zona no se cierra, la etnia sólo existiría en la medida en que soporte el peso de su propia ambigüedad. El cierre, en cambio, significaría el fin del proceso de construcción de la etnia, tanto *en un sentido histórico como enteléquico*. El no-cierre, es decir, la necesaria ambigüedad, abre la posibilidad para que lo étnico se reconstruya permanentemente, en combinación con lo político, lo cultural, lo social y lo económico²⁷.

Entender a la etnia como proceso histórico y construcción teórica a la vez, ofrece seguramente serias dificultades para quienes adhieren a los principios de la lógica casual y/o determinista. La ambigüedad en las definiciones significa, en cambio, trabajar con conceptos abiertos, susceptibles de ser reinventados continuamente. Ahora bien, según nuestra opinión ese es uno de los pre-requisitos del trabajo científico²⁸.

Más todavía; si la etnología persiste en trabajar con el estrecho criterio relativo a una etnia concebida como organización celular de lo social, y si sigue considerando que la etnia es una unidad indisoluble e incambiable, corre el peligro de convertirse en un instrumento al servicio de la *producción del otro*. Cuando los "descubridores" llegaron a América e inventaron al indio, o sea, convirtiendo en "un otro" a una multitud de culturas, naciones y sociedades, practicaban, sin saberlo, los principios de la etnología moderna. Porque etnia no solamente es un concepto diferenciador, sino que también clasificador. Por lo general, ningún miembro de una supuesta etnia se considera a sí mismo miembro de una etnia. Y es que la etnia sólo existe para quien la define. Se es cayapo, miskito o mapuche, pero no etnia. Al usar el concepto etnia estarnos separando y clasificando a seres humanos respecto a otros, y adjudicándoles una dependencia respecto a identidades

(generalmente determinadas teóricamente) fijadas en el espacio y en el tiempo.

Por cierto, el concepto etnia puede ser en ocasiones muy útil para entender las diferencias, por lo general culturales, en el marco de lo social y, como trataremos de demostrar, un proyecto de lo social que se base en la lógica de las diferencias es mucho más democrático que uno que se basa en la simple lógica de lo homogéneo. El problema, por tanto, no reside en las diferencias. El problema reside en *quién*, y sobre todo en cómo se establecen las diferencias. Es por eso que el concepto etnia puede actuar como un arma de doble filo. Por una parte, puede ser muy funcional para los proyectos de determinados Estados que requieren producir sus propios "indios", es decir, culturas herméticas, supuestamente inaccesibles, a las que se puede aislar o marginar fácilmente. Por otra parte, lo étnico puede ser muy importante para entender la identificación de los seres humanos con sí mismos, con los demás y con ese complejo teórico que llamamos "sociedad". No obstante, para que la etnología y los etnólogos no se vean obligados a convertirse en agentes divisorios de lo social, deben trabajar con un concepto de etnia que sea provisorio, cambiante, reproducible, abierto; en una palabra *ambiguo*.

Mediante la etnificación del indio sólo se crearán las premisas "científicas" necesarias para convertirlo en habitante de parques zoológicos (o reservados), de campos de experimentación (o de concentración) para etnólogos, de *ghettos* o de un *apartheid*. Ayer fue la invención científica de "la raza" una de las razones que hizo posible Auschwitz. Quiera Dios que la invención científica de la etnia, tenga un mejor destino. En cierto sentido, ello depende también de los etnólogos.

4. ¿Es la etnia un fenómeno secundario?

Desde que entre los etnólogos existe una aceptación casi generalizada de disociar el concepto de etnia del de raza, han surgido muchos intentos por romper con la necesaria ambigüedad del concepto a fin de forzarlo a adoptar una coherencia sistemática. El medio elegido consiste en asociar lo étnico con categorías

sociales, culturales o económicas. Para autores como Dominique Perrot y Roy Preiswerk, por ejemplo: "Es la noción de etnia la que establece la unión entre la cultura y la sociedad"²⁹. Lo étnico pasaría así a quedar incluido dentro de un sistema de funciones. Pero, por lo menos, tendría la función de nexo. Hay, no obstante, otros autores que han optado por disolver lo étnico en el concepto de "clase social". Uno de esos autores, H. Díaz Polanco, declara que "la etnicidad debe ser considerada como una dimensión de las clases, o si se quiere, como un nivel de las mismas"³⁰. En otro de sus trabajos agrega el mismo autor que "en la perspectiva que adoptamos se admite que la raíz última de toda desigualdad se encuentra en las diferencias que derivan de la estructura clasista de la sociedad nacional"³¹. La etnia es reducida de este modo a una simple forma de expresión de lo clasista. Lo clasista sería el contenido. Lo étnico, la forma La clase sería la esencia. La etnia, un fenómeno. La clase sería lo primario. La etnia lo secundario. Sin relación con el concepto de clase lo étnico carecería de sentido, pues cuando más solamente puede ser un objeto determinado por un sujeto absoluto: la clase. Esto significa que, según esa argumentación, todo movimiento indígena que no se articula con lo clasista carece de relevancia, aunque los propios actores lo consideren relevante. En esas condiciones, lo étnico quedaría reducido, en el mejor de los casos, a una manifestación "subcultural". Y si se piensa que esta deducción es incorrecta citemos a otro defensor de las ideologías "clasistas":

Pensamos que lo étnico—escribe L.F. Bate—como especificidad de la existencia de algunos grupos sociales, tiene que ver con particularidades históricas en la reproducción del ser social y en la conformación de su cultura actual, como una subcultura en el seno de las naciones³²

En un próximo capítulo será demostrado cómo en su teoría y en su práctica, la lógica clasista es una variante de las ideologías integracionistas³³. Por el momento aquí se afirma que tanto la "forma clase" como la "forma etnia" pueden asumir en la realidad distintas "posiciones de sujeto"—para explicar la fórmula de La-

clau-Mouffe³⁴ las que, por ser sólo posiciones, no son esenciales a ninguna supuesta estructura determinante. En otras palabras, lo étnico únicamente se establece sobre la realidad en la medida en que radicaliza sus propias posibilidades³⁵.

La lógica clasista es funcionalista y evolucionista a la vez. Funcionalista, porque asigna a la etnia un rol formal en el marco de una realidad determinante llamada "sociedad de clases". Evolucionista, porque con la desaparición de la "raíz última" de lo social, "la lucha de clases", lo étnico se disolvería rápidamente. Ahora, si los indios existentes y radicales aceptan el rol de "fenómenos" de la "esencia social", o de una "subcultura", es algo muy difícil de creer.

5. La miseria del evolucionismo etnológico

Como hemos visto, la etnología se encuentra en una radical fase en su formulación. Nacida al amparo del colonialismo europeo, debe hoy trabajar sobre la base de objetos que ella misma no ha formulado y con conceptos ambiguos y provisarios que se reconstruyen sin reconocer final. Ahora bien, si el concepto de etnia, objeto de la etnología, debe ser permanentemente reformulado, lo mismo deberá ocurrir entonces con la etnología. Y en cierta medida, la historia de la etnología no es sino la historia de sus propias reformulaciones.

Como ya ha sido enunciado, la etnología surgió portando los signos de su ambiente colonialista. Pero, que después haya atravesado por otras fases, no significa que en la actualidad se encuentre libre de sus signos originarios. Ellos, bajo otras formas, continúan existiendo.

También debe ser considerado que la etnología, en tanto ciencia, no sólo surgió como ideología colonialista. En cierto modo la etnología emergió en el marco de un discurso que poseía un doble carácter. Por un lado, alienante; pero por otro, liberador. No olvidemos que en la visión originaria de los tiempos modernos, el mundo era concebido como historia y como evolución a la vez. Sin embargo, no como historia y evolución arbitrarias, sino que atendiendo al enunciado de leyes generales que - se pensaba -

conducirían necesariamente al progreso en oposición al pasado medieval en cuyos discursos teóricos la idea del progreso, no siendo tal vez extraña, no era la dominante. Los "otros", vale decir todos aquellos seres humanos que a partir de la invención del progreso fueron tratados de incorporar a la lógica de la historia universal, o fueron reducidos a "factores secundarios" (pueblos incivilizados, por ejemplo) o fueron marginados en tanto especies sub-humanas.

Con el advenimiento de los tiempos modernos y el consiguiente descubrimiento de "lo científico", tuvo lugar un entrecruce de tendencias de acuerdo al cual la historia fue naturalizada y la naturaleza historificada. El ser humano adquiría un rango de acuerdo al lugar que ocupaba en la supuesta determinación progresiva de la historia. Y, de aquella historia, surgiría "la prehistoria", ya sea la del pasado no histórico, ya sea la del presente todavía no articulado con "lo histórico". No por casualidad Hegel habita "los pueblos sin historia".

Ahora bien, aquello que quedaba fuera de la historia era la naturaleza pura (o la pura naturaleza) y, por consiguiente, los "pueblos sin historia" serían identificados como "pueblos naturales", término que todavía utilizan algunos etnólogos. Con la invención de esa historia que se determinaba por el "progreso", emergía la "no-historia", trayendo consigo la belleza subyugante de lo exótico y/o del salvaje y/o la残酷 despiadada de la barbarie y/o del incivilizado. Colonizar se convertiría así en un acto "civilizatorio": hacer entrar en la historia a aquellos pueblos que vivían "fuera" de sus puertas. No es por azar que uno de los intereses fundamentales de los primeros antropólogos haya sido encontrar los eslabones perdidos del "hombre pre-histórico". Pero no porque les interesaría ese ser prehistórico en sí, sino como un medio para entender las supuestas leyes del progreso. El darwinismo, desde ese punto de vista, sería la grandiosa culminación discursiva de un estilo de pensamiento que se ordenaba a sí mismo frente a la noción de "lo histórico"³⁶. No sin razón apunta Poirier que ya Lamark contenía a Darwin en todos sus aspectos³⁷.

No obstante, el evolucionismo de los tiempos modernos no contenía la idea racista, aunque sí la idea racista ya contenía al

evolucionismo. El evolucionismo racista aparecería como una de las muchas variaciones del evolucionismo originario (biológico e histórico). Que se hubiese impuesto ideológicamente en un determinado momento, tiene que ver con la vinculación de ese evolucionismo con procesos discursivos que tenían lugar como consecuencia de las guerras intereuropeas y del desarrollo del expansionismo y del colonialismo. Pues bien, en ese ámbito nacería la etnología. Su objeto originario serían las "razas" no-históricas. La etnología no era más que una "raciología".

No obstante, sería una exageración afirmar que las aberraciones racistas de un Gobineau y de un Vacher de Lapouge descalifican de por sí la línea evolucionista seguida por diversas corrientes etnológicas. Hay que tener en cuenta que paralelamente el evolucionismo racista comenzaba a ser construido un evolucionismo histórico no racista que culminaría brillantemente en Morgan y, en cierta medida, en Marx. Por cierto, la lógica de la razón histórica no era menos despiadada que la de la razón biológica; pero no nos olvidemos: irrumpía como rebelión y protesta frente a remanentes del oscurantismo medieval. El doble carácter (emancipador y alienante) del evolucionismo etnológico se ha extendido más allá del período evolucionista y continúa actuando en la etnología contemporánea, con la enorme fuerza que poseen los estilos de pensamiento rezagados.

Para ser más precisos: *aquí se entiende por evolucionismo etnológico aquella producción etnológica que tiene lugar en aquellos períodos de auge de la modernidad regidos por la ideología del progreso y del desarrollo, derivada fundamentalmente de la biología*. El evolucionismo etnológico no conforma, sin embargo, un sistema cerrado. Como ya vimos, existen diferencias radicales entre los etnólogos que directamente se sirven del evolucionismo biológico y aquellos que sólo adhieren al sentido de evolución en la historia. De la misma manera hay que consignar diferencias entre autores que adhieren a un evolucionismo lineal y otros que persiguen la idea de un evolucionismo polilineal. Por último, en este sumario recuento hay que considerar variantes como el *difusiomismo*, que otorgan principal atención a las relaciones de filiación y cuyas posiciones extremas afirman que todas las civilizaciones provenían de un tronco

común, descartándose así la posibilidad de los paralelismos culturales³⁸.

El evolucionismo en la etnología ha sobrevivido al período evolucionista. La etnología marxista sigue siendo a nuestro juicio una versión diferenciada del evolucionismo cultural en tanto, si quieren seguir siendo marxistas, no puede renunciar a una de sus señas de identidad: la concepción progresiva de la historia. En cierto modo, podría decirse que la presencia del evolucionismo es la más fuerte de todas en la etnología moderna. Una de las causas de ese hecho reside en la gravitación que tuvo esa verdadera revolución etnológica surgida a partir de la obra de Lewis H. Morgan (1818-1881).

La importancia de Morgan, y especialmente de su libro clásico *Ancient Society*³⁹, reside en haber perfeccionado las teorías del parentezco elaboradas por sus antecesores J. Bachhofen y Mc Lennan y haberlas insertado en un muy coherente sistema de sucesión histórica, inspirado en la doctrina darwinista.

Como en nadie, se encontraban concentradas en Morgan toda la grandeza y toda la miseria del evolucionismo. Su grandeza reside en haber captado que las múltiples líneas de parentezco que se presentaban dentro de las llamadas "sociedades primitivas" no son relaciones anárquicas, sino que se establecen siguiendo las pautas de un orden y de una sucesión lógica. Su miseria reside en haber creído que esas pautas se encontraban determinadas por reglas generales externas a ellas. Como señala L. Krader, la obra de Morgan es también una teoría del progreso material⁴⁰. En alguna medida ella es una transcripción de las ideologías dominantes durante el siglo XIX. Incluso, el rol casi determinante que Morgan asigna a las relaciones de propiedad en la evolución de los "pueblos primitivos", puede ser considerado una proyección del excesivo culto a la propiedad (y su consiguiente negatividad anarquista y socialista) que regía durante su época. De la misma manera, las micro-partículas etnológicas con las cuales él trabaja, como el *gens*, obligan a pensar que él traspasa concepciones que primaban en la biología celular y en la física molecular de su tiempo, al campo de la antropología. Por ejemplo, la sucesión histórica: salvajismo-barbarie

civilización, tiene indudables puntos de contacto con la genealogía moderna. En la actualidad, hasta etnólogos evolucionistas tendrán muchas dudas para aceptar la existencia de una micro-partícula etnológica única como punto de partida del llamado proceso civilizatorio.

Sin embargo, Morgan fue lo suficientemente genial como para presentir lógicas del desarrollo humano que contradecían su propia concepción evolucionista. Por una parte - como bien ha destacado Godelier-, captó que las relaciones de parentezco no solamente estaban determinadas por relaciones de producción y propiedad, sino que además ellas mismas eran relaciones de producción y de propiedad o, dicho en el vocabulario marxista de Godelier: que no eran superestructuras sino base⁴¹. (En nuestra percepción eran base y superestructura al mismo tiempo, con lo que la propia noción de base y de superestructura carecería de sentido). Por otra parte, como insinúa J. Porier:



Todavía hoy la etnología del parentezco utiliza un axioma que Morgan formuló expresamente: el término sobrevive a la forma⁴² (y eso quiere decir que) cuando ha desaparecido ya una relación de parentezco, la nomenclatura, como verdadero fósil social, subsiste y constituye un testimonio de la antigua realidad; el significante sobrevive al significado⁴³.

Y esa disociación entre significante y significado captada por Morgan, es precisamente una de las premisas de la lógica no evolucionista.

6. Del evolucionismo etnológico al evolucionismo histórico

La obra de Morgan es también conocida por las relaciones que existen entre ella y la teoría marxista de la historia. Hasta hace poco tiempo se pensaba que tal obra había ejercido una influencia directa sólo en Engels, especialmente en su obra *Los orígenes de la familia, de la propiedad y del estado*. Hoy, a partir del descubrimiento de los *Apuntes etnológicos* de Marx⁴⁴, se sabe que el gran filósofo no

sólo vió en las teorías etnológicas de su tiempo algo más que la simple confirmación de sus propias teorías, sino que además influyó notablemente en la construcción de la teoría marxista de la historia, y que la influencia de Morgan- en Marx fue por lo menos tan fuerte como en Engels. A partir de la muy intensiva ocupación de Marx con la etnología de su tiempo se sabe también que la fuerte tonalidad antropológica existente en sus *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie* de 1859, no es producto de la casualidad. Con toda propiedad esa obra puede ser considerada como un tratado antropológico.

No deja de ser sugestivo que todos los trabajos etnológicos que Marx comenta en sus *Apuntes* correspondieran a autores evolucionistas. Aparte de Morgan, Marx hace una intensiva recepción de los trabajos de Sir Budd Phear, Sir Henry Summer Maine y Sir John Lubbock (Lord Avebury). "Como no todos los etnólogos de su tiempo eran evolucionistas"—anota S. Krader en un excelente prólogo a los *Apuntes*— "es muy significativa la decisión de Marx acerca de quién él debía leer y trabajar"⁴⁵. En efecto, aunque es muy conocida la influencia de Darwin tanto en Morgan como en Marx, no ha sido subrayado con suficiencia el fuerte componente evolucionista que existe dentro de la teoría marxista de la historia. La creencia de que la humanidad avanza desde estados inferiores o primitivos hasta estadios más altos de la civilización, cuyo punto culminante será la sociedad comunista, es esencialmente evolucionista. Dicho en términos muy escuetos: *una teoría de la revolución no podía prescindir de una teoría de la evolución*. Para entender los momentos de discontinuidad histórica, Marx precisaba entender los de continuidad, y viceversa.

Donde quizás más se observa la influencia de las teorías evolucionistas en Marx es en sus siempre interrumpidos trabajos en torno a las formaciones históricas pre y no-capitalistas, particularmente en las referentes a aquellas múltiples y complejas relaciones sociales que él caracterizó como "modo de producción asiático". Autores que han seguido la trayectoria de Marx en relación a ese tema, han advertido que en un comienzo el "modo de producción asiático" fue considerado por él como una suerte de anomalía respecto a la genealogía histórica construida a partir

de la observación de la historia europea (sociedad comunista primitiva-sociedad antigua-sociedad medieval-sociedad capitalista sociedad comunista). Pero, a medida que Marx iba profundizando sus conocimientos en torno a la historia de los países asiáticos, su concepción evolucionista lineal fue quebrándose hasta que terminó por adherir a una suerte de concepción multi-lineal de la historia⁴⁶. A partir de ese "quiebre", Marx dejaba abiertas todas las posibilidades para establecer las más diversas combinaciones en el desarrollo de los procesos históricos. Entendido en ese nuevo marco, el "modo de producción asiático" deja de ser una anomalía y se transforma en una variante, entre otras, del desarrollo histórico de la humanidad. No obstante, si bien Marx hizo abandono de su simplista concepción en torno a la evolución de las "especies históricas", nunca abandonó su concepción evolucionista respecto a la dirección finalista de la historia de acuerdo con la cual, a través de las más complejas combinaciones, la historia avanzaba progresivamente en dirección al comunismo. En otras palabras: es posible afirmar que Marx rompió con una concepción lineal de la historia, pero nunca rompió con el evolucionismo histórico en general. Por esas razones la "sociedad capitalista" siempre fue considerada por él como una "formación histórica progresiva", lo que se deja ver en sus estudios acerca de las revoluciones burguesas y nacionales en Europa⁴⁷ y en sus escritos periodísticos acerca de la India y China⁴⁸, en donde no vaciló incluso en justificar actos de vandálico colonialismo como medios necesarios para el progresivo avance de la historia.

EXCURSO: El mito del pecado original y el evolucionismo histórico

De todas las obras de los clásicos del marxismo ninguna acusa de una manera era directa la influencia ejercida por Morgan como *El origen de la familia, la propiedad y el estado* de F. Engels. Esta es, no por azar, una de las obras marxistas más divulgadas. Investigadores alemanes han demostrado que *El origen* fue en su tiempo aún más popular que el *Manifiesto Comunista* de Marx.

Quizás una explicación a este hecho reside en el estilo fácil empleado por Engels quien, vulgarizando un tanto a Morgan, entregó a la

publicidad un texto que sin abandonar el lenguaje científico podía ser entendido por todo el mundo. Otra explicación puede ser que en ese libro se encuentra concentrada toda la ideología de la modernidad, en el sentido que los tiempos modernos aparecen idealizadamente como el escalón más alto alcanzado por la historia. Una tercera explicación es que en ese libro el emergente movimiento socialista europeo encontraba la confirmación de la creencia mística relativa a que, pese a los sinsabores y derrotas que experimentaba, "la historia" estaba de su parte, algo que todavía refuerza las convicciones de muchos ideólogos marxistas. La idea de que siempre "la historia está de nuestra parte", es uno de los componentes más religiosos de la historia del movimiento socialista europeo y mundial. Ahora bien, ya que hablamos de religión, nos atrevemos a formular una cuarta hipótesis relativa a la popularidad alcanzada por *El origen...* de Engels, y es la siguiente: en esa obra, debajo de su cobertura científico-evolucionista, se encuentra subsumida la cosmogonía cristiana que forma parte de la pre-historia agraria y artesanal del movimiento obrero alemán y europeo. Eso quiere decir que el *El origen...* de Engels también puede ser considerado como un texto teológico presentado en la forma de texto científico. En efecto, la tesis central del libro es que la propiedad privada sobre los medios de producción puso término a la sociedad comunista primitiva, dando origen a la "sociedad civil" y al Estado, instituciones que en la sociedad capitalista, al ser asumidas y luego destruidas por "el proletariado", darán origen al comunismo moderno. Así, el comunismo moderno no es sino el retorno al comunismo primitivo, bajo nuevas formas. El comunismo primitivo era el paraíso virginal e inocente, la propiedad privada: la serpiente y el pecado. La sociedad de clases: el castigo divino. La sociedad capitalista: la expiación final. El proletariado: el Mesías que conducirá al Pueblo (o a la Clase) Elegido a la Tierra Prometida.

A través de la lectura de *El origen...* los obreros del siglo diecinueve se encontraban en su subconsciente con su pasado religioso. El futuro les abriría las puertas del pasado, del retorno al punto de partida; a aquel mundo que ilusoriamente existía más allá del humo caliente de las fábricas y de los galpones asfixiantes en los cuales vivían. No deja de ser sintomático que todos los pasajes que indirectamente aluden a un posible "retorno" son los más subrayados en los *Apuntes etnológicos* de Marx. La idea de que el pasado se contiene en el presente (o como él mismo decía: "no es la anatomía del mono la que explica la anatomía del hombre, sino la del hombre a la del mono"), será un tema siempre recurrente en la obra de Marx. O dicho así: en la formación histórica más

alta se contiene la inferior de modo que la Historia no es sino el reencuentro con los orígenes... en el futuro.

Si la hipótesis expuesta no es absolutamente falsa, se comprobaría una vez más una de las tesis favoritas de L. Fleck⁴⁹, para quien el llamado pensamiento científico se alimenta de los estilos de pensamiento prevalecientes que a su vez condensan los prejuicios y las creencias del pasado, que por supuesto no tienen nada de científicos⁵⁰. La científicidad no es más, muchas veces, que la reformulación de antiguas supersticiones, dogmas y creencias. Y así como ideas religiosas se reencarnaban en dos de los más dilectos representantes del evolucionismo histórico, Marx y Engels, la idea evolucionista se reencarnará más tarde - como trataremos de comprobar - en autores que han hecho del antievolucionismo una doctrina.

7. La reacción anti-evolucionista

Las reacciones en contra del evolucionismo etnológico han tomado muchas veces la forma de un escepticismo pragmático, si es que se puede llamar así a esa corriente que se caracteriza por no tomar en serio ninguna corriente filosófica moderna encabezada por Franz Boas (1858-1942).

Sería sin embargo un error presentar a Boas solamente como un anti-evolucionista. Boas reaccionó, fundamentalmente, contra todo intento por convertir a la etnología en una simple ideología de legitimación de posiciones filosóficas o religiosas. A pesar de ser uno de los etnólogos norteamericanos más respetados, es muy difícil encasillarlo ideológicamente⁵¹. No era, por cierto, un enemigo de toda filosofía, pero sí de toda filosofía con pretensiones de universalidad y, sobre todo, de aquellas que ven el destino de la humanidad como el resultado del cumplimiento de leyes inexorables en función de un supuesto progreso. "El progreso sólo puede ser definido en razón de un ideal especial que tenemos en la mente"⁵², es una de las afirmaciones centrales de Boas. En cierto modo, Boas es un precursor de las actuales teorías constructivistas de acuerdo a las cuales no son las leyes de la historia las que determinan los procesos históricos, sino que más bien son estos últimos los que en el curso de su propio desarrollo determinan sus propias leyes. En ese sentido, Boas

reaccionaba con especial virulencia frente a las influencias del darwinismo en las obras de Tylor, Bachofen, Morgan y Spencer⁵³. Incluso, fue tan lejos en su reacción contra el determinismo historicista, que llegó a afirmar que el desarrollo tecnológico de la humanidad no dependía de acciones planificadas sino que se debía a "descubrimientos accidentales"⁵⁴, introduciendo así la noción de casualidad en la construcción del devenir⁵⁵.

Ya en uno de sus primeros trabajos, Boas desarrolló una de sus tesis más célebres, a saber que no existen civilizaciones superiores, sino civilizaciones distintas. En ese sentido, una de las principales fuentes de conocimiento deriva de la comparación. Por ejemplo, en *The Mind of Primitive Man* escribía que "las civilizaciones del Antiguo Perú y de América Central pueden ser comparadas con las del Antiguo Mundo"⁵⁶. Pero, cómo de fuerte era el peso de la tradición evolucionista lo demostraba el mismo Boas cuando el antropólogo era traicionado por sus propias palabras. "¿Cuál es entonces la diferencia de las civilizaciones del antiguo mundo respecto a las del nuevo?" —se preguntaba—. Y su respuesta era: "Es esencialmente una diferencia de tiempo. Las unas alcanzaron un cierto estadio, tres o cuatro mil años antes que las otras"⁵⁷. Y, precisamente, la idea de que en el proceso histórico hay estadios necesarios que alcanzar en el tiempo, es uno de los pilares del evolucionismo, tanto del histórico como del etnológico.

Ahora bien, la escuela etnológica que realmente puede ser considerada como la rebelión más radical en contra del evolucionismo es el funcionalismo, especialmente aquel representado por Bronislaw Manilowski⁵⁸. La principal tesis de Manilowski es muy simple: cada parte que corresponda a un conjunto social o cultural, tiene dentro de ese conjunto una "función vital" que cumplir. Nada existe porque sí, sino que en correspondencia con otras formas de existencia. En tal sentido, Manilowski define la noción de cultura como un "simple aparato instrumental"⁵⁹, o también como: "un sistema de objetos, acciones y actuaciones en el cual cada parte existe como medio de un objetivo"⁶⁰. Así como Boas es un precursor de las teorías constructivistas, Manilowski puede ser considerado un precursor de las teorías sistémicas. La tarea del

etnólogo, según ese modelo, se limita a averiguar la función de una parte en el todo en cuestión, lo que lo obligaría, de acuerdo con Manilowski, a compenetrarse tanto en la unidad de análisis, que debe llegar hasta la mimetización. La teoría de Manilowski ha sido muy criticada, sobre todo porque en su afán de negar al historicismo termina negando la propia historia. Los factores reales serían reducidos de esta forma a funciones, despojadas del pasado y del porvenir. Frente a esas críticas, el mismo Manilowski se apresuró a declarar que él no estaba en contra de la "reconstrucción del pasado"⁶¹ en las investigaciones etnológicas. Al respecto, se puede decir que la producción investigativa de Manilowski es muy superior a su teoría; a veces se tiene incluso la impresión de que no tiene mucho que ver lo uno con lo otro. No deja, en consecuencia de tener mucha razón Lévy-Strauss cuando criticando la teoría de Manilowski, afirmaba "Decir que una sociedad funciona es una banalidad; pero decir que todo funciona en una sociedad, es un absurdo"⁶². Sin embargo, el propio Lévy-Strauss era un deudor de Manilowski, pues consideraba al funcionalismo como una forma primaria de su propia teoría: el estructuralismo⁶³.



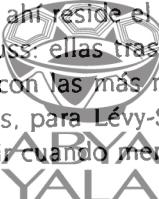
8. La magia de las estructuras

ABYA
YALA

Claude Lévy-Strauss alcanzó gran notoriedad, no sólo entre los etnólogos, ya que parecía ser la figura intelectual que estaba en condiciones de poner fin a las polémicas entre evolucionistas y funcionalistas, pues proponía una teoría que en apariencias integraba lo mejor de cada corriente: el estructuralismo⁶⁴. Además, la obra de Lévy-Strauss se articulaba con una suerte de "espíritu de la época" que prevalecía en Europa durante los años cincuenta y sesenta. En el campo de la filosofía, Michel Foucault luchaba por imponer la idea de un discurso de articulaciones indeterminadas. En los círculos marxistas, Louis Althusser trataba de sacar al marxismo de los pantanos del evolucionismo, recurriendo igualmente a la noción de "estructura". Ernst Bloch a su vez, en Alemania, reinterpretaba algunas tesis marxistas y postulaba la teoría de la no correspondencia entre base y superestructura. En

ese nuevo ambiente poblado de estructuras desprovistas de historicidad y funcionalidad, irrumpió Lévy-Strauss con su etnología estructural.

Sin negar el significado de la historia, Lévy-Strauss declaraba la guerra al historicismo en tanto forma derivada del evolucionismo biológico. El calificaba incluso al evolucionismo histórico como pseudo evolucionismo⁶⁵. Con no menos énfasis se manifestaba contra los llamados sistemas funcionales. Para él, las estructuras constituían procesos auto-referentes que, "en sí mismos, estén llenos de contradicciones y no correspondencias"⁶⁶. En ese sentido, los problemas de definición y determinación de las estructuras no se derivan del saber etnológico, sino que de las teorías del conocimiento⁶⁷. En este punto, Lévy Strauss está de acuerdo totalmente con posiciones como las de E. Leach, quien declaraba: "Las estructuras que el etnólogo describe son modelos que existen solo como construcción lógica en su propia mente"⁶⁸. Precisamente ahí reside el punto de mayor atracción de las teorías de Lévy-Strauss: ellas traspasan lejos los límites de la etnología y se vinculan con las más modernas teorías del conocimiento. Por esas razones, para Lévy-Strauss, una estructura, para ser tal, tenía que cumplir, cuando menos cuatro condiciones:

- 
- 1) Tomar la forma de un sistema de correspondencias.
 - 2) Que cada modelo de correspondencia corresponda a una misma familia o grupo.
 - 3) Que cada cambio en algún elemento de correspondencia infiera en la totalidad del sistema, y
 - 4) Que todos los aspectos constatados sean relacionables entre sí⁶⁹.

Que Lévy-Strauss rompió definitivamente con las teorías funcionalistas, parece ser indiscutible. El hecho de hacer depender las estructuras de la clarividencia de la mente termina con la relación dicotómica objeto-sujeto. Su preferencia por acentuar la lógica de las diferencias y no las de las similitudes, cuando se trata de realizar análisis comparativos, es otra discrepancia respecto al

funcionalismo⁷⁰. Pero que Lévy-Strauss hubiese logrado romper definitivamente con el evolucionismo, es algo más discutible. Y, curiosamente, su recaída en el evolucionismo histórico se deja ver en donde Lévy-Strauss creyó encontrar las herramientas que lo llevarían definitivamente a romper con todo tipo de evolucionismo: en la lingüística.

Si no uno de los primeros (Boas ya había llamado la atención acerca del enorme significado informativo que puede entregar la lingüística a la etnología), Lévy-Strauss ha sido uno de los etnólogos que más se ha sentido fascinado por las ciencias del lenguaje, sobre todo cuando tomó conciencia del valor informativo de la fonología para las observaciones etnológicas. Escribió por ejemplo: "La fonología puede jugar en las ciencias sociales el mismo rol renovador que la física nuclear en las ciencias exactas"⁷¹. En buenas cuentas, para Lévy-Strauss, las palabras y fonemas eran verdaderos genes portadores de informaciones etnológicas. Y no le faltaba razón. Hoy está fuera de duda el gran valor de los estudios lingüísticos en todas las ciencias. Por ejemplo a la psicología le ha sido revelado el significado inconsciente, individual y colectivo, que se encierra en las palabras y en las partículas, en las inflexiones, en los tonos y en los sonidos. De igual manera, ya existe casi un acuerdo unánime para aceptar que las estructuras de encadenamientos gramaticales son verdaderos mensajes cifrados de lo social.

Pese a todo, vemos que debido a la fascinación que experimentó Lévy-Strauss frente a la lingüística, laboró tesis que contradecían la esencia de sus propias teorías. Por una parte, creyó que la lingüística podía llevar al descubrimiento de un lenguaje universal, una suerte de magma lingüístico que articulaban a todos los lenguajes⁷². Ya en sí, el término universalidad es contrario a la lógica de las diferencias que Lévy-Strauss pretendía defender. Por otra parte, llegó a soñar que, en combinación con las ciencias del lenguaje, la etnología alcanzaría una exactitud total, con lo cual se disolvería la interesante relación establecida por él mismo entre estructura y mente humana⁷³. De este modo, Lévy-Strauss hacía suya una de las tesis centrales del evolucionismo histórico, a saber, que el mundo se ordena de acuerdo a leyes independientes

a la subjetividad humana. Además, la pretensión de otorgar por medio de la lingüística una actitud matemática a la etnología⁷⁴, revela que compartida aquel complejo de inferioridad que afecta a tantos científicos sociales frente a las ciencias matemáticas por no poseer los criterios de exactitud que se adjudican a estas últimas, olvidando que el valor de las ciencias sociales reside precisamente en la ambigüedad y sobre todo en la apertura de los conceptos con que operan. Por último, al aceptar los encadenamientos del lenguaje como criterio absoluto de verdad, Lévy-Strauss caerá, inevitablemente, en la trampa de diferenciar sistemas simples y complejos, con lo cual ya tenemos reestructurado otro de los criterios centrales del evolucionismo, desplazado del campo de la biología y de la historia hacia la lógica interna de los lenguajes. Y como veremos más adelante, entre hablar de lo simple y de lo complejo, a hablar de lo superior y de lo inferior, hay apenas un paso.

9. La etnología como arte poético

De una manera menos sistemática pero quizás más radical que Lévy-Strauss, el acortamiento de las distancias entre sujeto y objeto, o como hoy se dice entre el "otro" y el "propio", fue llevado a cabo por Michel Leiris⁷⁵.

Michel Leiris es el típico intelectual radicalizado en el ambiente europeo de los años cincuenta y sesenta. Su perspectiva de análisis no es independiente a su militante, anticolonialismo. En la etnología de su tiempo descubre Leiris que ella no ha roto con sus orígenes coloniales, lo que se nota en la separación infranqueable que establece entre el objeto observado y el sujeto observador⁷⁶. Leiris llegó a hablar de "la explotación etnológica del Tercer Mundo"⁷⁷. Pero, ¿cómo construir una etnología liberada de su herencia colonial? La respuesta de Leiris es: rompiendo las tensiones entre el observado y el observador. A fin de realizar ese objetivo, Leiris se sirvió de instrumentos que no son muy distintos a los empleados por Lévy-Strauss: la lingüística, la sociología y el psicoanálisis. No obstante, Leiris agregará un nuevo "elemento" que descompone en parte el formato cientificizante de la etnología existente: la poesía.

Según Leiris, la sociedad moderna carece de los medios para aprehender lo exótico, entendido como lo no-moderno e incluso como lo no-capitalista o, lo que es igual: carece de la sensibilidad necesaria para captar el sentido exacto de los mitos, del simbolismo, del ritual y de la magia que, según él, son las formas predominantes de comunicación entre los pueblos no coloniales. Solamente apropiándonos de una sensibilidad no racionalista podemos tener real acceso "al otro", aunque poniendo siempre como condición la ruptura con la cultura propia, dejando así, en parte, de ser "el mismo". Siguiendo las enseñanzas de Mauss, Leiris creyó encontrar en el lenguaje - pero no a la manera casi matemática de Lévi-Strauss, sino por medio de un acercamiento poético e intuitivo - un criterio indispensable para la comprensión de "la otra cultura".

A fin de cumplir los objetivos señalados, Leiris propuso revertir el sentido de la etnología, esto es: hacer de la propia cultura colonialista, y no sólo de la colonizada, un objeto de observación. Y convertir al "propio" en un "otro", a fin de entender al "otro" como un "propio"⁷⁸.

Para Leiris, por tanto, no existen las culturas intactas; únicamente existen las culturas cambiantes, como la propia. De ahí deduce que la etnología no puede ser sólo una práctica científica sino que, principalmente, una práctica de comunicación cultural⁷⁹. La etnología no es ciencia pura (o pura ciencia). La formación del etnólogo, en esa perspectiva, debe comenzar por el estudio etnológico de la propia cultura, de lo contrario no habrá comunicación posible con los demás⁸⁰.

Lamentablemente, en Leiris no se encuentra una sistematización más avanzada de sus más que sugerentes teorías. Los conceptos con los que él trabaja, como por ejemplo "lo exótico", "lo santo", o están mal explicados, o no están explicados en absoluto. De igual manera, al establecer una división tajante entre colonizador y colonizado, establece, sin proponérselo, una dicotomía central, susceptible de subordinar a todas las demás, corriendo así el peligro de retornar al cientismo más racionalista que él mismo rechazaba. No obstante, puede decirse que Leiris, por lo menos en la intención, logró separarse de una manera bastante

radical de las corrientes funcionalistas y evolucionistas, creando bases, a veces débiles, pero bases al fin, para la construcción de una anti-etnología muy parecida a la anti-psiquiatría fundada por Basaglia en Italia.

10. Las nuevas olas: etnoecología, etnodesarrollo

La etnología ha sido, y es, una ciencia en busca de su objeto y hoy parece que los objetos son más invisibles que nunca, hasta el punto que pareciera, leyendo a autores como Leiris, que tal ciencia se encuentra en el mismo borde de su autodisolución.

No deja de ser interesante constatar que esta posible autodisolución podría tener lugar justo en el periodo actual cuando, como nunca antes, los temas etnológicos parecieran tener más vigencia. Por ejemplo, por primera vez surgen planteamientos (y no sólo en América Latina) relativos a la necesidad de que los diferentes estados reconozcan jurídicamente la realidad multiétnica de sus respectivas naciones. Además, en diferentes países hacen su aparición los "movimientos étnicos", formándose instituciones e incluso partidos que hacen de lo étnico no solamente un tema, sino además un programa⁸¹. Las minorías étnicas, al entrar en movilización, descubren en muchos países (como la URSS, por ejemplo) que no son minorías, sino naciones o pueblos reprimidos. En EE.UU. y América Latina los movimientos indígenas traspasan las fronteras nacionales y crean verdaderas coordinaciones internacionales con demandas y programas altamente definidos. La etnicidad ha arrancado fuera de los cuadernos de apuntes de los etnólogos y comienza, ante la consternación de esos mismos etnólogos, a tomar forma política. Es inevitable entonces hacerse las siguientes preguntas: ¿es esa realidad práctica quizás la razón de la crisis teórica de la etnología? ¿Debe hoy la etnología dar respuesta a temas que antes nunca se había planteado pues existían al margen de su discursividad, en el área de las connotaciones políticas? ¿Ha ido el proceso de transformación real de los "actores etnológicos" mucho más rápido que el de las teorías de los observadores, de

modo que los nuevos significados requieren también de nuevos significantes?

O quizás la pregunta pertinente es otra: ¿no es la crisis de la etnología expresión de su rearticulación con nuevos temas, que en su conjunto generan la potencia de un nuevo estilo de pensamiento en cuyo interior aquello que fue consagrado como lo "inminente científico" debe ser radicalmente reformulado para seguir existiendo?

Lo concreto es que tal como ocurre con otros temas que ayer yacían olvidados en los laboratorios de los científicos (como la ecología por ejemplo), hoy también la etnología parece ser recursada hacia ámbitos que anteriormente le estaban cerrados.

Nuestra hipótesis es que tanto el auge como la crisis de la etnología sólo son posibles de entender en el marco de procesos histórico-políticos, cuyo rasgo más fundamental es el de oponerse a las manifestaciones más destructivas de la llamada modernidad en sus formas de civilización, progreso, desarrollo e, incluso, revolución.

En cierto sentido, a la etnología le está ocurriendo algo que ya le ocurrió a la ecología. Durante largos años ella despertaba sólo interés al interior de círculos muy especializados. Hoy, como consecuencia de complejos procesos de resistencia a algunas expresiones de la modernidad, del mismo modo que muchos sectores políticos descubrieron a la naturaleza y, por ende, a la ecología, han re-descubierto a los indios y, por ende, a la etnología. El tema del indio ha pasado a ser en muchos países latinoamericanos un símbolo de resistencia a las devastaciones industrialistas que en ellos tienen lugar. A riesgo de dibujar caricaturas, la hipótesis expuesta puede fundamentarse de la siguiente manera: en el proceso de desarrollo industrial las llamadas fuerzas productivas pasaron a mostrarse como fuerzas destructivas, y entraron en contradicción con culturas tradicionales y economías de sobrevivencia. Ello se expresa en la destrucción ecológica del planeta, particularmente en hechos tan visibles como la deforestación acelerada de algunas regiones. Al defender a los bosques, muchos defensores de la naturaleza descubrieron que ellos estaban habitados por seres humanos que no sólo vivían *bajo* sino que

también de los árboles. Esos seres humanos así redescubiertos fueron llamados (por segunda vez) indios.

Como los sectores ecologistas descubrieron que esos indios estaban dispuestos a luchar por la conservación de su medio, comenzaron a interesarse por ellos. Fue así que algunos etnólogos decidieron inventar una ciencia compuesta que, aparentemente, podría salvar a la etnología de la profunda crisis en que se encontraba: la *etnoecología*. El objetivo de esa nueva ciencia sería estudiar a las etnias en estricta relación con "el ecosistema"⁸². "Al fin hemos descubierto lo que es una etnia", pudieron haber pensado los etnoecólogos: "es un grupo humano que depende de un ecosistema". Así, para G. Friedman: "El nicho ecológico caracteriza el marco natural y funcional de una comunidad en cuanto etno-ecológica, en lo que dice relación con la ocupación y utilización de un espacio vital y sus recursos"⁸³.

Para ser precisos, aquí se está muy lejos de menoscabar el enorme interés que tiene estudiar los grupos humanos en relación con su ambiente. Igualmente, se está muy lejos de menoscabar el rol que juegan las comunidades indígenas en la preservación de los recursos naturales. En un trabajo anterior hacíamos mención al significado de los conocimientos ecológicos acumulados por sectores humanos que viven en una relación estrecha con la naturaleza⁸⁴. Por último, aquí se está muy lejos de menoscabar la importancia que tiene el redescubrimiento de lo ecológico en América Latina. Aunque sea por un sólo hecho, tales descubrimientos merecen ser saludados: a partir de ellos, los indios han encontrado nuevos aliados en movimientos sociales no-indios que hacen de lo etnológico y de lo ecológico temas que apuntan hacia una nueva radicalidad social.

Sin embargo, a partir de la utilización de los "ecosistemas" aparecen signos que pueden hacer retornar a la etnología a sus fases más reaccionarias, esta vez, en nombre de la defensa de los indios. No hay que olvidar que la ecología es una ciencia muy apta para hacer surgir teorías sistémicas o, lo que es parecido, teorías que hacen de supuestos sistemas un sujeto central. En ese sentido, si se incluye a "lo étnico" o a "lo indio" como elementos forma-

tivos de un "ecosistema" se vuelve a revivir el dogma funcionalista, pues el indio se convertiría así en "función" de un supuesto ecosistema. Más aún, el indio sería *naturalizado*. Y mediante la *naturalización del indio* sería recuperada la imagen del "salvaje", con la diferencia, no muy importante, que esa imagen tendría una recepción positiva. El indio existente y real desaparecería, asesinado por las "funciones" que le son asignadas dentro de un ecosistema, o por las idealizaciones que comporta el cuadro romántico y reaccionario de los "pueblos naturales"⁸⁵.

Que los intereses de la naturaleza son los de sus habitantes, sean indios o campesinos, está fuera de toda discusión. Que solo los intereses de la naturaleza son los intereses de los indios, es la absurda tentación que nos ofrece la etnoecología.

Quizás lo mismo puede afirmarse de otro término compuesto que en los últimos tiempos ha alcanzado mucho auge: *etnodesarrollo*. Con él se quiere significar que los modelos de desarrollo económico deben tomar en cuenta los intereses de los grupos étnicos⁸⁶. Sin embargo, un concepto como el de "etnodesarrollo" ofrece insalvables dificultades y arroja más preguntas que respuestas. Por ejemplo: si los etnólogos no han logrado definir el concepto de etnia, ¿cómo quieren elaboración modelos de desarrollo que se basen en las etnias? Otras preguntas: ¿no comporta el mismo concepto de desarrollo la exclusión de lo étnico? ¿Se ha inventado el concepto de etnodesarrollo para salvar a las etnias o a la idea de desarrollo? ¿Cuántas veces se nos ha querido convencer de que siempre es posible un desarrollo bajo nuevas formas? (en América Latina, cada diez años, aproximadamente). ¿No será el término desarrollo el problema? ¿No es casi una broma de mal gusto hablarles a los indios de desarrollo, sobre todo después de las experiencias que han tenido ellos en su nombre? Por último: ¿hay algo más evolucionista, más biologista, que el concepto de desarrollo?

EXCURSO: La superación de las polémicas teóricas mediante la investigación concreta: el caso de las culturas andinas

Muchos autores anteriormente comentados se caracterizan por desarrollar teorías extremadamente simples, y por haber realizado investigaciones muy diferenciadas y complejas. A veces se tiene la sospecha de que muchos etnólogos sólo han formulado teorías para cumplir un requisito en el marco de un paradigma teórico, pues de lo contrario no es científica.

Ahora bien, en los últimos años, un grupo de historiadores y antropólogos se ha dedicado a estudiar las implicaciones que resultan del análisis de las antiguas culturas latinoamericanas, especialmente las del Tahuantinsuyo. Su forma de proceder ha sido exactamente al revés de las formas que sustenta la etnología tradicional: han extraído sus conclusiones teóricas a partir de un minucioso estudio de sus "objetos", evitando forzar la realidad a fin de acomodarla a un supuesto paradigma científico. Eso no quiere decir que tales autores hayan carecido de método. Quiere decir únicamente que sus métodos no están fijados a la existencia de ningún sujeto ideológico determinante.

Mentor de esa línea es John Victor Murra⁸⁷ quien en trabajos como *La organización económica del estado Inca*⁸⁸ mostró lo superflua que son las discusiones entre evolucionistas y estructuralistas.

Uno de los descubrimientos de Murra es que las culturas del Tahuantinsuyo sólo son posibles de entender a partir de las que él llama *relaciones de reciprocidad*. La reciprocidad no es para Murra ninguna teoría, ningún método; es solamente un principio lógico que se deduce de múltiples combinaciones históricas que preceden y luego se extienden en la historia de los pueblos andinos, llegando a alcanzar importancia no como resultado del dictado de ninguna razón histórica, sin consecuencia de la auto-reproducción de la propia historia de esos pueblos. La reciprocidad no es para Murra ningún principio universal, pero sí es *lema de los principios regulativos del mundo incásico en sus diferentes etapas*. No puede ser aplicado como consecuencia de una determinada evolución objetiva. Tampoco puede ser entendido como una función o como una estructura. Es, antes que nada, el producto no elaborado de un proceso histórico de larga duración que ha generado su propia lógica, irreductible a la lógica de procesos históricos externos a él. Como ha señalado uno de los historiadores que se apoyan en Murra, Nathan Watchel, al referirse a la reciprocidad existente entre historia y etnología "se trata de diferentes

cortes de una misma realidad. El problema es relacionar todos esos lenguajes en un ir y venir entre el análisis y lo concreto"⁸⁹

Antes de que J.V. Murra iniciara sus estudios, de campo de investigación de los pueblos andinos se encontraba dominado por interpretaciones evolucionistas. El mismo Murra ha reconocido su deuda teórica en las investigaciones que en 1890 realizó Heinrich Cunow, evolucionista y seguidor de Morgan⁹⁰. Cunow fue uno de los primero en fijar su atención en la existencia del "ayllu" (la comunidad básica de los pueblos andinos). Pero el "ayllu" jugó, en su interpretación, un significado parecido al del "gens" en Morgan. Se necesitan varios años para saber que el "ayllu" no sólo era una relación de parentesco, sino una *relación social, económica y psicológica a la vez*.

También los análisis de Murra se enfrentaron con interpretaciones estructuralistas, que solamente fijaban su atención en aspectos formales del poder imperial de los líneas, los que eran entendidos como derivaciones analógicas de antiguos imperios europeos y asiáticos. De los estudios centrados en "el despotismo", quizás ningún libro alcanzó mayor popularidad que *El imperio socialista de los incas* de Louis Baudin. También los estudios marxistas centraron sus objetivos en las formas de poder imperial, aplicando por lo general, y también por analogías, categorías utilizadas por Marx en relación a sociedades asiáticas de tipo "hidráulico", como las definitivas después Witffogel⁹¹.

Aunque Murra no se desentendió de los aspectos políticos "del imperio", el objetivo de su análisis está puesto en las comunidades indígenas que lo preceden y luego lo constituyen. Así pudo descubrir por ejemplo que, económicamente, el Estado de los incas no sólo actuaba por coacción, sino que el mismo era también *un mercado*, pues absorbía la producción excedente y la transfería en su interior, fortaleciendo "a los linajes reales, al ejército y a quienes efectuaban prestaciones rotativas, a la vez que entregaba una buena parte de la misma en forma de dádivas y mercedes"⁹². Esas conclusiones desmontan la tesis del despotismo absoluto, según la cual "el estado inca controlaba toda la vida económica del país y lo hacía esencialmente con fines de bienestar"⁹³. Esa tesis, como es sabido, fue primero propagada por los propios españoles y tiene vigencia hasta nuestros días.

A Murra le interesaban antes que nada los procesos constitutivos de las formaciones económicas y sociales. Por ejemplo, él nunca aceptó la divulgada tesis relativa a que el ayllu era la célula originaria del Tahuantinsuyo. Más bien lo consideraba como punto de derivación de múltiples procesos de intercambio que generaban relaciones de recipro-

ciudad, posteriormente institucionalizadas consanguíneamente en el ayllu. En consecuencia, los análisis de Murra no partían de ninguna "estructura significante", sino de las diversas formas en que se constitúan las culturas agrarias en Mesoamérica. A partir de ahí llegó a conocer el significado que asumían las instituciones y no a la inversa, como habría procedido un estructuralista clásico. A la vez, a diferencia con el evolucionismo, postuló que las diversas formaciones históricas que tienen lugar en el Tahuantinsuyo, no reconocen ninguna lógica fuera de las que de ellas mismas se desprenden. Ahora bien, una de esas lógicas que resultan de los procesos vividos por los pueblos andinos es precisamente la de la reciprocidad. Como al parecer Murra era poco amigo de las definiciones, el concepto de reciprocidad ha sido definido por dos de sus discípulos, G. Alberti y E. Mayer⁹⁴


La reciprocidad es una relación social que vincula tanto a una persona con otras, con grupos sociales y con la comunidad, como a grupos con grupos, comunidades con comunidades, mediante el flujo de bienes y servicios entre las partes interrelacionadas.⁹⁵

Muy importantes son hoy los estudios de Murra para comprender las relaciones de reciprocidad establecidas por las comunidades indias respecto a la naturaleza⁹⁶. Debe ser dicho, no obstante, que, antes que Murra, el antropólogo boliviano Ramiro Condarco había llamado la atención sobre las "zonas simbióticas", donde se establecían relaciones inseparables entre lo social y lo ecológico. Para Condarco,

...la sucesión escaloforme de los diversos micro-climas que imperan en la región altoandina quedó reflejada en diferencias de poder, status y riqueza, en el orden social y de idiosincrasia o temperamento, en el terreno sicológico; pero no llegó a expresarse en desemejanzas de micro-adaptaciones operadas al término de constituir grupos de economía cerrada y autodependiente.⁹⁷

Como consecuencia puede decirse que la economía incásica no surgió de la explotación arbitraria de la naturaleza y de los seres humanos, sino que también puede ser considerada como un resultado histórico de la articulación de micro unidades ecológicas que, mediante procesos simbióticos, fueron produciendo articulaciones cada vez más complejas con lo social y con lo político⁹⁸

En un punto, sin embargo, hay desacuerdo entre los seguidores de Murra, y es el que tiene que ver con la continuidad histórica de las relaciones de reciprocidad después de la conquista. Para N. Watchel, por ejemplo, tales relaciones terminaron para siempre con la llegada de los españoles. Para J. Golte, en cambio, "con la destrucción de la organización jerárquica prehispánica, este tipo de organización se redujo considerablemente, pero no dejó de existir"⁹⁹ Estudios como el de Karen Spalding parecen confirmar esa última tesis, pues han demostrado que posteriormente a la intromisión española se generaron nuevas relaciones inter-étnicas, que si bien no representaban la pura continuidad con las precolombinas, no pueden entenderse sin referencia a ellas. Durante el período colonial, incluso, tuvieron lugar distintas formas de reconstitución étnica sobre la base del principio de reciprocidad aunque, por supuesto, bajo nuevas formas. Una de esas formas, como veremos más adelante, fueron los cacicazgos o curacas¹⁰⁰. En tal sentido, K. Spalding parece seguir más de cerca el principio de reconstitución cultural observado por Murra durante distintos períodos de ruptura¹⁰¹. La propia hacienda colonial constituyó un espacio de reconstitución étnica bajo formas muy diferentes a las originarias, pero correlativas a ellas¹⁰². J. Golte ha ido un tanto más lejos: él ve en los principios subsistentes de reciprocidad en las comunidades indias, y pese a todas las limitaciones derivadas de procesos sostenidos de colonización y explotación, formas alternativas de producción y de trabajo que podrían ser incluidas en función de "otro desarrollo". La *racionalidad* de la producción andina—como la llama Golte—continúa vigente en ciertas formas del control ecológico vertical de la naturaleza aplicada por algunas comunidades indígenas, en la revitalización del ayllu, e incluso en expresiones de conciencia comunitaria que han sido trasladadas desde las sierras hasta las ciudades por los indios emigrantes¹⁰³. Acerca de esa vigencia no está dicha, no obstante, la última palabra. Ella, por lo demás, únicamente será dicha por los actores reales, y por quienes quieran apoyarlos.

Los estudios nombrados nos dan sólo una idea de cómo es posible romper el cerco ideológico tendido por las ideologías evolucionistas y estructuralistas en la etnología. Sin embargo, tales aportes científicos, evidentemente alternativos, no han sido elevados todavía al nivel de la formulación política. Que ello ocurra será, sin duda, el resultado de una larga confrontación crítica con las presencias evolucionistas y estructuralistas. Esa confrontación se encuentra recién en sus comienzos. Quizás de ahí resultará una nueva invención del indio. Esperamos por lo menos que esa nueva invención se acerque al indio verdadero,

suponiendo que ese indio verdadero exista. De lo que sí se puede estar seguro es que las futuras invenciones de lo indio, o lo que es similar: las distintas formas que asumirá la presencia de lo indio o indianidad, dependen en gran parte de una revisión crítica de las invenciones del pasado. A esa revisión contribuiremos en el próximo capítulo, tratando de rastrear los orígenes determinativos de lo indio a partir del momento en que fue por primera vez "descubierto". O inventado. Al fin y al cabo parece ser casi lo mismo.



Notas

- 1 Wolfgang Lindig-Mark Münzel, "Die Indianer", Tomo II, *Mittel- und Sudamerika*, München, 1985.
- 2 Ibid., pág. 85.
- 3 Para Carlos Guzmán Bockler "el indio es pobre porque es indio, es decir, está en el sitio social que le corresponde". En: "Historia y liberación", en: UNESCO, Educación, etnias y culturas en América Latina, México, 1989, pág. 51.
- 4 P. Grieshaber, "Fluctuaciones en la definición del indio", en: *Historia Boliviana*, Cochabamba, No. 5, 1985, págs. 45-65.
- 5 Lo mismo ha confirmado. Münzel para el caso de Paraguay. Si se utilizaran los mismos criterios en Paraguay que en Bolivia, en el primer país habría un promedio de indios que sobrepasaría al noventa por ciento de la población. Sin embargo, los criterios utilizados en Paraguay calculan la cifra de indios en un tres por ciento. (M. Münzel "Dervorläufige Sieg der indianischen Funktionär über den indianischen Medizinmann in Lateinamerika", en *Peripherie* No. 20, julio 1985, Berlin, pág. 8).
- 6 M. Gamio, "Países subdesarrollados", en: *América Indígena XVIII*, México, 1957.
- 7 J. Comas, Razón de ser del pensamiento indigenista-, en: *América Indígena No. 2*, México, 1983, pág. 18.
- 8 R- L Pozas, *Los indios en las clases sociales en México*, México, 1971, pág. 16.
- 9 G. Bonfil Batalla "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial", en: *Anales de Antropología*, México, UNAM, XI, I 972, pág. 110.
- 10 Ibid., pág. 115.
- 11 *Idem.*

- 12 F. Fanon, "Los condenados de la tierra, México, 1963.
- 13 G. Bonfil Batalla, *op. cit.*, pág. 123.
- 14 *Ibid.*, pág. 122.
- 15 P. González Casanova, *Democracy in Mexico*, New York 4 1970.
Sociología de la explotación, México, 1975.
- 16 Por ejemplo, s. Varese, Die amazonischen Ethnien und die Zukunft der Region , en: *Entwicklungserspektiven*, 30, Kassel, 1987, págs. X-9.
- 17 study Of the Problem of Diskrimination against Indigenous populations
tomo v, en: UN DOC e/CN4, 1986-1987, pág. 29.
- 18 Andrés Medina,"Identidad étnica y conciencia nacional",en:México Indígena, No.23, año IV, Segunda época, julio-agosto 1988, pág. 5.
- 19 Cornelius Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre-Institution*, Frankfurt, 1990, pág.571.
- 20 K.L.R. Popper-Konrad Lorenz, *Die Zukunft ist offen*, München-Zürich, 1983, pág. 47.


ABYA
YALA

21 Sinembargo ya hay autores que optan por despedirse del concepto de etnia
Por ejemplo el sacerdote jesuita Antonio González Dorado habla de "parcialidades" (Antonio González Dorado, "Contextualización del problema de la supervivencia de las culturas indígenas en Paraguay", en: *Suplemento Antropológico, Asunción*, 1984, págs. 21-22).

22 Cit., por J. Sánchez Parga, "Etnia, Estado y la "forma" clase, en: Ecuador Debate, No. 12, T etnia y Estado, diciembre de 1986, pág. 34.

23 *Ibid.*, pág. 33.

24 F. Barth, *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, 1976,pág. 18.

25 G.Bonfil Batalla,Utopía y revolución.El pensamiento político contemporáneo, de los *indios en América Latina*, México, 1981, pág. 24.

- 26 S. Varese, *Proyectos étnicos y proyectos nacionales*, México, 1983, pág. 23.
- 27 Como opina M.A. Bartolomé, los conceptos de etnia y nación serían sólo "momentos" político -organizativos y no "tipos diferenciales" Afirmación nacional y negación estatal", en: *Suplemento Antropológico*, Asunción, 1987, pág. 91).
- 28 La misma opinión parece sustentar Robert Jaulin. Escribe: "Ahora bien, cualquier cultura al mismo tiempo que se deshace o se daña, también se inventa, se reinicia" (Entrevista a R .Jaulin: México/indígena, No.23, año IV, segunda época,julio-agosto 1988, pág. 25).
- 29 D.Perrot-R Preiswerk, *Eurocentrismo e historia*, México, 1979, pág. 41.
- 30 H. Díaz Polanco "Etnia, clase y cuestión nacional", en. *Cuadernos Políticos*, 30, México, 1981, pág. 60.
- 31 H. Díaz Polanco, *Etnia, nación y política*, México, 1987, pág. 22.
- 32 Luis F. Bate, *Cultura, clases y cuestión étnico nacional*, Mexico, 1984, pág. 75.
- 33 Ver capítulo IV, excuso.
- 34 E. Laclau y Ch. Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, Madrid,1987,págs. 178-193.
- 35 J. Sánchez Purga, *op. cit.*, pág. 55.
- 36 sobre el concepto"estilo de pensamiento", L. Fleck *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftliche Tatsache*, Frankfurt, 1980. Del mismo autor, *arfahrung und asache*, Frankfurt, 1983.
- 37 Jean Poirier, *Una historia de la etnología*, México, 1987, pág. 35.
- 38 Uno de los clásicos del difusionismo es Adolf Bastian, *Der Mensch in der Geschichte*, Berlin, 1959.
- 39 L. Morgan, *Ancien Society* , London, 1876.

- 40 Lkrade prólogo a K.Marx, *Die ethnologische Exzerpthefte*, Frankfurt, 1972,pág.37.
- 41 M. Godelier, *economía,fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, México, 1985,págs. 176-184.
- 42 J. Poirier, *op. cit.*, pág. 70.
- 43 *Idem.*
- 44 K. M. *op. cit.*
- 45 *Ibid.*, pág. 18.
- 46 Sobre el tema, M. Godelier, *Teoría marxista de las sociedades pre-capitalistas*, Barcelona, 1977.
- 47 MEW, Tomo 16, pág. 158.
- 48 MEW, tomo 9, págs. 127-220.
- 49 L. Fleck, *op. cit.*, 1980.
- 50 *Ibid.*, pág. 32.
- 51 Algunas de las obras importantes de Boas son *Culture and ethnology*, 1917; *Primitive society*, 1920; *The origin of the State*, 1927; *Are we Civilized?*, 1929.
- 52 F. Boas, *The Mind of Primitive Man*, New York, 1965, pág. 23.
- 53 *Ibid.*, pág. 163.
- 54 *Ibid.*, pág. 183.
- 55 En ese sentido, Boas puede ser caracterizado como un antihistoricista radical.
- 56 F. Boas, *op. cit.*, pág. 23.



- 57 *Idem.*
- 58 Obras clásicas de Manilowski son *Argonauts of the Western Pacific* (1922); *Crime and Custom in Savage Society* (1926); *Sex and Repression in Savage Society* (1927).
- 59 B. Manilowski, *Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur*, Frankfurt, 1978, pág.21.
- 60 *Idem.*
- 61 *Ibid.*, pág. 43.
- 62 Claude Lévy-Strauss, *Struktural Antropologie*, Frankfurt, 1967, pág. 351.
- 63 *Ibid.*, pág. 151.
- 64 Obras importantes de c. Lévy-Strauss son *Les structures élémentaires de la parenté*, 1949; *Race et Histoire*, 1952; *Tristes Tropiques*, 1955; *Antropologie structurale*, 1958; *La pensée sauvage*, 1962; *Le cru et le cuit*, 1964; *Du miel aux cendres*, 1966; *L'origine des tables*, 1968.
- 65 C. Lévy-Strauss, *Rasse und gesellschaft*, Frankfurt, 1972, pág. 21.
- 66 C. Lévy-Strauss, *Struktural Antropologie* Frankfurt, 1971, pág. 129.
- 67 En ese punto, Lévy-Strauss se encuentra en total acuerdo con las actuales teorías auto referenciales. En cierto modo es un precursor de ellas.
- 68 E. Leach, *Political Systems of Highland Burna*, Harvard, 1954, págs.4-5.
- 69 Lévy-Strauss, *op. cit.*, 1972, pág. 302.
- 70 *Ibid.*, pág. 17.
- 71 C. Lévy-Strauss, *op. cit.*, 1971, pág. 45.
- 72 C. Lévy-Strauss, *Der Blick aus der Ferne*, München, 1985, pág. 163.
- 73 C. Lévy-Strauss, *op. cit.*, 1971, pág.70.

- 74 *Ibid.*, págs. 70-71.
- 75 La obra de Levis es abrumadoramente numerosa. Nombremos algunas: *L'Afrique Fantôme*, Paris, 1968; *Race et civilisation*, Paris, 1960; *Grande Fuite de Neige*, Paris, 1964. *Cinq Etudes d'Ethnologie*, Paris, 1972.
- 76 M. Leires, *Die eigene und die fremde kultur*, Frankfurt, 1979, pág. 53.
- 77 *Idem.*
- 78 *Ibid.*, págs. 67-68.
- 79 *Ibid.*, pág. 58.
- 80 *Ib; d.*, págs. 68. 101.
- 81 Hay autores que no sin razón ven en los movimientos étnicos contemporáneos una protesta en contra de la racionalización y burocratización de la vida. Por ejemplo, Gero Lenhardt, "Ethnische Identität und gesellschaftliche Rationalisierung", en: *Prokla*, Berlin, septiembre 1990, pág. 133.
- 82 Según M. Müntzel; el término "etnoecología" comenzó a tener vigencia a partir de la publicación de la obra de Betty J. Meggers, *Somes Problems of Cultural Adaptation in Amazonia with Emphasis on the Pre European Period*, New York, 1973. (M. Müntzel, *Kulturökologie, Etnoökologie und Etnodesarrollo in Amazonasgebiet*, Gie Ben, 1987, pág. 1).
- 83 G. Friedman, *Machbare Utopien*, Frankfurt, 1977, pág. 52.
- 84 F Mires, *El discurso de la naturaleza*, San José, Santiago, 1990.
- 85 De acuerdo a este procedimiento—señala Lévy-Strauss—"todo lo que no corresponda a la forma en la cual se vive, es expulsado del campo de la cultura al de la naturaleza". C. Lévy-Strauss, *Rasse und Geschichte*, Frankfurt, 1972, pág. 17.
- 86 M. Müntzel, op.cit., 1987, pág. 13.
- 87 Interesantes aportes de J. V. Murra son, además de mudos artículos publicados en revistas especializadas, *La organización económica del*

Estado Inca, México, 1978, y *Formaciones económicas y políticas en el mundo andino*, Lima, 1975.

- 88 *Op. cit.*, 1978.
- 89 Natahn Watchel, *Los vencidos y los indios del Perú frente a la conquista española*, Madrid, 1976, pág. 26.
- 90 J.V. Murra, *op. cit.*, 1978, pág. 19.
- 91 August Karl Wittfogel *Die orientalische Despotie*, Berlin, 1962.
- 92 J.V. Murra, *op. cit.*, 1918, pág. 176.
- 93 *Idem.*
- 94 G. Alberti L Mayer, *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*, Lima, 1974.
- 95 *Ibid.*, pág. 39.
- 96 R. Condarcó- V . Murra, *La teoría de la complementariedad vertical ecosimbótica*, La Paz, 1981.

- 97 *Ibid.*, pág. 7.
- 98 Ese tema ha sido tratado exhaustivamente por Wilhelm Lauer, "Geoökologische Grundlage Andiner Agrarsysteme", en: Kohlepp-Schrader (eds.), *Ökologische Probleme in Lateinamerika*, Tübingen, 1986, pág. 60.
- 99 J. Golte, *La racionalidad de la organización andina*, Lima, 1980, pág. 61.
- 100 Ver capítulo III del presente trabajo.
- 101 K. Spalding, *De indio a campesino*, Lima 1974.
- 102 *Ibid.*, págs. 153-154. Similares observaciones son realizadas por G. Román Valarezo, "La cuestión andina sobre el Estado colonial", en: *Ecuador Debate*, *op. cit.*, pág. 93.

- 103 J. Golte, "Kultur und Nation in den Anden", en: *Peripherie*, No. 9, Berlin, verano de 1982, pág. 27.



Capítulo II

El descubrimiento del indio

Los indios son el producto de la imaginación de sus "descubridores". El más imaginativo de todos, Cristóbal Colón, había inventado a las Indias. Pero su imaginación no era tan fecunda como para haber inventado de antemano al indio. Este más bien fue un accidente en su empresa. Por lo tanto, esos seres humanos que encontró a su llegada no podían ser más que una prolongación de aquellas Indias: es decir... un indio.

"El ser humano más allá de los mares" fue transformado de una sola mirada en un indio y sus atributos fueron inventados de acuerdo al curso de la imaginación colombiana. Y si se conocen las cartas y el Diario del Almirante, es posible creer que esa imaginación no conocía límites. En algún modo eso se explica. Colón, como más que nadie en su época, es "el hombre del Renacimiento". En su mente se cruzan distintas coordenadas: la mística medieval, el honor caballerezco y, sobre todo, aquel nuevo ídolo que amenaza desplazar a todos los demás: el oro. Por si fuera poco, Colón es uno de los primeros en pertenecer a esa nueva especie humana llamada *el cosmopolita*. Español, genovés, portugués, tal vez judío y quizás todo a la vez. Antes de que el Universo fuese concebido como visión geográfica, Colón ya era universal. Incluso había terminado por inventar las piezas cartográficas que faltaban al planeta. En realidad, Colón había descubierto a Las Indias antes de viajar. ¿Qué puede asombrarnos entonces que Las

Indias y los indios hubiesen sido para él la simple confirmación de sus fantasías? Como apunta Todorov, Colón

...sabe de antemano lo que va a encontrar: la experiencia concreta está ahí para ilustrar una verdad que se posee; no para ser interrogada, con vistas a una búsqueda de la verdad¹.

Con cierta suspicacia, podría decirse que Colón procedía según la misma metodología de los etnólogos modernos. Primero inventaba al indio, después lo describía y, finalmente, lo clasificaba. ¿No es razón suficiente para que futuros "descubridores" se consideraran con el derecho de matarlo? Si el indio es una invención del descubridor, el indio le pertenece.

Como hemos dicho, Colón era un hombre contradictorio. Sus invenciones no son cosas fijas. Más bien las cambiaba, de acuerdo a su conveniencia, su innegable estética e, incluso, según su humor. Un día quedará fascinado frente a las bellezas naturales y olvidará, casi incomprendiblemente, el oro. Otras veces la palabra oro es repelida hasta la saciedad. Más aún que la palabra Dios, como observó agudamente Sanz². Un día los indios son para el personajes abominables, otro día son las más bellas criaturas que es dable imaginar. Y es que Colón no sólo es un inventor. Tiene además la libertad absoluta para inventar. Las cosas están ahí; para crearlas y bautizarlas. Colón es un nominalista, anota, no sin razón, Todorov³. Nombrar es crear; crear es nombrar; las palabras y las cosas se articulan a su simple arbitrio; no hay nada ni nadie que lo detenga. Y en esa empresa bautizante, los nombres están hechos para simplificar la realidad. Esos cientos de pueblos que le aguardan, esos millones de seres humanos, todo ese mundo multicolor y heterogéneo, tendrá cabida en una simple y vulgar palabreja: indio.

1. El descubrimiento del indio por medio de su negación

Colón descubrió al indio como simple prolongación de la naturaleza. En ese sentido, fue el primer "etnólogo" que recurrió a

la idea de los "pueblos naturales". Pero fue recién en su segundo viaje, como revela su *Diario*, cuando comenzó a tomar conciencia de la existencia de aquellos seres humanos que había bautizado como indios.

En el segundo viaje, Colón ya no estaba poseído por el espíritu místico que le acompañó durante el primero. Las Indias ya estaban descubiertas y Colón mismo ya se había transformado en un hombre práctico. En pocas palabras: hacía planes. ¿Podía quizás él pretender el título de soberano de las tierras del Nuevo Mundo? Por de pronto, los indios podrían jugar el papel de vasallos. Despues de todo, ¿no habían sido inventados por él?

En ese segundo viaje, Colón iba acompañado además por tres personajes que eran símbolos anticipativos del futuro proceso de "conquista": un militar, un sacerdote y un comerciante: la guerra, la evangelización y las ganancias materiales. Cada uno de esos personajes, en su respectiva dimensión, sería, al igual que Colón, un "descubridor". Esto quiere decir que cada uno de ellos inventaría un indio propio, de acuerdo a sus fantasías, proyectos e intereses.

Don Pedro Margarit era el militar. Se trataba de un hombre endurecido en las guerras contra los moros y, por supuesto, era un fanático defensor de la Monarquía y de todo lo que ella simbolizaba. Fray Fernando Boil, el sacerdote, viajaba como representante espiritual de aquel Papa que se sentía como prisionero (y en la práctica lo era) de la monarquía española y aguardaba cualquier resquicio para tener algo más de libertad. ¿Quizás en Las Indias, nueva Tierra Prometida? Don Pedro de Las Casas era el comerciante y pasaría a la historia no tanto por los buenos negocios que realizó, sino por haber sido padre de un cuarto personaje, real y simbólico que iba a aparecer en las nuevas tierras: el defensor de los indios, Bartolomé de Las Casas.

Cada uno de esos personajes concebía de manera diferente al indio, antes de conocerlo. Don Pedro Margarit los veía en su imaginación como guerreros crueles y sedientos de sangre a quienes el debería derrotar con su espada. Fray Fernando Boil los concebía como ángeles asexuados que se encontraban esperando el mensaje divino. Para don Pedro Las Casas eran fornidos

trabajadores, a los que ya veía trasladando pesados lingotes de oro a los barcos españoles.

Posiblemente esos personajes no simpatizaban entre ellos. Pero sí sabían que desde el momento en que habían decidido surcar los mares, un destino ineludible los uniría. ¿Cómo hacer la guerra sin santificarla? ¿Cómo evangelizar a los indios sin la pólvora? Y sobre todo, ¿cómo financiar esa empresa de magnitudes casi planetarias?

Mientras la carabela de Colón surcaba apaciblemente los mares, en ese segundo viaje, los descubiertos, los inventados, "los otros", no se imaginaban que estaban viviendo los últimos momentos de una historia que hasta entonces sólo les había pertenecido a ellos.

2. El descubrimiento del indio a través de la muerte

Para Europa, el descubrimiento de Las Indias daría origen a una nueva historia. Para los indios, ese descubrimiento terminaría con la propia. Y el término de esa historia comenzaría con el aniquilamiento físico de sus protagonistas.

Algunos datos sólo nos dan un pálido reflejo de las dimensiones del holocausto. La Escuela de Berkeley, por ejemplo, sostiene que de los 25.200.000 habitantes que había en la América Central en 1519, fueron reducidos a 1.075.000 en 1605. Según Robbe, los seis millones de habitantes que tenía el Perú en 1532 descendieron a 1.090.000 en 1628. Otro cálculo indica que los aztecas, mayas e incas sumaban en su conjunto entre 70 y 90 millones de personas al comenzar la Conquista, de **los que un** siglo y medio después únicamente quedaban 3.500.000, o sea, apenas el cinco por ciento de la cifra más baja⁴.

Podríamos llenar muchas páginas ilustrando ese genocidio sin paralelo. Igualmente, podríamos entrar en ociosas relativizaciones acerca de cuántos murieron como consecuencia de las enfermedades importadas por los europeos (¿guerra bacteriológica?) o cuántos en esos campos de concentración que eran los zocabones de oro y plata como los de Potosí. El hecho concreto es que miles de indios fueron asesinados sin contemplaciones en

aquellas masacres que los cronistas llamaron, eufemísticamente, "batallas". Fueron por lo demás los propios conquistadores, y no los defensores de indios, quienes primero dieron cuenta de esa realidad. Hernán Cortés, entre otros, se enorgullecía de incendiar aldeas y matar a indios indefensos. Escribía en sus cartas y relaciones:

...y les quemé más de diez pueblos en que había pueblos de ellos de más de tres mil casas y allí pelearon conmigo los del pueblo, que otra gente no debía estar allí. E como traímos la bandera de la cruz y pugnábamos por nuestra fe y por servicio de vuestra sacra majestad en su muy real ventura, nos dio Dios tanta victoria, *que les malábamos mucha gente sin que los nuestros recibieran daño*⁵.

Más que sorprender la cantidad de muertos que los españoles dejaban a su paso, llama la atención el empecinamiento y残酷 sin límites con que eran cometidos los asesinatos. Entre tantos de los horripilantes espectáculos que hubo de presenciar, relata por ejemplo el Padre Las Casas:



Como andaban los tristes españoles con perros bravos buscando y apedreando a los indios, mujeres y hombres, una india enferma, viendo que no podía huir de los perros, que no le hiciesen pedazos como hacían a los otros, tomó una soga y atóse al pie un niño que tenía de un año y ahorcóse de una viga, y no lo hizo tan presto que llegaron los perros y despedazaron al niño aunque antes que acabase de morir lo bautizó un fraile⁶.

Que esos relatos no pertenecen a la fantasía de Las Casas, lo prueban cronistas como Diego de Landa, quien en su *Relación de las cosas de Yucatán*, relata casi con deleite:

... el capitán Alonso López de Avila prendió una moza india, bien dispuesta y gentil mujer, andando en la guerra de Bacalar. Esta prometió a su marido, temiendo que en la guerra

no la matasen, no conocer otro hombre sino él, y así no bastó persuasión con ella para que no se quitase la vida por no quedar en peligro de ser esuxiada por otro varón por lo cual la hicieron aperrear⁷.

Los indios, por supuesto, vivían esa tragedia con sentimientos muy distintos a los de los conquistadores. Un canto nahualt que se refiere a la caída de México, dice:

En los caminos yacen dardos rotos/ Deshechadas están las casas/ Ennegrecidos tienen sus muros/ Gusanos pululan por calles y plazas/ y en las paredes están salpicados los sesos Rojas están las aguas, están como teñidas/ y cuando las bebimos/ es como si bebiéramos agua de salitre⁸.

De que los indios vivían verdaderamente el fin de una historia, nos dan cuenta los muchos relatos de suicidios. Escribía, por ejemplo, Jerónimo de Mendieta:

...por tales tratamientos, viendo los desventurados indios que debajo del cielo no tenían remedio, comenzaron por tomar la costumbre ellos mismos de matarse... ⁹.

Los propios enemigos de los indios han confirmado tales relatos. Los suicidios de indios eran para Fernández de Oviedo una prueba de que

...esta gente de su natural es ociosa y viciosa (...). Muchos de ellos **por su pasatiempo se mataron** con ponzoña, y otros se ahorcaron con sus manos propias¹⁰.

Aunque las citas se comentan por sí solas, no podemos dejar de mencionar algunos de los grandes valores de la civilización occidental que los usurpadores traían consigo: el desprecio por las mujeres y, en consecuencia, por el ser humano en general.

Por cierto, los indios no eran ángeles y las guerras las conocían mucho antes que que llegaran los españoles. Pero, segura-

mente, esa infinita crueldad, esa lógica de la muerte, eficaz y programada, no era parte de su universo discursivo. Esa lógica exterminista, más que la superioridad de las armas, fue la causa de la derrota. Sin embargo, algunos indios alcanzaron a entender tempranamente el significado de esa lógica. El poético libro de *Chilam Balam* relata:

Váis a morir. Vinieron los dzules y todo lo deshicieron.
Ellos enseñaron el miedo; vinieron a marchitar las flores...
castraron al sol. Eso vinieron a hacer aquí los extranjeros.

EXCURSO: ¿Las causas de la derrota?

Algunos historiadores contemporáneos han llevado a cabo largos análisis tratando de averiguar por qué los conquistadores lograron derrotar tan fácilmente a los indios. La discusión en sí no tiene importancia. Y si se nos pidiera una opinión, habría que repetir algunos conceptos ya expresados, a saber: los españoles dominaban mejor que los indios aquella lógica que conduce al exterminio final o, lo que es igual, dominaban la *racionalidad de la muerte*. La discusión, sin embargo, se ha vuelto importante en tanto es también un medio para captar los problemas no resueltos en la subconciencia de intelectuales que se han ocupado del tema

Ya Hegel había zanjado el problema a su manera cuando al referirse a los habitantes del Nuevo Mundo, escribió:

...estos pueblos de débil cultura perecen cuando entran en contacto con pueblos de cultura superior y más intensa¹¹

A la máxima figura del pensamiento filosófico moderno no le alcanzaba el entendimiento cuando llegó el momento de referirse a los indios, dado que no pudo ir más allá de una absurda tautología: ¿por qué perecían los indios? Pues, porque pertenecían a una cultura inferior. ¿Cómo sabía Hegel eso? Pues, porque perecían. Además, nótese el eufemismo utilizado por Hegel: "contacto". Extraño contacto aquel que se produce entre un cuerpo desnudo y el fuego de la pólvora. En su dialéctico contacto con las fuerzas del "progreso", la muerte del indio estaba programada. Frente a la filosofía clásica, el indio siempre resultará perdedor¹².

Hay que tener en cuenta que Hegel era un filósofo de aquellos tiempos en que el pensamiento evolucionista alcanzaba su apogeo. Por eso asombra que posiciones semejantes resuciten cada cierto tiempo, incluso por medio de autores que en ningún caso pueden ser considerados evolucionistas. Nathan Wachtel piensa, por ejemplo, que una de las causas de la derrota de los indios reside en que éstos "vivían en la Edad de Piedra mientras que los españoles en la Edad de los Metales"¹³. Que es imposible aplicar siempre los clásicos criterios de sucesión histórica, lo sabe seguramente el mismo Wachtel. Y como dándose cuenta de la trampa en que caía, se apresura a nombrar otras causas de la derrota, entre ellas las psicológicas:

La victoria se les escapaba muchas veces a los mexicanos porque trataban de capturar a los españoles en vez de matarlos. Los métodos de combate de los blancos constituyan un escándalo incomprendible. Por otra parte, la guerra solía finalizar para los indios con un tratado que concedía a los vencidos el derecho a conservar sus costumbres a cambio de un tributo. No podían, evidentemente, imaginar que los cristianos se propusieran destruir sus religiones y sus leyes. En este sentido, su visión del mundo contribuyó a su derrota¹⁴.



Los europeos no pertenecían a una civilización ni superior ni inferior a la de los indios, sino simplemente a una civilización *diferente*. Y el hecho de que fueran maestros en el arte de asesinar, es el peor argumento que se podría usar a favor de una supuesta "superioridad histórica".

Más recientemente, T. Todorov también ha tratado de profundizar en el tema relativo a "las causas de la derrota". Siguiendo caminos empleados por la semiótica, ha recurrido para sus explicaciones al análisis de la lógica discursiva de los conquistadores, especialmente de la estructura semántica de los escritos de Hernán Cortés. Gracias a ese tipo de análisis pudo llegar a deducir que Cortés era una especie de símbolo del hombre moderno, por cuanto dominaba muy bien los principios fundamentales de la lógica instrumental. Y la lógica instrumental no se formó independientemente de la lógica de la guerra¹⁵. Por esas mismas razones, Cortés era un maestro de la palabra, oral y escrita. En otros términos, sus palabras están siempre ajustadas a medios y a fines. Según Todorov, quien no puede ocultar su admiración por el conquistador, Cortés no sólo sabe articular las palabras sino que, además,

gracias a ellas, se encuentra en condiciones de improvisar sobre la marcha, inventando nuevas realidades¹⁶. Ello contrasta con la discursividad de los aztecas, cuyas palabras no se adecúan a los cambios ni se rigen por los criterios de la eficacia. Los discursos del azteca - afirma Todorov - deben, como fósiles petrificados, ser traídos desde el pasado al presente. En el mundo azteca, cree Todorov - avalando en cierto sentido el supuesto hegeliano respecto a "los pueblos sin historia-, no hay lugar para lo imprevisible. Todo ocupa un lugar preciso, independientemente del paso de los tiempos. En cambio, el lenguaje escrito del español, al igual que sus arcabuces, apunta al futuro. Para los españoles, la palabra tiene un sentido destructivo. Es un arma. Para el indio, es un recuerdo, su propia memoria histórica. Por eso, la lógica de los indios es la lógica de la repetición¹⁷. Para el español, es la lógica de la improvisación. Gracias a la palabra el europeo ha podido inventar al individuo¹⁸ emancipado de la naturaleza y de la sociedad. Sin lugar a dudas, Todorov se diferencia éticamente de los evolucionistas tradicionales y no ahorría tinta para condenar la Conquista y a sus consecuentes crímenes. No obstante, tampoco él ha podido evitar la tentación evolucionista. Desde luego, para él la muerte del indio no estaba programada en la lógica de una supuesta Historia Universal, ni mucho menos en la de la biología. Pero sí estaba contenida en la lógica de su mismo discurso. Porque, según Todorov, *los españoles son superiores al indio en la comunicación interhumana*¹⁹. Hasta llegar a formular esa conclusión, parecía estar claro que Todorov pensaba que los españoles dominaban mucho mejor que los indios la lógica del exterminio²⁰ Sin embargo, no estaba claro que para el autor esa, realmente, era una lógica de la comunicación interhumana Siendo flexibles podíamos aceptar incluso que esa es una de las lógicas - la más deleznable, por cierto - de la comunicación humana, *pero no la comunicación humana en sí*. Utilizando ejemplos actuales podríamos llevar a Todorov hasta el absurdo. La lógica exterminista europea condujo a la pólvora. La de los indios solamente alcanzó para producir flechas. ¿Tienen entonces los habitantes de los países que no poseen la bomba atómica un grado de comunicación humana inferior al de los países que la poseen?

A fin de cuentas, ese desliz de Todorov es una prueba en contra de la ocurrencia que una vez tuvo Lévy Strauss respecto a que con la ayuda de las ciencias del lenguaje, la etnología debería transformarse en una ciencia exacta. Si una ciencia se encuentra ideológicamente alienada, podrá recurrir a todos los métodos lingüísticos que se quiera, y nunca será más exacta.

3. El descubrimiento del indio mediante la esclavitud

En Su segundo viaje, Colón tuvo la "brillante" idea de convertir a esos amistosos seres que habían ido a recibirlo en sus canoas, en esclavos. Los Reyes Católicos parecieron creer en un comienzo que eso era lo más natural del mundo. Una carta real emitida el 12 de abril de 1495 confirma que

...los indios que vienen en esta carabela parece se podrán vender allá, mejor en esta Andalucía que en otra parte; deberlos hacer vender como mejor os pareciese²¹.

Una cédula real correspondiente al mismo año muestra que los Reyes Católicos tuvieron de pronto dudas en torno a la posibilidad de vender a los indios:

Esto no se puede hacer hasta que veamos las cartas que el Almirante nos escriba para saber la causa por qué envía acá por cautivos²².



Inesperadamente, los cronistas de la época relatan que la Reina Isabel tuvo un "estallido de ira" al enterarse de que Colón repartía alegremente a los indios entre sus huestes. Pero si se toman en cuenta las cartas anteriores, es lógico pensar que el estallido de la reina no se debía a causas humanitarias. Más bien debe considerarse una protesta frente a la apropiación indebida que Colón hacía de su soberanía²³.

En realidad, esclavizar a los indios traía consigo problemas políticos y jurídicos frente a los cuales la Corona no estaba preparada. Si los indios eran esclavos, significaba que podían ser propiedad privada de cualquier particular con lo que, de facto, ese particular tendría más poder que los propios reyes, toda vez que los indios para estos últimos podían ser siervos, vasallos, súbditos; pero jamás esclavos. Al tener más poder los particulares también podían apelar a una mayor soberanía, siendo cuestionada de este modo la soberanía absoluta del poder real. Además, desde el punto de vista político, esclavizar a los indios

significaba arrancar el velo ideológico que cubría el proceso de Conquista, a saber: "la evangelización de los naturales"²⁴. ¿Cómo evangelizar a los indios si éstos no eran más que simples mercancías? Y si la Iglesia aceptaba que los indios podían ser esclavizados, significaba que para ella no todos los seres humanos eran iguales, o lo que es parecido, que Dios había creado a seres humanos de primera y de segunda clase, lo que por supuesto no aparecía en la Biblia. La otra alternativa habría sido probar que los indios no eran seres humanos. Por lo tanto, la evangelización estaba demás. Empero, ¿para qué entonces hacer la Conquista?

La única respuesta posible habría sido declarar abiertamente la verdad: que la conquista de América tenía como objetivo saquear a sus habitantes y tierras. Pero precisamente esa era la verdad que no podía soportar la Corona. No obstante, no fueron pocos los intentos para probar que los indios no eran seres humanos. Para Fray Tomás Ortíz, por ejemplo: "nunca creó Dios gente tan cocida en vicios y bestialidades, sin mezcla de bondad o policía"²⁵. A su vez, el virrey Francisco de Toledo intentaba justificar el apostolado ibérico negando las cualidades humanas de los indios. Su argumento era muy simple: "Antes de hacerse cristianos los indios tenían que hacerse hombres"²⁶. Como hemos señalado en otra publicación, en la terrible afirmación de Toledo se encuentra el nudo de aquella teología de la esclavitud que otros intentarían fundamentar de una manera más sofisticada. Primero hay que "humanizar" al indio, y para eso se requiere de la fuerza bruta. Luego, la espada debe predominar sobre la cruz. Argumento precioso para el conquistador, pues sin guerras no hay esclavos, y sin esclavos no hay ganancias²⁷.

Cómo seña de fuerte la presión para convertir a los indios en esclavos, que hubo opiniones sacerdotiales que exigían renunciar a la evangelización a fin de facilitar la esclavitud. Fray Juan de Quevedo, escribió:

...¿qué pierde la religión con tales sujetos? Se pretende hacerlos cristianos casi no siendo hombres... sostengo que la esclavitud es el medio más eficaz... que es el único que se puede emplear²⁸.

Independientemente de que esas opiniones no hayan sido oficiales, reflejaban el pensamiento común de un gran sector de conquistadores que necesitaban "deshumanizar al indio". Que en 1537 el Papa Pablo III haya tenido que intervenir públicamente afirmando que los indios son seres humanos prueba, no tanto la bondad del Papa, sino la fuerza de la corriente deshumanizante que hacía necesaria nada menos que una declaración papal. No obstante, en la práctica el indio ya era para los españoles *el esclavo*, vale decir, el no-hombre o la no-mujer; un espécimen reducido a su pura fuerza de trabajo, fuese bautizado o no.

Como hemos dicho, la conversión del indio en esclavo no podía realizarse de acuerdo a la jurisdicción española. Por consiguiente, era necesario disfrazar a la esclavitud. El engendro jurídico que surgiría de esa necesidad sería el repartimiento, cuya forma más refinada es la *encomienda*.

La encomienda, en todas sus variaciones, fue la institución que consagró la esclavitud, entregando la fuerza de trabajo indígena al "cuidado" y a la "protección" de los encomenderos. La encomienda fue también la institución que pretendía articular los derechos monárquicos y los intereses privados. Formalmente, el encomendero aparece como simple mediador entre la persona del indio y la del Rey, y sus obligaciones son las de proteger y cristianizar al indio²⁹. Por supuesto, nadie se preguntó si los indios deseaban ser "protegidos" o "cristianizados".

Jurídicamente la encomienda no garantizaba títulos de propiedad a los particulares, y no podía ser hereditaria ya que como vasallos, los españoles no podían arrogarse más derechos que los que poseía el propio Rey de España. La encomienda era otorgada a los particulares en calidad de *usufructo*, con lo cual se creía que el encomendero se apropiaba de la fuerza de trabajo del indio, aunque no del indio³⁰. Cómo ambas realidades podían separarse, era algo que no preocupaba demasiado a los juristas de la época.

En sus formas, la encomienda aparece como un contrato de tipo feudal, pero

...en sus contenidos es algo totalmente distinto, pues tal institución nace como producto de un proceso de expan-

sión ultramarina y de la invasión y esclavización de pueblos enteros, en marco de la llamada acumulación originaria de capitales³¹.

Si el indio fue una invención del descubridor, la encomienda sería una mentira del conquistador. Era una mentira desde el punto de vista jurídico, por cuanto el indio era convertido en esclavo por el encomendero. Era una mentira desde el punto de vista político porque el Rey, en la práctica, perdía su soberanía frente a los indios quienes eran, en primer lugar, propiedad de los encomenderos. Y, sobre todo, la encomienda era una mentira religiosa pues la cristianización del indio sólo importaba al encomendero como medio para disfrazar su explotación.

Pocos procesos históricos han poseído un espacio tan infranqueable entre su ideología y su realidad como la "conquista" de América. Esa co-existencia permanente con la mentira, marcaría a fuego aquella cultura que se originaría a partir de ese acto de negación del ser humano que fue la llamada Conquista. A partir de ese momento, las relaciones que establecerán los no-indios con los indios - llámense encomienda, pacificación, integración, nacionalización, reservación, etc. - esterán marcadas siempre por la mentira.

4. El descubrimiento del indio por medio de la evangelización

Si un europeo cambia de religión, cambia simplemente de religión. Si a un indio le es quitada su religión, pierde el sentido de su historia. Porque para los pueblos indios la religión es, entre otras cosas, la sistematización de múltiples experiencias históricas. A través de sus religiones los pueblos indios se comunican con el pasado. Para el europeo, en cambio, por lo menos para ese europeo que llegó a América, *la religión era una ideología*.

Para hacer abjurar a un indio de su religión, el misionero necesitaba creer que su religión era superior a la del indio. Para los misioneros, las cosmogonías indígenas eran un conjunto de "niñerías que hacen sin reflexión ni culto", "supersticiones y locu-

ras de los hechiceros", "boberías y necedades" o "hechicerías propias de hombres maliciosos y charlatanes"³².

En realidad, los primeros misioneros ni siquiera se interesaron por averiguar qué tipo de religiones tenían los pueblos indios. Lo importante en un comienzo era bautizar la mayor cantidad de indios en el menor tiempo posible. Hasta tal punto llegó esa anarquía evangelizante, que los misioneros recurrieron al increíble método de bautizar a los indios en masa y, cuando les faltaba el agua bendita, lo hacían con la propia saliva. Campeones en ese extraño deporte fueron los franciscanos, y quien batió todas las marcas fue Fray Toribio de Motolinía, de quien se cuenta que en un solo día bautizó a 400.000 indios³³. Tantos fueron los excesos de los bautizadores que el propio Papa Paulo III se vio obligado a intervenir, exigiendo que en los bautizos fuesen conservadas las mínimas formas del ritual³⁴. Los bautizos en masa cabían, sin embargo, en la lógica de las primeras fases de la conquista. Pues, si la conquista se hacía para "evangelizar a los naturales", el acto del bautizo tenía el mismo significado de una toma de posesión. Más aún, otorgaba, en algunos casos, derechos para declarar la guerra a los indios³⁵.

Para los indios fue muy claro desde el comienzo que la religión de los intrusos estaba al servicio de la guerra. Por lo demás, los propios sacerdotes sabían muy bien que sin las armas la religión no tenía ningún significado. ¿Qué tiene de extraño que los indios hayan visto en el cristianismo una religión de la muerte? Lo dice el mismo Chilan Balam: "Ceñudo es el aspecto de la cara de su Dios. Todo lo que enseña, todo lo que habla es: vais a morir".

Ya los españoles, como consecuencia de un largo pasado medieval y del fanatismo religioso que acompañó la guerra a los moros, habían acentuado notablemente los rasgos necrófilos del cristianismo europeo, algo que posteriormente se insertaría en lo más profundo de la llamada cultura latinoamericana. Esas visiones fueron exacerbadas hasta el paroxismo durante las guerras a los indios. ¿Qué puede asombrar que en algunos países latinoamericanos los indios, en nombre del cristianismo, lleven a cabo un verdadero culto a la muerte? Si en la teología la

crucifixión está ligada a la idea de la resurrección, en la forma en que irrumpían las nuevas creencias, no había ningún espacio libre para la idea de la resurrección. La nueva religión fue vista por los indios como *una crucifixión sin esperanza*. Pasaría mucho tiempo antes de que los indios comenzaran a revertir el discurso religioso impuesto y a hacer aparecer, entre el difuso santoral de los católicos, sus propias divinidades, vencidas pero nunca muertas.

Por cierto, no siempre los sacerdotes actuaron como el brazo religioso de los ejércitos. Ya antes de llegar a Las Indias, la Iglesia tenía perspectivas propias, imposibles de reducir a los intereses del Estado ni mucho menos a los de los particulares. Incluso no hay que olvidar que después de las amargas derrotas que había experimentado el orbe católico frente al avance del protestantismo, América, o Las Indias le pareció a muchos representantes eclesiásticos, un milagro. En Las Indias tendría lugar una revitalización de múltiples misticismos reprimidos en Europa, lo que sería fuente de conflictos inter y extraeclesiásticos³⁶. Precisamente en el marco de esos conflictos aparecería un verdadero "partido indigenista", dirigido por el ilustre Padre Las Casas. No obstante, pese a todas las excepciones, nada impediría que la religión de los vencedores asumiera frente a las víctimas, los vencidos, la forma de la Anunciación del Demonio... con todos sus infiernos.

Nos falta imaginación para ponernos en el lugar de los indios cuando asaltados imprevistamente por el enemigo, ningún poder sobrenatural acudió en ayuda de ellos. Más todavía, cuando sus ídolos fueron destruidos por los fanáticos conquistadores, tampoco hubo reacción divina. Quizás fue el mismo sentimiento que debieron experimentar algunos judíos en Auschwitz: "si Dios tolera todo esto, quiere decir que es injusto, y si es injusto, no existe". O quizás debe haber sido parecida a la reacción de ese otro judío crucificado hace casi dos mil años: "Señor, ¿por qué me has abandonado?"³⁷. Porque el ser humano puede fallar. Cuando, en cambio, los dioses nos abandonan, la vida ya no tiene ningún sentido. Perdida la fe en la vida, los propios dioses han muerto. Así está transscrito en el Libro de los Coloquios de los

Doce: "Déjennos pues ya morir/ dejénnos ya parecer/ puesto que nuestros Díoses han muerto"³⁸.

La terrible sensación de "que los dioses nos han abandonado", explica quizás el estado de catatonia en que cayó Moctezuma poco antes de ser asesinado o también la reacción de Atahualpa al aceptar ser bautizado con el nombré de Juan, poco antes de morir en la hoguera. "Si todo esto es posible, quiere decir que mis dioses me han traicionado" - pudo haber pensado Atahualpa.

EXCURSO: Atahualpa: el mito y el libro

Quizás pocos hechos históricos han sido tan reales y al mismo tiempo tan mitológicos como el encuentro entre Atahualpa y los españoles. Real, porque todos los cronistas que se ocuparon del tema coinciden en lo esencial del relato. Mitológico, porque las interpretaciones acerca de lo ocurrido se diferencian radicalmente entre ellas, lo que nos revela que los breves momentos que duró el encuentro están cargados de signos que no soportan un desciframiento unilateral. En ese sentido, la pasión y muerte de Atahualpa se nos aparece como *el mito de la negación del indio en todas sus formas*³⁹.

¿Qué se sabe realmente de ese encuentro? Atahualpa fue llevado a la plaza de Cajamarca en una litera que tenía incrustaciones de oro, precedida por numerosos sirvientes que limpiaban su camino y por otros acompañantes que tocaban música⁴⁰. El dominico Fray Vicente de Valverde avanzó hacia él, presentándole el libro sagrado que llevaba (¿los Evangelios? ¿la Biblia?). Los soldados simulaban miedo parapetados detrás de los edificios. Atahualpa tomó el libro que le extendía Valverde y lo dejó caer (¿o lo arrojó?) al suelo. El cura Valverde dio entonces la señal de ataque. Atahualpa fue hecho fácilmente prisionero.

Conociendo el modo de actuar de los conquistadores, lo ocurrido pareciera no necesitar de mayores explicaciones. Se trataba de un acto rutinario que precedía a las "batallas": hacer una conminación leguleya o teológica al "enemigo" para después, sin preocuparse si éste había entendido alguna palabra de lo dicho, asaltarlo por sorpresa. Este era el acto "de requerir", contenido en uno de los documentos históricos más grotescos que se tenga noticia: el Requerimiento.

El Requerimiento, pese a todo, no era una caricatura. Era sí "expresión de la mentalidad burocrática española de los siglos XVI y XVII"⁴¹. En la forma original ideada por el Doctor Palacios Rubios, pretendía dar

carta legal a las matanzas cometidas a los indios. El Requerimiento surgió como resultado de las deliberaciones que tuvieron lugar en Burgos en 1512, en donde se discutió por primera vez el tema de la legalidad de las guerras a los indios.

El acto de requerir debería ser realizado puntillosamente. Un notario estaba encargado de levantar las actas correspondientes y un clérigo hacía de testigo. En los documentos del Requerimiento se hacía mención al poder de Dios, a la soberanía del Rey y del Papa sobre los territorios descubiertos, y se conminaba a los indios a abandonar lo más rápidamente sus religiones. En caso contrario, dice el documento: "Yo entraré poderosamente contra vosotros y os haré guerra por todas las partes y maneras que yo pudiese".

Como se observa, la lógica del Requerimiento era terrorífica. En caso de que los indios no aceptaran el ultimátum—y comúnmente no sólo no lo aceptaban, sino que tampoco lo entendían—, los españoles se reservaban el derecho a cometer todos los crímenes posibles. De acuerdo a la letra del Requerimiento, la actitud de Valverde fue irreprochable. , al no aceptar la Palabra de Dios, debería ser encarcelado. Como en una obra de teatro, los actores sabían de antemano lo que debía ocurrir. Los soldados parapetados no hacían sino esperar la contraseña del cura para atacar. Todo cabía, pues, en la lógica formalista por la cual se regía el Estado español.

Que Atahualpa cometiera un "sacrilegio", estaba presupuestado; y si no lo cometía, los españoles se las arreglarían para que lo cometiera. El sacrilegio era necesario. Eso bastaba. Sin embargo, hay una pregunta que ha preocupado a los historiadores: ¿por qué Atahualpa rechazó el libro?

La primera interpretación, y quizás la más fácil, es que rechazar el libro es el acto legítimo y altivo de un monarca herido en lo más hondo de su orgullo. Pero siempre hay que desconfiar de las interpretaciones fáciles, sobre todo si se tiene en cuenta que ésta era la que más convenía a los españoles. No por azar, el primer testigo, Cristóbal de Mena, consignó el hecho de esta manera:

Dexando el fraile aquellas pláticas, con un libro que traya en las manos le empezó a decir las cosas de Dios que le convenían; pero él no las quiso tomar: y pidiendo él libro el padre se lo dio pensando que lo quería besar: y él lo tomó y lo echó encima de su parte... y el padre se bolvió luego dando bozes diciendo, salid, salid cristianos, y venid a estos enemigos perros que no quieren

las cosas de Dios: que me ha echado el Cacique al suelo el libro de Nuestra Santa Ley⁴²

Francisco de Xerez, secretario de Pizarro, fue todavía más detallado y, tampoco por azar, acentuó el gesto de violencia de Atahualpa al rechazar el libro. Escribió:

...y no acertando Atabaliba a abrirle, el religioso extendió el brazo para lo abrir, y Atabaliba con gran desdén *le dio un golpe en el brazo*, no queriendo que lo abriese: y no maravillándose de las letras ni del papel, lo arrojó cinco o seis pasos de sí. E a las palabras que el religioso abía dicho... respondió con mucha soberbia diciendo: "Bien se qué habéis hecho por ese camino, cómo habéis tratado a mis caciques y tomado la ropa de los bohíos"⁴³

Esta segunda interpretación no hace más que reforzar las sospechas en torno a si Atahualpa desafió verdaderamente al cura. Primero, como hemos dicho, porque esa era precisamente la reacción que esperaban los españoles, y eso se nota demasiado en el texto del secretario de Pizarro, muy preocupado, por supuesto, de hacer aparecer toda acción de violencia encuadrada en la más estricta legalidad. Segundo, los españoles esperaban esa reacción porque esa es una reacción española típica. ¿Atahualpa reaccionó entonces como un español? ¿Habría reaccionado igual un inca? Un motivo para pensar lo contrario es que al final de la versión de Xerez, Atahualpa dice que *sabe* lo que ha ocurrido con sus caciques. *Sabe* entonces lo que puede ocurrirle a él. ¿Para qué entonces comenzar el encuentro desafiando a los españoles? ¿Para qué arriesgar no sólo su vida, sino que la de su pueblo, con un gesto tan inútil?

Prosiguiendo con nuestras especulaciones detectivescas (o historiográficas, da lo mismo) podría creerse que Atahualpa reaccionó de esa forma debido a dos motivos. Uno, porque sabiendo lo que va a ocurrir, realiza un acto casi suicida pues no tiene más alternativa. Esa hipótesis se vería reforzada por la leyenda divulgada por los propios conquistadores relativa a que los sacerdotes de Atahualpa ya habían predecido los acontecimientos. El otro, porque como casi todos los Incas, vive alejado de la realidad, mimado por concubinas y engañado por ministros y sacerdotes, y frente a los españoles reaccionó de una manera alta, pero políticamente irresponsable.

Tenemos, sin embargo, fundadas dudas para aceptar esas hipótesis. Por un lado, Atahualpa viene saliendo recién de duras batallas en contra de su hermano Huáscar, a quien ha vencido practicando intrigas que nada tienen que envidiar a las de los españoles. Sus ejércitos vibran todavía con el optimismo del vencedor y, como buen guerrero, Atahualpa sabía que ninguna guerra puede estar decidida antes de librar todas las batallas, y eso echaría por tierra la primera hipótesis.

No hay que olvidar, por otra parte, que ese monarca quiteño que era Atahualpa, es un maestro en el arte de la guerra y un conspirador de grueso calibre; no es el clásico rey remolón, ajeno a las cosas de este mundo, y eso echaría por tierra la segunda hipótesis.

La versión española (o mejor dicho, la española-pizarrista) es más sospechosa todavía si se tiene en cuenta que todos los relatos no solamente son diferentes, sino que además son *coincidentes* en remachar la actitud de arrogancia de parte de Atahualpa Juan Ruiz de Arce llegó inclusive a inventar un diálogo según el cual el cura Valverde procedió "bondadosamente". "Entonces le pidió Atabalica el libro y el fraile se lo dio y como Atabalica vio el libro arrojó por ay burlando del fraile"⁴⁴

Aún más grandes son las sospechas respecto a las primeras versiones cuando se constata que ellas contrastan radicalmente con las de los cronistas que, informados de los acontecimientos, no participaron directamente en ellos. Probablemente más de alguno agregó algo de su imaginación a lo ocurrido pero, por otra parte, también se puede pensar que estaban menos comprometidos con los intereses pizarristas y, por lo tanto, podían decir la verdad sin someterse a presiones. Además, casi todos esos cronistas coinciden en un punto: *que Atahualpa arrojó el libro al suelo porque no entendió lo que era o lo que quería decir*. Cieza de León, por ejemplo: "Atabaliba lo miró y lo remiró, hojeolo en alto sin saber lo que era—porque para que lo entendiera avianzelo de decir de otra manera"⁴⁵. De ese modo, Cieza de León estaba desvirtuando, indirectamente, el significado del Requerimiento y, con ello, poniendo en duda la legitimidad de la acción en contra de Atahualpa López de Gómara, a su vez, sugirió en su *Historia de las Indias* que Atahualpa arrojó el libro al suelo decepcionado porque literalmente esperaba que el libro dijese algo. "Pero como el libro no dijo nada lo arrojó al suelo", y luego "tomó el fraile su breviario, y fuese a Pizarro voceando: los Evangelios en tierra, venganza cristianos"⁴⁶. La misma opinión sustentaba Agustín de Zárate, quien en 1544 relataba que cuando Atahualpa preguntó a Valverde

...que cómo saber si era verdad todo lo que había dicho ...el obispo dijo que en aquel libro estaba escrito que era escriptura de Dios. Y Atahualpa le pidió el Breviario o Biblia que tenía en la mano y como se lo dio lo abrió, volviendo las hojas de un cabo y a otro, y dijo que *aquel libro no le decía a él nada ni le hablaba palabra*, y le arrojó en el campo.⁴⁷

De todos esos relatos (hay varios más), podemos ya extraer algunas conclusiones:

- 1) El encuentro entre Atahualpa y el cura no fue decisivo. Se trataba sólo de formalizar una ficción leguleya de acuerdo a las actas del Requerimiento. Pasase lo que pasase ya estaba decidido el ataque de las tropas armadas y la prisión de Atahualpa.
- 2) Por eso mismo, no es casualidad que los cronistas más cercanos a Pizarro insistieran en que Atahualpa arrojó el libro al suelo como consecuencia de un gesto de desprecio. De acuerdo a la mentalidad burocrática y militar española de la época, los soldados esperaban de verdad un gesto de desprecio de parte de Atahualpa. Ahora bien, aquí ya hay un malentendido previo: que un indio, puesto frente a la misma situación que un español, debe reaccionar también igual que éste. Más todavía: se supone que debe reaccionar con desprecio frente a un libro religioso. Queda así excluida la posibilidad de la indiferencia la que es, por lo demás, la posibilidad más factible, ya que un Breviario o Biblia no puede tener para Atahualpa ningún significado. Se supone más bien lo contrario: que lo que tiene significado para uno tiene que tenerlo necesariamente para el otro. Se demuestra así la incapacidad de los españoles para pensar en la posibilidad de un discurso externo al propio. No obstante, esa será la actitud permanente que tendrán las autoridades no indias respecto a los pueblos indios en el futuro. Por esa sola circunstancia el encuentro entre Atahualpa y el cura ya era simbólico.
3. Al parecer fue verdad que Atahualpa arrojó el libro al suelo. Según fuentes no interesadas en justificar las tropelías de Pizarro, lo hizo porque el libro *no decía nada*. Parece ser que esta interpretación es más realista. Desde un punto de vista militar y político (y Atahualpa era un militar y un político), comenzar desafiando a los españoles carecía de sentido. Desde la perspectiva de Atahualpa era también lógico arrojar el libro al

suelo, porque no decía nada. En el discurso andino sólo la palabra oral tenía significado. En ese sentido, los españoles actuaron sobre la base de un malentendido doble: suponer que Atahualpa debía arrojar con desprecio el libro al suelo (primer malentendido). Pero al parecer lo arrojó al suelo porque no le decía nada (segundo malentendido). El segundo malentendido, a su vez, hizo posible que el primer malentendido apareciese como verdadero. En otras palabras: la suma interminable de malentendidos que caracterizan las relaciones entre indios y no-indios comenzaron a acumularse desde el mismo momento en que los unos se encontraron con los otros.

Sin embargo, el problema no está resuelto. Más aún: se ha vuelto más complicado. Ello es así porque dos historiadores indios, el Inca Garcilaso de La Vega y Felipe Guamán Poma de Ayala, también decidieron dar su interpretación de los acontecimientos.

Lo que más llama la atención en el relato del poeta e historiador Inca Garcilaso, es que el episodio del libro es eliminado. Como en una apasionante novela policial, el cuerpo del delito ha desaparecido completamente. Ahora bien, la desaparición del libro en el relato de Garcilaso no significa que el libro no haya existido. Significa solamente que para Garcilaso el libro no tenía la menor importancia. Tratemos de entender el porqué. Garcilaso escribió su relato un siglo después de los acontecimientos, esto es, en un tiempo en el cual el episodio del libro parece haber pedido su relevancia simbólica. Durante el siglo XVI el tema central era la legitimidad religiosa y política de la conquista. Durante el siglo XVII ese tema carece de toda actualidad, pues la conquista ya ha sido consumada. Los indios ya han sido derrotados. El Requerimiento ya ha sido retirado de las prácticas militares. El libro, en consecuencia, ha perdido su importancia política. Garcilaso, a su vez, de origen indio, pero de formación cultural española, ha aprendido una de las premisas del pensamiento occidental: *las cosas sólo existen por su significado*.

Garcilaso, en lugar de poner su atención en el libro, la centra en un supuesto diálogo habido entre Atahualpa y Valverde, y lo reproduce extensamente. Eso tampoco es casualidad. Garcilaso era un afamado poeta; por lo tanto, no hay que asombrarse que ya sufra el "mal de siglo" de los literatos renacentistas (y de algunos semiólogos actuales): el *fetichismo de la palabra escrita*. Los actos, los hechos, carecen de interés para Garcilaso. Solamente las palabras que los expresan constituyen su real existencia. La tensión entre las palabras y las cosas es definida por

Garcilaso a favor de las palabras o, lo que es igual, para él, *las palabras son las cosas*.

Además—y éste parece ser un hecho decisivo—, Garcilaso es un “mestizo cultural”. Pero no es un mestizo que reniega de sus orígenes. Por el contrario: busca engrandecerlo por cuanto así se engrandece él mismo en tanto descendiente de los antiguos príncipes (por parte de madre). De ahí que los relatos de Garcilaso reflejen en parte sus problemas de identidad no resueltos. Por un lado, quiere demostrar que él es más español que cualquier hidalgo en España. Por otro, que la nobleza inca, y por consiguiente Atahualpa como uno de sus representantes, no tiene nada que envidiar a la española. La cita que viene a continuación es muy importante para percibir lo que quiso realmente decir Garcilaso. Según éste, la exhortación religiosa monoteísta del padre Valverde fue respondida en los siguientes términos por Atahualpa:

ABIA
YAYA

Demás de esto me ha dicho vuestro farante que me proponéis cinco varones señalados que debo conocer. El primero es el Dios Tres y Uno, que son cuatro, a quien llamáis Criador del Universo. ¿Por ventura es el mismo que nosotros llamamos Pachacamac y Viracocha? El segundo es el que dice que es Padre de todos los otros hombres, en quien todos ellos amontonaron sus pecados. Al tercero llamáis Jesucristo, sólo el cual no echó sus pecados en aquel hombre, pero que fue muerto. Al cuarto nombráis Papa. El quinto es Carlos a quien sin hacer cuenta de los otros, llamáis poderosísimo y monarca del universo y supremo de todos. Pero si este Carlos es príncipe, y señor de todo el mundo, ¿qué necesidad tenía de que el Papa le hiciese nueva concesión y donación para hacerme la guerra y usurpar estos reinos? ¿Y si la tenía, Juego el Papa es mayor Señor que no él y príncipe de todo el mundo? También me admiro que me digáis que estoy obligado a pagar tributo a Carlos y no a los otros, porque no dáis ninguna razón para el tributo, ni yo me hallo obligado a darlo por ninguna vía. Porque si de hecho hubiése de dar tributo y servicio, parecéme que se debe dar a aquel Dios, y a aquel hombre que fue padre de todos los hombres y aquel Jesucristo que nunca amontonó sus pecados, finalmente se habfan de dar al Papa, que puede dar y conceder mis reinos y mi persona a otros. Pero si dices que a estos no debo dar, menos debo dar a Carlos que nunca fue señor de estas regiones ni le he visto⁴⁸.

Suponiendo que Atahualpa haya querido decir lo que escribió Garcilaso (no tenemos ninguna prueba para probar lo contrario), el mismo hecho de que sea la argumentación y no la acción la que ocupa el centro del relato, lleva a pensar que Atahualpa habla como le habría gustado a Garcilaso que hablara En verdad, *quién habla es el propio Garcilaso*.

Garcilaso ha sobrepuerto la lógica discursiva europea a Atahualpa (tanto la estructura como la lógica del discurso de Atahualpa son aristotélicos), a fin de demostrar no tanto la ilegitimidad de la conquista, cuanto la falta de comprensión de los españoles. Según Garcilaso, la causa inmediata del ataque de las tropas españolas no se encuentra en ningún libro, sino en que los españoles no pudieron soportar tanta "prolijidad del razonamiento" y fue por eso que "salieron de sus puestos y arremetieron con los indios para pelear con ellos y quitarles las muchas joyas de oro y plata y piedras preciosas"⁴⁹.

En el relato de Garcilaso los españoles salen muy mal parados. En cambio, Atahualpa es enaltecido. Pero no lo es por sus propiedades indias, sino por ser un mejor conocedor de la lógica occidental que los españoles. En ese sentido, Garcilaso no ha hecho algo distinto a los españoles: *también ha inventado Un indio*. La diferencia es que ésta es una invención exaltante. Mediante ese procedimiento, Garcilaso se ha convertido en el primer indianista de Hispanoamérica. Como veremos más adelante, el indianismo es una ideología que pretende rescatar la presencia del indio, enalteciendo su pasado. Garcilaso, mestizo y noble, español e indio, y finalmente, un alma aormentada, realiza un trabajo ideológico a favor de los indios. El valor de este trabajo es que es a favor del indio. Lo negativo es que es ideológico.

Hay otra versión que, sin embargo, se acerca más a la visión de lo indio que la de Garcilaso. Es la de Felipe Guamán Poma de Ayala, igual que Garcilaso, indio noble, pero desde el punto de vista cultural, mucho más indio.

El indio de Guamán no es tanto el indio del pasado incásico (que para él ya no existe), sino el que vive en aquella realidad alterada por la propia conquista. Guamán Poma representa la visión del indio derrotado, que ha incorporado esa condición a su propia identidad, sin dejar de ser indio. Por ejemplo, reconoce los derechos del Rey y de los españoles con más énfasis que Garcilaso, pero no renuncia a los valores de aquella cultura de la que él proviene.

Formalmente el relato de Guamán Poma no parece ser diferente a los de Cieza de León y López de Gómara, puesto que acepta la versión relativa a que Atahualpa arrojó el libro al suelo porque éste *no habló*. Así,

según Poma, cuando Atahualpa preguntó a Valverde de dónde venía lo que él decía:

Responde Fray Vicente que le había dicho el evangelio el libro. Y dixo Atahualpa: "Dámelo a mí el libro para que me lo diga". Y anci se lo dio y lo tomó en las manos, comenzó a oxear las ojhas del dicho libro. *Hablando con gran majestad, asentado en su trono*, y lo echó el dicho libro de las manos el dicho Inga Atagualpa. Como Fray Vicente dio voxes y dixo: "Aquí caballeros, con estos indios gentiles son con nuestra fe" ⁵⁰

Si se lee el texto con cierta atención, se descubre un "detalle" que lo diferencia del de Cieza de León y López de Gómara. Mientras que estos últimos acentúaron en sus relatos la *ignorancia* de Atahualpa Guamán Poma pone énfasis en la *incomprensión*. No dice, como Cieza, "y sin saber lo que era". Tampoco Atahualpa es pintado como un bobo, como *hizo* López de Gómara. En la versión de Guamán Poma "habló con gran majestad". Guamán Poma recoge pues una divulgada versión del hecho, sin embargo le da la forma de un mito. Es un mito porque en su versión no queda resuelto si Atahualpa actuó así por ignorancia o por orgullo. Incluso deja las puertas abiertas para que las dos respuestas sean posibles. Más aún, abre una tercera posibilidad muy poco conocida en la lógica española de los tiempos del Renacimiento: la *ironía*. Y la ironía es un arte que Guamán Poma dominaba a la perfección, como se deduce de los dibujos que acompañan su historia.

Felipe Guamán Poma de Ayala, esa versión alterada del mundo andino, tanto más auténtica por ser alterada, recogió el mensaje cifrado del encuentro, sin descifrarlo, y lo aceptó como tal: como un mito que puede ser, en cada tiempo, nuevamente interpretado.

El mito del encuentro entre Atahualpa y Valverde, refleja en cierta medida un desencuentro que se ha extendido a lo largo de los siglos.

5. El descubrimiento del indio por medio de la filosofía moderna

La negación del prójimo mediante su aniquilamiento físico caracteriza a casi todos los procesos colonialistas. La negación del prójimo mediante su aniquilamiento espiritual (y/o cultural) fue una de las características más acentuadas del colonialismo hispano-lusitano. La negación del prójimo como medio de auto-

afirmación es uno de los rasgos fundamentales del "pensamiento moderno".

La supresión del "otro" o del próximo mediante la racionalidad moderna se encuentra programada en la relación medios-fines que forma parte de su lógica. En el caso de la conquista de Las Indias, la supresión del indio constituía un medio para alcanzar "objetivos superiores".

De acuerdo a la concepción evolucionista de la historia, todo aquello que no se ajusta a la supuesta lógica del progreso puede ser eliminado. En la economía moderna, la relación medios-fines se encuentra muy bien interiorizada en la fórmula "costos-beneficios". Para alcanzar determinados beneficios, nos enseña la economía moderna, hay que aceptar determinados costos. Transferida esa misma lógica a los procesos sociales, toma la forma de "precios de la historia". Por lo general, esos precios deben ser calculados en vidas humanas. Las actuales teorías del desarrollo se han apropiado de esa lógica al establecer que no hay desarrollo sin acumulación y que no hay acumulación sin explotación, e incluso supresión de determinadas relaciones sociales (o clases, o pueblos o culturas).

Durante el período de la "conquista" esa naciente lógica se articuló fácilmente con el pensamiento medieval. Ya la Iglesia había impuesto el principio que el vivir sobre la tierra implicaba un proceso de expiación (costos) a fin de alcanzar el cielo (beneficio). La reforma religiosa no hizo otra cosa que conferir a esa relación un carácter más terrenal. Pero también dentro del universo católico se vivía durante el siglo XVI un verdadero proceso de "reforma interna", de acuerdo a la cual se interiorizaban las principales demandas de los nuevos tiempos tratándose de que no fueran deteriorados ni el edificio institucional ni las formas rituales. Ahora bien, un representante de esa línea y, al mismo tiempo, uno de los más directos precursores de la racionalidad filosófica moderna, fue el Doctor Juan Ginés de Sepúlveda.

No es casual que Sepúlveda haya sido admirado por sus más esclarecidos contemporáneos. Erasmo mantuvo con él una nutrida correspondencia. Era además asesor del emperador en

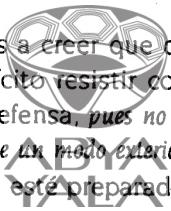
materias teológicas y políticas. En cierto modo, Juan Ginés de Sepúlveda, nacido en 1489 o 1490, era una especie de Maquiavelo español y, sin dudas, una de las plumas más brillantes del Renacimiento. Como el filósofo italiano, descubrió muy pronto que la razón de Estado era la más importante en su época y que, para que ésta exista, era necesario fundamentar el concepto de nación. En ese sentido, Sepúlveda vio en España una nación en formación; por lo tanto, la teología debía estar al servicio del principio nacional-estatal. El medio para lograr ese objetivo lo vio Sepúlveda en el fortalecimiento de la Monarquía. Ahora bien, eso era únicamente posible, según Sepúlveda, apelando a la razón de la fuerza No debe extrañar entonces que la mayoría de sus obras estén dedicadas a exaltar acciones militares. En "Los hechos del Emperador Carlos V", se habla casi sólo de actos heroicos; lo mismo en su "Diálogo del deseo de la gloria que se llama Gonzalo" o su "Diálogo de la conveniencia de la religión cristiana" y el "Oficio militar llamado Demócrates", lo mismo que en sus exhortaciones al Emperador para que haga la guerra a los moros⁵¹.

Ahora bien, si para Sepúlveda la razón de la fuerza precede a la del Estado, ella sólo podrá realizarse con base en la existencia de un "enemigo". Esto quiere decir que si no hubieran existido los moros, habría habido que inventarlos. Por lo tanto, en Las Indias el enemigo ya estaba predestinado: el indio. La guerra a los indios pasa a ser así, en la filosofía de Sepúlveda, un medio necesario para la afirmación de la nación.

No obstante, para combatir al indio Sepúlveda requiere demostrar que la violencia aplicada en su contra es legítima. Como filósofo premoderno, tenía que establecer una premisa general: la violencia es legítima porque es natural. Y si es natural debe ser, necesariamente, una fuente de derecho. Escribió Sepúlveda

...porque no nacen las causas de la guerra de la probidad de los hombres ni de su piedad y religión, sino de los crímenes y de las nefandas concupiscencias de que está llena la vida humana⁵².

Nótese el refinado truco de Sepúlveda. Aparentemente condena las guerras como producto de la vileza humana. Pero enseñada agrega que la naturaleza humana es pecaminosa; luego, las guerras son naturales y, como la naturaleza es un don divino, ¡las guerras son justas! De este sutil modo intenta Sepúlveda rebatir los dictámenes de la escuela de Salamanca, especialmente los del maestro Francisco Victoria quien afirmaba que el derecho de guerra debía estar regulado por el "derecho de gentes", entendido como principio de coexistencia pacífica entre los diferentes estados nacionales. Sin embargo, Sepúlveda encuentra un serio obstáculo teológico en la condena a la violencia que se deduce de la lectura del Nuevo Testamento. A fin de sortear ese obstáculo, Sepúlveda reinterpreta a Jesucristo como ningún teólogo - ni católico ni protestante - se había atrevido a hacerlo. Por ejemplo, frente a la máxima de "poner la otra mejilla" contraargumenta el filósofo diciendo que


...con ésto no vamos a creer que quiso abolir la ley natural por lo que nos es lícito resistir con la fuerza dentro de los límites de la justa defensa, pues no siempre es necesario probar la resignación evangélica de un modo exterior sino que muchas veces basta que el corazón esté preparado.⁵³

En otras palabras: *la fe no debe ser probada con actos*. De este modo, Sepúlveda propone, de una manera aún más radical que la doctrina protestante, la emancipación de lo social y de lo político respecto a la esfera de la religión y, a fin de justificar los asesinatos de indios, opta, elegantemente, por deshacerse de Jesucristo.

La violencia es fuente de derecho. Esta es la asombrosa y moderna premisa de que se sirve Sepúlveda para justificar las guerras a los indios. No obstante, muy pronto se dio cuenta que tal premisa no se encontraba en consonancia con la teología dominante en España, por lo que se apresuró a buscar otras "causas" para legitimar las guerras en América. A fin de cumplir con ese objetivo, distinguió tres causas:

- I) "repeler la fuerza con la fuerza";

- 2) "recobrar las cosas injustamente arrebatadas;" y
- 3) "imponer merecida pena a los malhechores que no han sido castigados en su ciudad o lo han hecho con negligencia"⁵⁴.

Lo curioso es que ninguna de las "causas" nombradas por Sepúlveda sirve realmente para declarar la guerra a los indios. Por el contrario, bien analizadas, servirían para declarar justas las guerras que los indios hicieron a los españoles⁵⁵. Parece que Sepúlveda nota la debilidad de sus argumentos, pues muy pronto corrió a refugiarse detrás de su premisa original: la ley natural. Para Sepúlveda, en consecuencia, es justo "...someter por las armas, si por otro camino no es posible a aquellos que por su condición natural deben obedecer a otros y rehusar su imperio"⁵⁶.

Sepúlveda resucitó la teoría de la desigualdad natural expuesta originariamente por Aristóteles. Pero, ¿cómo fundamenta Sepúlveda el "derecho natural" de unos pueblos de oprimir a otros? Es muy interesante saberlo:



Y del mismo modo, en el alma la parte racional es la que impera y preside y la parte irracional la que obedece y le está sometida: y todo esto por decreto y ley divina y natural que manda que lo más perfecto y poderoso domine por sobre lo imperfecto y desigual⁵⁷.

¿Qué es lo más perfecto? Eso no lo podía saber Sepúlveda ni nadie. Pero si se puede saber qué es lo más poderoso: naturalmente, el que tiene más fuerza. Al fin y al cabo, Sepúlveda no ha hecho más que poner texto filosófico a la ley de la selva. Quizás el filósofo nunca se imaginó que iba a tener tantos seguidores en el siglo XX. El más poderoso debe dominar porque eso es natural, y eso es natural porque es el más poderoso.

Por eso el varón impone sobre la mujer (!!), el hombre adulto sobre el niño, el padre sobre sus hijos, es decir, los más poderosos y perfectos sobre los más débiles e imperfectos⁵⁸.

La ya constatada modernidad de Sepúlveda se expresa además en su declarado intento por emancipar la razón política de la teología. Por eso, para él, la invasión a América no se justifica tanto como misión evangelizadora sino como misión *civilizadora*, por lo que necesita subrayar la tesis relativa a la inferioridad natural de los indios quienes, según él, "en prudencia, ingenio, virtud y humanidad son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos y las mujeres a los varones"⁵⁹.

Las afirmaciones citadas constituyen una prueba de las íntimas relaciones entre patriarcalismo, racismo y colonialismo pues, como ya hemos visto, Sepúlveda parece odiar más a las mujeres que a los indios, lo que nos obliga a vencer la tentación de considerar su obra como el resultado de sus problemas no resueltos. No deja de ser interesante, en todo caso, considerar las causas que anota Sepúlveda para demostrar la "inferioridad natural" de los indios. En primer lugar, las guerras entre indios⁶⁰ (afirmación que proviene de un representante de un Estado que había surgido de la guerra). En segundo lugar, los sacrificios humanos⁶¹ (ni por casualidad se acuerda Sepúlveda de los cuerpos quemados por la Inquisición). Y en tercer lugar, todas las prácticas sexuales que no cabían dentro del rígido patriarcalismo medieval⁶².

Sin embargo, cuando Sepúlveda es verdaderamente moderno es cuando nombra una cuarta causa a la que le concede una importancia decisiva, y esta es: *que los indios no poseían la propiedad privada*: "tienen de tal modo establecidas sus repúblicas que nadie posee individualmente cosa alguna", lo que "es señal ciertísima del ánimo servil y abatido de estos bárbaros"⁶³.

Es asombroso. No acaba Sepúlveda de salir del medioevo donde muy pocos los tienen todo y muchos no tienen nada, y ya ha consagrado a la propiedad privada como la linea divisoria que separa a la civilización de la barbarie.

Sepúlveda adhería, en verdad, a una lógica muy actual *que basa la afirmación de sí mismo en la negación del otro*. La negación del indio es para él un medio para afirmar lo español. El nacionalismo de Sepúlveda alcanza, en ese proyecto, una exaltación febril. En sus obras se las ingenia para crear una suerte de *superhombre*

español. El español es para él un modelo de "ingenuidad", "prudencia", "fuerza", "humano", "justo", "religioso", "valiente", "sobrio", "estóico", etc.⁶⁴ En fin, esa combinación de nacionalismo y naturalismo hace preguntarse si la filosofía de Sepúlveda es muy actual o si *Mein Kampf* es muy antiguo. El esfuerzo de Sepúlveda por exaltar lo español se ve, sin embargo, contradicho por contemporáneos suyos que no se caracterizaban por amar a los indios más que él. Por ejemplo, Hernán Cortés escribía que "es notorio que la más de la gente española que acá pasa son de baja manera, fuerte y viciosos, de diversos vicios y pecados"⁶⁵. Y Fernández de Oviedo, aquel despiadado enemigo de los indios, escribía que los españoles en América eran "por la mayor parte codiciosos que continentes, más idiotas que sabios"⁶⁶.

Pero a Sepúlveda no le interesaban los españoles de carne y hueso. Y, como hemos visto, de los indios no tenía mucho conocimiento. A Sepúlveda, tanto "lo español" como "lo indio" sólo le interesaban en cuanto idea. Que detrás de esa idea se encontraran seres humanos, era pura mala suerte.

Lo más importante para Sepúlveda era crear una ideología que legitimara el colonialismo español como medio de autoafirmación del Estado-Nación. Persiguiendo ese objetivo, Sepúlveda no vaciló en traspasar el concepto de la desigualdad natural a pueblos enteros.

Tantas diferencias como las hay entre pueblos libres y pueblos que por naturaleza son esclavos, otra tanta debe haber entre el gobierno que se aplique a los españoles y el que se aplique a estos bárbaros pues a unos les conviene el imperio regio, para los otros el heril⁶⁷.

La negación del otro como medio para afirmar lo propio sigue siendo el nudo de las ideologías contemporáneas del poder. Sepúlveda fue, en ese sentido, un de los grandes precursores del pensamiento político moderno, dado que para él no existe otra ética u otra razón que aquella que deviene del Estado y de la violencia. En la filosofía de Sepúlveda se encuentra ya una doctrina que legitimará el Holocausto como un medio para alcanzar

"fines superiores". Sepúlveda, a fin de cuentas, era un terrorista de Estado.

6. El descubrimiento del indio a través de la afirmación del prójimo

Sepúlveda era un prematuro representante de los tiempos modernos. Pero no todo el pensamiento moderno se deja guiar por las pautas sentadas por Sepúlveda. Paralelamente a esa corriente racionalista iba configurándose otra, también constitutiva del pensamiento moderno. Nos referimos a la corriente humanista.

En el curso de la era moderna, racionalismo y humanismo se entrecruzarían de modo que casi nunca el uno se ha presentado independientemente del otro. Más aún: el pensamiento racionalista ha intentado presentarse siempre como humanismo, y el pensamiento humanista ha intentado presentarse siempre como racionalista. No obstante, durante esos períodos en donde son marcados a fuego los orígenes del pensamiento moderno, hay alguien que siendo tanto o más precursor de la modernidad que Sepúlveda, representa su antípodo: el humanismo. Como ya se ve, nos estamos refiriendo al ilustre defensor de los indios, Bartolomé de Las Casas.

No se volverá a escribir en esta ocasión acerca de "la Pasión del Padre Las Casas"⁶⁸. Solamente nos limitarémos a fijar algunas posiciones lascasianas que ilustran cómo la *afirmación de lo propio no pasa necesariamente por la negación del otro*.

El pensamiento de Las Casas no era libresco como era el de Sepúlveda. Para él, ni "lo indio" ni "lo español" constituyan ideas abstractas. Dado que desde su juventud conoció el conflicto que se daba entre esas dos realidades, su pensamiento se fue formando como un proceso de radicalización de sus propios postulados.

La primera fase formativa en el pensamiento de Las Casas es la que algunos autores han denominado su *conversión*.

Las Casas viajó por primera vez a Las Indias en 1501, después de haber recibido las órdenes menores. Su título inicial era de "doctrinero y educador de indios". Entre 1507 y 1511 (6

1512) se encuentra en Roma, ordenándose de presbítero. De regreso a la Isla Española observó que la situación había cambiado notablemente con respecto a su primera residencia Los ánimos de los habitantes de la isla estaban muy agitados. La razón: el 14 de diciembre de 1511, el padre dominico Antón de Montesinos había pronunciado un fulminante sermón condenando abiertamente la esclavitud de los indios. Este es considerado el primer manifiesto anticolonialista de América. Todo había obedecido a un muy bien coordinado plan de los dominicos dirigidos por Pedro de Córdoba, y su objetivo era precisamente provocar una situación de escándalo. Y efectivamente, Antón de Montesinos fue llamado a declarar frente a la Corte. Las Casas, muy sensible, se sintió atraído desde el primer momento por la mística dominicana. Pero, por otra parte, él mismo era un encomendero. Cuando Pedro de Córdoba le negó la absolución de sus pecados por poseer encomiendas, Las Casas fue arrojado en un profundo conflicto interno. Pudo más el hombre de fe. Las Casas, al confesar que decidía tomar el camino de los dominicos al tener una revelación como consecuencia de una lectura del Eclesiastés, dio a su conversión el carácter de una anunciaciόn. Ahora bien, que se haya fijado en ese texto y no en otro de la Biblia, no fue simple casualidad, ni tampoco un milagro. Las Casas, como suele ocurrir, leyó lo que necesitaba leer. Allí reside la revelaciόn.

A mediados de 1514, Las Casas tomó la decisiόn de dedicar su vida a la causa de los indios. En agosto de 1515, en la villa Sancti Spiritu de Cuba, hizo pública su decisión, siguiendo el ejemplo de Montesinos, en un sermón. Enseguida renunció a sus encomiendas, entregándolas al Gobernador Diego Velásquez. El camino ya estaba trazado.

A partir de su conversión comienza una segunda fase en la vida y en el pensamiento de Las Casas: la del "conquistador pacífico".

Aunque Las Casas y los dominicos pueden ser considerados los primeros indigenistas de América, hay que tener en cuenta, como veremos, que ser indigenista no significa siempre luchar por la liberaciόn de los indios. El indigenismo es más bien una toma de posiciones, no exentas de prejuicios, a favor, supues-

tamente, de los indios. No hay que olvidar que fue precisamente en esos tiempos cuando Las Casas tuvo la absurda idea, de la cual después se arrepentiría, de importar negros a fin de aliviar el trabajo de los indios. Por esas razones, el indigenismo del recién converso las Casas no entraba todavía en contradicción con el hecho de la conquista. Interesaba sobre todo a Las Casas probar que era posible conquistar a los indios sin apelar a la violencia, concediendo primacía a los métodos misioneros, lo que significaba en la práctica conceder a los sacerdotes, y no a los militares, un lugar hegemónico en el proceso de conquista. Para el efecto, elaboró un verdadero programa de "colonización pacífica" que presentó en el otoño de 1515 al Rey Fernando. El programa era muy avanzado para su tiempo y establecía como premisa la supresión de la encomienda privada. Otros puntos interesantes eran hacer residir a los indios en aldeas con escuelas, hospitales e iglesias propias, idea que después sería llevada a la práctica, primero por los franciscanos, y después por los jesuitas, en las llamadas reducciones. En esas aldeas se daría prioridad a la actividad agropecuaria por sobre la minera. A los trabajadores de las minas les serían aseguradas tres horas mínimas de pausa. El trabajo forzado de las mujeres sería suprimido. Las comunidades indígenas tomarían parte en las "ganancias" obtenidas de la minería; por último, a los caciques les serían respetados algunos de sus derechos políticos.

A fin de probar la viabilidad de sus proyectos, comenzó Las Casas, a partir de 1517, a organizar una empresa de "conquista evangélica" y en función de esos objetivos, obtuvo los asientos sobre la Costa Firme en la provincia de Paria. Debido en parte a los bloqueos realizados por los encomenderos, pero también a la inexperiencia de Las Casas, la empresa resultó un estrepitoso fracaso. Tal fracaso obligó a Las Casas a reconsiderar sus evaluaciones. Desde 1523 hasta 1528 comenzó a escribir dos de sus obras fundamentales: *Del único modo de vocación*, que terminaría en 1537, y *La historia general de Las Indias*, que terminó en 1531. Además, en esa fecha dio comienzo a su obra magna: *La apologética histórica sumaria*. Estaba naciendo el primer teólogo de la liberación.

La actividad teológica liberadora es la tercera fase de la actividad lascasiana, y el texto en donde se establecen sus premisas es *Del único modo de vocación*. Aparentemente, ese libro es sólo un tratado de pedagogía evangelista. En verdad, el libro arremete contra las premisas teológicas de los enemigos de los indios, especialmente las que sustentaban la tesis de la "desigualdad natural". Las Casas, en ese sentido, al igual que Sepúlveda, parte de Aristóteles, si bien conduce su filosofía en una dirección humanista. De esta manera, acepta la idea de la desigualdad humana, pero como sinónimo de *diversidad*. Y en lo que se refiere a la aplicación de esa idea a pueblos y naciones, Las Casas es muy tajante:

Así como no se encuentra ninguna diferencia o especialidad en los pueblos de la tierra (...) no puede haber diferencia o especialidad en el modo de predicar la doctrina de salvación a los pueblos y naciones⁶⁹.

En la predica, la violencia debe quedar, según Las Casas, totalmente excluida, y el único modo de predicar debe ser "un modo delicado, dulce y suave"⁷⁰. Las Casas en ese sentido sigue a Tomás de Aquino. En el acceso a la fe, apela a la racionalidad. Sin embargo, no es *racionalista*. La razón, como don natural concedido a todo ser humano, hace de la fe algo no antagónico al pensar. La Fe, dice,

...consiste en el asentimiento que da la voluntad a las proposiciones que se creen, porque sentir es lo que propiamente se llama creer⁷¹.

Utilizar la violencia para impartir la fe significaría, en cambio,

...que la mente del hombre se consternaría de terror (...) y se rehusaría de consiguiente a escuchar y considerar⁷².

Para Las Casas, por consiguiente, ciencia y fe no se anteponen en absoluto:

...llevar a los hombres el conocimiento de la fe y de la religión cristiana es semejante al modo de llevarles al conocimiento de la ciencia⁷³.

Impartir la fe, no significaba para Las Casas sólo predicar con palabras. Las Casas no era un nominalista como Colón. El discurso de la fe se encuentra para él también en el actuar, en la práctica:

Porque el que enseña debe presentarse a sí mismo como ejemplo de sus palabras, de suerte que ensene más con sus obras que con sus propias palabras⁷⁴.

De esta manera, las deducciones teológicas de Fray Bartolomé en su *Único modo de vocación*, contradecían radicalmente toda la ideología de la conquista. Su corolario era que las guerras de los cristianos a los indios deben ser condenadas como *sacrilegias*, como *injustas* y como *tiránicas*⁷⁵.

¿Cuál es la alternativa que queda a los conquistadores si quieren salvar sus almas? Las Casas responde a esa pregunta sin vacilaciones:

...restituirles a los mismos infieles damnificados, todo lo que les *hayan arrebatado con tal guerra* sea mueble o inmueble. y a satisfacerlos solidariamente, es decir en total, los daños que les *hayan hecho*⁷⁶.

Ese será, por lo demás, el objetivo de la estrategia del movimiento lascasiano en Las Indias.

La cuarta fase en la formación del pensamiento lascasiano la vemos en el papel que el clérigo cumplió como *agitador y político*. Tal papel empezó a ser asumido por Las Casas a partir de la segunda expedición de "conquista pacífica", la que sería mucho más exitosa que la primera. En esa ocasión Las Casas contó con

todo el apoyo de la Monarquía, la cual había prohibido las guerras de conquista gracias, entre otras cosas, a la continua agitación realizada por la fracción clerical indigenista dirigida por Las Casas. Del mismo modo, la Monarquía se aprestaba a asestar serios golpes a la clase encomendera, lo que ocurrió, efectivamente, el año 1542, con la promulgación de las Leyes Nuevas que suprimían las primitivas encomiendas. Las Casas, captando que se abrían excelentes condiciones para su causa, interrumpió sus estudios y reflexiones y se entregó a una actividad política sin descanso. La conquista de Verapaz, como se llamó a la segunda empresa evangelizadora, fue realizada bajo la dirección intelectual de Las Casas, quien tuvo la oportunidad de poner en práctica los principios teóricos esbozados en su *Único modo de vocación*. No obstante, repentinamente, en medio de su actividad, Las Casas decidió dejar su obra inconclusa y regresar a España. La razón de ese cambio fue que en España ya tenían lugar las discusiones que darían origen a las Leyes Nuevas, y Las Casas, naturalmente, no quería estar ausente en ellas.

Por cierto, tales leyes no fueron promulgadas por la Monarquía debido a su amor por los indios, sino que más a fin de solucionar dos problemas. El primero, de carácter económico, era la rápida mortandad de la población indígena como consecuencia de los trabajos forzados que imponían los encomenderos. El segundo, de carácter político, era la excesiva autonomía que alcanzaban los españoles de Indias. A esos dos problemas hay que agregar el interés de algunos sectores eclesiásticos por imponer su hegemonía en la conquista. Además, la Iglesia contemplaba, no sin terror, que las almas de los potenciales fieles no podían ser conquistadas si los cuerpos se morían. Ya en 1537, mediante la Bula *Sublime Deux*, la Iglesia se había pronunciado en contra de la esclavitud de los indios. En medio de esa constelación, la fracción indigenista lascasiana, debido a la claridad de sus posiciones, gozaba de audiencia en los salones reales.

La aplicación de las Leyes Nuevas provocaría un verdadero estado de rebelión en Las Indias. Sus puntos cataclísmicos serían México, donde tuvo lugar una desobediencia organizada de parle

de los encomenderos, y Perú, en donde en 1546 estalló la rebelión de los Pizarro, la que hubo de ser aplastada sangrientamente por las tropas monárquicas.

Durante el periodo de elaboración de las Leyes Nuevas, Las Casas se atrincheró en su recién obtenido obispado de Chiapas, región en donde se propuso crear un "territorio libre de encomenderos". Efectivamente, durante un corto período, Chiapas fue convertido en el centro de operaciones del "partido indigenista". Desde ahí se impartirían, hacia toda América, las instrucciones para el militante clero lascasiano. Fray Bartolomé escribió en ese ambiente un manifiesto clerical-político titulado *El confesonario*, en el cual se ordenaba negar la absolución de los pecados a toda persona que poseyera encomiendas⁷⁷. El celo indigenista de Las Casas llegó al punto de exigir que los confesados no sólo deberían jurar a los sacerdotes que cumplirían las penitencias (entre ellas hacer abandono de sus encomiendas), sino que además deberían firmar ¡un acta notarial!⁷⁸. Para cumplir sus objetivos, Las Casas no titubeaba en unir la potestad religiosa con la política.

No obstante, la contrarrevolución de los esclavistas fue más poderosa que los proyectos de la Monarquía. Después de 1546, el propio Las Casas tuvo que vivir durante un tiempo en la clandestinidad a fin de evitar represalias de los encomenderos hacia su persona. El mismo año fue requisado *El confesonario*. Pero no todo estaba perdido para Las Casas.

Pese a haber perdido mucho terreno, la Corona no estaba dispuesta a que los encomenderos recuperaran el poder que tuvieron hasta 1542. El año 1550, de nuevo los encomenderos fueron sorprendidos con un decreto mediante el cual eran abolidas todas las empresas de conquista. El mismo año tuvieron lugar las famosas disputas entre Las Casas y Ginés de Sepúlveda, en las que el dominico leyó ante lo más granado de la intelectualidad española las partes más importantes de su *Apologética*. En términos generales, el debate fue ganado ampliamente por Las Casas y, como consecuencia de ello, sus *Tratados*, incluyendo *El confesonario*, volvieron a ser publicados en 1552, al mismo tiempo que las obras de Sepúlveda fueron retiradas de circulación. Sin embargo, en la práctica, la llamada conquista seguía su marcha.

La quinta fase en la formación del discurso lascasiano la hemos denominado la *profética*, y se expresa en la obra que continuó Las Casas después de los turbulentos acontecimientos políticos que tuvieron lugar como consecuencia de las Leyes Nuevas. Expresión magna de esa actividad fue su *Apologética histórica sumaria*, de la cual se derivaría su conocida *Historia de Las Indias*. En la *Apologética*, Fray Bartolomé dio a conocer su visión del mundo indígena en sus implicancias políticas, económicas y geográficas. Se podría decir, incluso, que la *Apologética* es el primer tratado de antropología escrito sobre y en América.

En la *Apologética* el indio es entendido no como ser inferior sino como ser diferente, pues posee una historia propia no reducible a la lógica europeo-occidental. Además, Las Casas, en ese su extenso trabajo, no sólo se propuso convencer a sus lectores que los indios eran seres racionales sino, además, que se trataba de una *racionalidad distinta* y que por eso no dejaba de ser natural y, por lo mismo, también era *divina*.

Después de largos capítulos (cincuenta) dedicados a exponer enciclopédicos conocimientos de la geografía y del ambiente de los indios, entrega Las Casas sus impresiones sobre los llamados indios. Como premisa, el clérigo se sirve del concepto de *prudencia*, que en ese tiempo tenía un significado mucho más amplio que en el nuestro. Más bien debe entenderse como una combinación de los conceptos *razón* y *praxis*⁷⁹. Según la opinión de Fray Bartolomé, los indios eran poseedores de tres tipos de prudencia que constituyen características de los pueblos más civilizados: la "monástica" o capacidad para el autosustento material; la "económica" o habilidad para trabajar en forma asociada; y la "política" o capacidad para autogobernarse⁸⁰. Luego, Las Casas se adentra en el estudio de las religiones indígenas. En esos capítulos desarrolla ampliamente la tesis de la *racionalidad natural* de los indios, la que no se niega; por el contrario, se prueba por la existencia de múltiples religiones ya que, para Las Casas, todas las religiones constituyen formas de "presentir a Dios". Como escribió el dominico: "Por la lumbre impresa en el ánimo de los indios se cognose que hay Dios"⁸¹.

Pero Las Casas fue más adelante: afirmó que en los indios había más religiosidad que entre los europeos:

...de donde se sigue sin controversia y sin ninguna duda que estas gentes en cuanto a sus entendimientos no son en el mundo los menos racionales, ni de los egipcios, griegos y romanos; antes, en muchas cosas, como arriba consta, muy superiores⁸².

En síntesis, podríamos decir que en la voluminosa *Apolo-gética*, Fray Bartolomé escribió una suerte de testamento, ya no únicamente dirigido al Rey o a alguna otra autoridad con fines inmediatos, sino que para la posteridad. *Las Casas ha entrado en una fase profética*. A través de ese trabajo los indios poco a poco dejan de ser los "otros", así como Las Casas ya no es apenas el "europeo". Ambos más bien pasan a ser algo que los racionalistas de todos los tiempos no saben lo que es: *el prójimo*. Pensando en esa perspectiva, escribió Las Casas al Rey:

La veinte y ultima razón que daremos (para que se ponga fin a las guerras a los indios) es porque V.M. hará a todos los españoles que están en la India, increíbles e inestimables mercedes, y estas son librarlos de grandísimos pecados de tiranía e robos e violencia y parricidios que cometen cada día oprimiendo y matando aquellas gentes⁸³.

En otras palabras: *la liberación del oprimido libera también al opresor*. Idea grandiosa que ha trascendido a todos los tiempos. En cambio, para el racionalismo moderno, la liberación del uno pasa por la opresión del otro. Según Las Casas, quien oprime al otro se niega a sí mismo como hijo de Dios. Al negar al prójimo comete homicidio y parricidio; mata al Hijo y al Padre. En cambio, al afirmar la libertad del otro, afirmamos la propia. La afirmación prescinde así de su antagonismo. *El otro se transforma en el prójimo*. El indio, siendo diferente, ya no es sólo un indio: *es un hermano*.

7. El descubrimiento del indio a partir de sí mismo

Para los habitantes de América, si la "conquista" no fue el fin de su historia, fue por lo menos el fin de un capítulo de esa historia. A partir de la invasión europea comienza *la historia de los pueblos derrotados que luchan por no desaparecer*. ¿Dónde y cómo afirmar esa existencia? Quinientos años después de la invasión, todavía no hay acuerdo unánime. ¿En la recuperación o en la exaltación del pasado? ¿En las luchas del presente? ¿En la apropiación del porvenir? O - como parece ser la hipótesis más probable-, ¿en los tres tiempo a la vez? Ese esfuerzo supremo por sobrevivir; esa presencia permanente de "lo indio" en la historia de América, es *la indianidad*. La indianidad entonces no es ni un objeto ni un concepto. Es *un proyecto por construir o, lo que es parecido: que se construye en las distintas formas como se manifiesta la presencia del indio en nuestra historia*.

Ya durante el período colonial hubo intentos, intelectuales y políticos, por imponer *el principio de la indianidad* en nuestra cultura. Acerca de los intentos políticos nos referiremos en el próximo capítulo. Ahora nos referiremos a los intentos de dos descendientes de la nobleza inca por recuperar la identidad perdida: se trata de los ya nombrados Garcilaso de la Vega y Guamán Poma de Ayala.

Ambos escritores no sólo son importantes por su proyecto de recuperar al indio en su historia sino porque, potencialmente, cada uno de ellos representa tendencias todavía vigentes en los ambientes indigenistas latinoamericanos. Garcilaso expresa la tendencia por recuperar al "indio histórico". Guamán Poma la tendencia por recuperar al indio a partir de la situación poscolonial. Interesante es constatar que ambos autores escribieron sus obras casi paralelamente, y, los dos, en los años de la ancianidad, cuando ya no tenían mucho que perder o ganar. Garcilaso daría término a su obra *Comentarios reales de los Incas* en 1609. Guamán Poma terminó su *Nueva crónica del buen gobierno* hacia 1614.

Como ya fue insinuado, Garcilaso de la Vega representa lo que los etnólogos denominarían un "mestizo cultural". Pero se trata de un mestizo "aristocrata", pues es hijo del conquistador

Garcilaso de la Vega y de la princesa inca Chimpú Oello, esto es, pertenece a dos noblezas a la vez. Por esa misma razón, a diferencia de lo que ocurriría con muchos mestizos después, Garcilaso no renegaría de su condición, ni de indio ni de mestizo. Por ejemplo, refiriéndose a su personalidad mestiza, afirmaba Garcilaso: "me lo llamo (mestizo) a boca llena y me honro con él"⁸⁴. Y en lo que respecta a su personalidad "india", hay que consignar que nunca olvidó firmar sus escritos anteponiendo a su nombre el título "Inca".

De mestizo tiene Garcilaso un muy bien fundado resentimiento contra "lo español", sin embargo, al mismo tiempo, se considera, y es, un representante de lo más excelsa de la cultura hispana.

Pese a que Garcilaso ha luchado por España y contra los moros en las Alpujarras, nunca logró ni el reconocimiento de sus servicios ni los prestados por su padre ni, mucho menos, la herencia sobre los bienes que pertenecieron a su madre. Su libro fundamental, *Los comentarios reales de los Incas*, no puede ser considerado independientemente de sus legítimos resentimientos y, como ya ha sido dicho, fue escrito en su ancianidad, "convencido que sobre el pasado es posible realizar un discurso político pertinente al futuro"⁸⁵.

Muy interesante resulta la periodización histórica contenida en la obra de Garcilaso. Por ejemplo, distingue tres edades fundamentales en la historia andina la primera equivale a una suerte de "salvajismo", "barbarie" o "prehistoria". La segunda, una suerte de "edad civilizatoria" realizada por los incas al conquistar a los "pueblos bárbaros". La tercera edad iba a ser en principio la culminación de la historia incásica, pero quiso el destino que esa "misión" fuese cumplida por los europeos. Como se ve, Garcilaso traspasa la visión *vertical y progresista* de la historia europea a la historia andina. Podría afirmarse que Garcilaso era un historicista "avant la lettre".

El objetivo central de Garcilaso era reinvindicar la segunda edad y encontrar los puntos de contacto entre ésta y la tercera. Garcilaso cuestiona así la "conquista". No obstante, también la justifica al buscar en ella una nunca bien probada continuidad con la

historia de los incas. Lo que sí es evidente es que Garcilaso estaba deslumbrado por el poder, ya fuera el de los incas, ya fuera el de los españoles. Por eso trata de reconciliar teóricamente (pero sólo teóricamente) ambas culturas, buscando en ellas puntos de coincidencia. No se necesitan en verdad muchos conocimientos psicológicos para descubrir que mediante la reivindicación de las dos últimas edades, Garcilaso intentaba reivindicarse a sí mismo como miembro de la "nobleza india". Reivindicando ambas culturas contradecía la tesis sustentada por el virrey Toledo, en el sentido de que la invasión europea había tenido lugar para devolver la libertad a los pueblos oprimidos por el usurpador inca. La tesis de Garcilaso conduce, sin embargo, a una deformación de la historia pre-incásica y por consiguiente, *al legitimar la invasión de los incas no le queda más alternativa que legitimar la invasión europea*. A la vez, se encuentra en Garcilaso una de las tesis de los movimientos indigenistas que, sin necesidad de remontarse al pasado sigue siendo muy actual, y ésta es que la cultura latinoamericana no puede ser construida sobre la base de la negación de lo indio. Si "lo indio" solamente tiene su lugar de residencia en el pasado, es algo que ni Garcilaso ni los futuros indigenistas pudieron resolver.

A fin de demostrar que la cultura inca no era inferior a la europea, Garcilaso construye falsas equivalencias entre ambas, negando con ello la especificidad de las culturas andinas. Esa negación se presenta ostensiblemente al nivel de lo religioso.

Ya vimos que Las Casas había remarcado la "religiosidad natural de los indios" sin verse obligado a encontrar puntos de equivalencia entre las religiones indígenas y el cristianismo. A Las Casas le bastaba con que a través de sus religiones "presintieran a Dios". Las Casas fue, en ese sentido, *un precursor de la libertad de cultos*, elogio enorme si se toma en cuenta el fanatismo religioso que imperaba en la época. Garcilaso de la Vega, en cambio, se devanaba los sesos a fin de demostrar que los indios eran "cristianos potenciales", o que llamaban Ticiviracocha al "verdadero Dios", llegando a escribir que "tuvieron los reyes Incas en el Cuzco una cruz de mármol fino de color blanco y encarnado que llaman jaspe cristalino"⁸⁶.

Pese a todo, la exaltación indianista que hizo Garcilaso del Inca se transformó en una fuente de inspiración ideológica para movimientos indianistas que necesitaban creer en el mesiánico regreso del Inca y, por tanto, requerían remitirse al pasado, por muy imaginario que fuera —y en Garcilaso la imaginación era más fuerte que la realidad—para extraer sus energías movilizadoras. Tal fue el caso, por ejemplo, del movimiento de Tupac Amaru II, lo que obligó a las autoridades coloniales a prohibir la circulación de Los *comentarios reales*.

A diferencia de Garcilaso de la Vega, el indio Felipe Guamán Poma de Ayala, nacido aproximadamente en 1545, no tuvo la menor posibilidad de acceder a los salones de España. Guamán no reclamaba la reivindicación de ningún pasado. Por el contrario: es el indio derrotado que sigue siendo indio porque no tiene otra posibilidad. Pero, por más derrotado que estuviera, Guamán Poma no reniega de su indianidad⁸⁷.

Guamán Poma vivió personalmente la derrota. Descendiente de la nobleza india, al igual que Garcilaso, fue despojado de sus bienes y ganaba su sustento caminando de un pueblo a otro haciendo de intérprete entre los indios y las autoridades. La historia de su pueblo le produce dolor, sin embargo, al mismo tiempo afirmaba: "el mal no tiene remedio". "No hay nada que hacer".

Su libro, *Nueva crónica del buen gobierno*, no intenta revitalizar el pasado sino que más bien pretende entenderlo a partir de aquella realidad alterada por la invasión. "Mundo al revés" es una expresión que continuamente, casi monótonamente, se repite en su escrito. De igual manera, la interpretación de la historia de su pueblo es también una "historia al revés" y, a veces, en discordancia con cualquier tipo de sucesión cronológica, pues el pasado se confunde permanentemente con el presente, y viceversa, como si Guamán Poma quisiera comunicarnos la propia alteridad de los tiempos. Y, efectivamente: uno de los propósitos de Guamán Poma es dar a conocer la historia del Perú como "una historia conquistada", y en consecuencia, la temporalidad andina se cruza con la europea. Casi podría decirse que en su tratado fluyen dos historias: la "del mundo" y la del pueblo andino. La segunda, en la lógica alterada de Guamán,

deviene de la primera, dado que tiene que haber *un origen común de la humanidad*. Parece, en ese sentido, que Guamán adopta el sentido de la visión europea-cristiana. Pero eso es sólo aparente, porque en la llamada "historia del mundo", Guamán establece cinco edades. De esas edades, cuatro pertenecen al mundo andino, la primera a un mundo común europeo-andino. Ahora bien, al preguntarse acerca del origen de las cuatro edades andinas, Guamán Poma hace intervenir la asombrosa tesis de que ¡los indios peruanos descienden de los españoles! ¿Quiere Guamán Poma con esto desindianizar a los indios? En verdad ocurre todo lo contrario: Guamán Poma está tratando de entender la historia de la conquista *en un sentido circular y no lineal*, de acuerdo al cual los orígenes se repiten en el futuro y viceversa. Y ésta es la visión andina **del universo!** Además, si se entiende bien la idea de la historia circular, significa que en alguna otra edad se volverá a repetir la historia andina en su forma originaria. Como bien observó Nathan Watchel: "Poma percibe el orden colonial a través de la óptica del espacio temporal indígena y su ideología legitima el retorno a un orden primordial".⁸⁸

Hay otro punto que merece ser destacada en la relación de Guamán Poma. Al distinguir dos historias con distintas edades, reconoce la autonomía de la historia andina respecto a la europea y, lo más importante, sustenta la tesis de que en la historia del universo *no existe un tiempo objetivo*. En otras palabras, en la historia coexisten diversas coordenadas de tiempo, lo que contradice la noción del Tiempo Absoluto propia de la historiografía eurocristiana. Por eso tiene razón Pierre Duviols cuando adelanta la opinión de que la *Nueva crónica* no sólo es un libro de historia, sino también de filosofía de la historia andina".

Guamán Poma de Ayala ha sido criticado porque su posición coincide con la del virrey Toledo al afirmar que la dinastía de la cual proviene Atahualpa era ilegítima, lo que en principio haría legítima la intervención española. Pero la intención de Guamán Poma era muy distinta a la de Toledo. El propósito del historiador indio era reivindicar la historia andina pre-incásica, a diferencia de Garcilaso quien la consideraba "bestial". En otros términos, para Guamán Poma lo más importante no es el poder imperial

sino la cultura andina la que, por haber existido antes del Imperio lo trasciende, aún después de la propia "conquista".

Casi más fascinante que el texto, son las ilustraciones en éste de Guamán. Por momentos se tiene la impresión de que el historiador quiso escribir dos libros al mismo tiempo: uno *letrado*, destinado al Rey de España, y otro *cifrado*, destinado a la posteridad. En efecto, la ironía subyacente en los dibujos deja claro que para Guamán, la nueva edad que vive el mundo peruano es la más triste, la más desesperanzada de todas. Y sin embargo, Guamán Poma la incorpora a la historia andina; más aún: asume personalmente la situación colonial y mediante textos y dibujos muestra de qué manera los nuevos señores no son fieles a su propia religión. Por ende, Guamán Poma no rechazó - ni podía hacerlo - la nueva religión. Pero sí la incorporó a su visión del mundo y la devolvió a los europeos en un texto abierto y cifrado a la vez que, con la fuerza de los mitos, seguirá acusando, en todas las edades del tiempo, la ignominia de la invasión.

En los albores del siglo XVII, recién los indios comienzan a recuperarse del cataclismo producido por la invasión. Como resurgiendo lentamente de las cenizas, descubren que su historia ya no les pertenece totalmente. No obstante, si quieren seguir viviendo, deben asumir la nueva realidad. Desde ese momento empiezan a plantearse dos alternativas: la primera era intentar recuperar el pasado perdido en el mundo imaginario del Incario. Ese es el mensaje de Garcilaso de la Vega. La otra, era reconstruir el pasado andino a partir de las condiciones que se daban en el presente. Ese es el mensaje de Guamán Poma de Ayala.

Cuando los indios poco a poco levantaron sus cabezas y de nuevo comenzaron a rebelarse, descubrieron de pronto, como fue el caso de Tupac Amaru, que esas dos alternativas no se excluían necesariamente. Más aún, que la una ya estaba contenida en la otra.

Notas

- 1 Tzvetan Todorov, *La conquista de América-La cuestión del otro*, México, 1986, pág.
- 2 Gl. por Georg Friederici, *Der Charakter der Eroberung und Eroberung durch die Europäer*, Osnabriick, 1969, pág. 450.
- 3 T. Todorov, *op. cit.*, pág. 35.
- 4 Adolfo Colombe (ed.), *A los 500 años del choque de dos mundos*, Buenos Aires, 1989, pág. 15.
- 5 Hernán Cortés, *Cartas de relación de la conquista de México*, Buenos Aires, 1946, pág. 46 (énfasis nuestro).
- 6 Bartolomé de Las Casas, *Tratados*, México, 1955, Tomo I, pág. 105
- 7 Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, México, 1959, pág. 32.
- 8 Cit. por Miguel León Portilla, *La visión de los vencidos*, México, 1959, pág. 211.
- 9 Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indígena*, México, 1945, pág. 75.
- 10 Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia general de las Indias*, Madrid, 1851-1855, Libro 2, pág. 142 (énfasis nuestro).
- 11 G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, 1974, pág. 171.
- 12 Fernando Mires, *En nombre de la cruz*, San José, Costa Rica, 1986 (segunda edición 1989), pág. 47.
- 13 N. Wachtel, *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la Conquista española*, Madrid, 1976, pág. 52.
- 14 *Ibid.*, pág. 53.

- 15 T. Todorov, *op. cit.*, pág. 107.
- 16 *Ibid* pág. 129.
- 17 *Ibid*, pág. 95.
- 18 *Ibid.*, pág. 131.
- 19 *Ibid.*, pág. 105.
- 20 Escribe Todorov en ese sentido: "La barbarie de los españoles no tiene nada de atávico ni de animal; es perfectamente humana y anuncia el advenimiento de los tiempos modernos". *Ibid.*, pág. 157.
- 21 R Konetzke, *Colección de documentos para la historia de la formación social hispanoamericana*, Madrid, 1953, pág. 2.
- 22 *Ibid.*, págs. 24.
- 23 J.B. Simpson, *Los conquistadores y el indio americano*, Barcelona, 1970, pág. 18.
- 24 F. Mires, *op. cit.*, 1986, págs. 40-44.

- 25 Francisco López de Gómala, *Historia general de las Indias*, Tomo 2, Madrid, 1941, pág.
- 26 Lewis Hanke, *La lucha por la justicia y la conquista de América*, Buenos Aires, 1949, pág. 172.
- 27 F. Mires, *op. cit.*, pág. 51.
- 28 Cit. por Genaro García, *Carácter de la conquista española en América y México*, México, 1948, pág. 71
- 29 José Solórzano Pereira, *Política india*, tomo 2, Buenos Aires, 1930, pág. 17.
- 30 Silvio Zavala, *La encomienda india*, Madrid, 1935, pág. 33.

- 31 F. Mires, *op. cit.*, pág. 83.
- 32 Adjetivos usados por clérigos que relataron acerca de la conquista recopilados por Ticio Escobar, "La conquista espiritual", en: A. Colombres, *op. cit.*, pág. 153.
- 33 F. Mires, *La colonización de las almas, San José*, Costa Rica, 1987, pág. 144.
- 34 *Ibid.*, pág. 155.
- 35 *Idem.*
- 36 *Ibid.*, págs. 59-89.
- 37 Como escribió Erik Wolf: "Cuando los españoles ordenaron a los totonacas de Campoala destruir a sus ídolos, el pueblo palideció de terror. Sin embargo, cuando los españoles los tiraron y los despedazaron, los ídolos permanecieron mudos e indefensos"(E. Wolf, *Pueblos y culturas de Mesoamérica*, México, 1986, pág. 151).
- 38 Cit. por Walter Lehman, *Sterbende Götter und Christliche Heilbotschaft, Stuttgart*, 1949, pág. 102.
- 39 Sabine G. Mac Cormack, en su artículo 'Atahualpa y el libro', Revista de Indias, 1988, Vol. XLVIII, No. 184, ha ordenado las fuentes en tomo a este tema Eso nos ha ahorrado recurrir a las fuentes directas.
- 40 *Ibid.*, pág. 693.
- 41 L. Hanke, *op. cit.*, págs. 52-54.
- 42 S.G. Mac Cormack, *op. cit.*, pág. 694.
- 43 *Ibid.*, pág. 695 (énfasis nuestro).
- 44 *Idem.*
- 45 Pedro Cieza de León. *La crónica del Perú*, Buenos Aires, 1945, pág. 7.

- 46 Francisco López de Gómala, *Historia de las Indias*, Biblioteca de Autores Españoles, Vol. XXVI. Madrid. pág. 176.
- 47 S.G. Mac Cormack, *op. cit.*, pág. 698 (énfasis nuestro).
- 48 Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales de los incas*, Biblioteca de Autores Españoles, Tomo III, Madrid, 1960, pág. 51.
- 49 *Ibid.*, pág. 57.
- 50 Guamán Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno*, México, 1981, pág. 385 (énfasis nuestro).
- 51 Ver Juan Ginés de Sepúlveda, *Antología, Barcelona*, MCMXL. Selección, traducción y prólogo de Alfonso del Real, págs. 35, 67, 97 y 167.
- 52 J.G. de Sepúlveda, *Tratado de las justas causas de las guerras a los indios*, México, 1979, pág. 55.
- 53 *Ibid.*, pág. 59.
- 54 *Ibid.*, págs. 75-77.
- 55 F Mires, *op. cit.*, 1986, pág. 68.

- 56 J.G. de Sepúlveda, *op. cit.*, 1979, pág. 68.
- 57 *Ibid.*, pág. 83
- 58 *Ibid.*, pág. 85.
- 59 *Ibid.*, pág. 101.
- 60 *Ibid.*, pág. 11.
- 61 *Ibid.*, pág. 3.
- 62 *Ibid.*, pág. 11 s.
- 63 *Ibid.*, pág. 103.

- 64 *Idem.*
- 65 Cit. por Genaro García, *op. cit.*, pág. 51.
- 66 *Idem.*
- 67 J.G. de Sepúlveda, *op. cit.*, 1979, pág. 173.
- 68 F. Mires *op. cit.*, 1986, y *Op. cit.*, 1987.
- 69 B. de Las Casas, *Del único modo de vocación*, México, 1975, pág. 68.
- 70 *Ibid.*, pág. 69.
- 71 *Ibid.*, pág. 74.
- 72 *Idem.*
- 73 *Ibid.*, pág. 241.
- 74 *Idem.*
- 75 *Ibid.*, pág. 434.
- 76 *Ibid.*, pág. 498.
- 77 Bartolomé de Las Casas, *Tratados*, México, 1965, pág. 857.
- 78 *Ibid.*, pág. 122.
- 79 F. Mires, *op. cit.*, 1987, pág. 169.
- 80 Bartolomé de Las Casas, *Apologética histórica sumaria*, México, 1967, págs. 227261.
- 81 *Ibid.*, pág. 170.
- 82 *Ibid.*, lomo 2, pág. 296.



- 83 Bartolomé de Las Casas, *op. cit.*, 1965, tomo 2, pág. 837.
- 84 G. de la Vega, *op. cit.* pág. 566.
- 85 Alberto Flores Galindó, *Buscando un inca*, Lima, 1988, pág. 50.
- 86 G. de la Vega, *op. c~.*, págs. 44-45.
- 87 Escribe Richard Pietschman en la introducción al texto de Guamán Poma, publicado en París en 1933:"Don Felipe Guamán Poma de Ayala es descendiente de los soberanos no solo del territorio de las Lucanas o Rucanas, Andamarcar, Circamarcar y Sora sino de todo el ChinchaSuyu" (pág. IX). Tal descendencia no está sin embargo probada.
- 88 N. Watchel, *op. cit.*, pág. 262.



Capítulo III

El autodescubrimiento del indio

Cuando se afirma que con la invasión europea no termina la historia de los pueblos americanos sino sólo un capítulo de ella, significa, además de establecer una continuidad con la historia pre-colombina, constatar también *una profunda ruptura*. Antes, la historia de esos pueblos eran muchas historias. Despues de la "conquista" comienza la historia de esa creación europea que es "el indio".

La historia del indio, o de los indios, sería, a partir de la invasión, una *historia referencial* pues únicamente podrá entenderse en su relación con lo "no-indio". En esa tensión permanente entre aquello que se considera indio y aquello que no lo es, será recreado el pasado e imaginado el porvenir. Esa última dimensión fue la que faltó en las visiones de Garcilaso de la Vega y Guamán Poma de Ayala. El primero, se refugió en el imaginario de un pasado heroico. El segundo, en la idea del transcurrir circular de los tiempos que hace posible la "utopía del eterno retorno". Ninguno de los dos se atrevió, empero, a construir una visión del porvenir. Eso es explicable: la visión del porvenir es *una creación colectiva* y emerge, por lo común, como resultado objetivo de las confrontaciones de un pueblo, nación o cultura, contra las fuerzas que se le oponen. Hasta los más aislados utopistas no han hecho más que articular imaginarios colectivos. Las utopías, en verdad, no

son tan "utópicas" como se piensa. Ellas surgen directamente de los conflictos que se viven en el tiempo presente.

Durante el período colonial continuó la destrucción sistemática de los pueblos americanos. Pero también, en las nuevas condiciones, estos empezaron a *autodescubrirse*, esto es, a buscar formas para afirmar sus nuevas identidades culturales.

Probablemente la afirmación más dramática de la nueva identidad la constituye la revolución de los Tupac Amaru. Más aún, ella puede verse como un proyecto histórico surgido en las condiciones concretas que imperaban en el Perú colonial, las que recibían sus energías de un imaginario pasado pre-colonial, proyectado hacia el porvenir utópico. Tupac Amaru llevaría a cabo, en la práctica, la reconciliación de los sueños de Garcilaso de la Vega y de Guamán Poma de Ayala.

1. El autodescubrimiento del indio por medio de la rebelión. El caso de Tupac Amaru

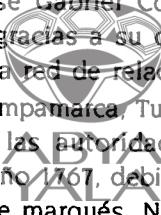
La revolución de los Tupac Amaru provino del mismo interior del mundo colonial. Eso explica que el propio Tupac Amaru, en los momentos en que comenzó la rebelión, estaba bastante lejos de ser lo que algunos etnólogos considerarían un "indio puro". Más bien, a la inversa, la radicalización de la rebelión fue indianizando tanto al movimiento como a su caudillo.

Cierto es que Tupac Amaru, o José Gabriel Condorcarqui (que era su nombre de origen), descendía del último Inca Tupac Amaru, ajusticiado en el Cuzco en 1572. José Gabriel nació en 1738 en Surinama, pueblo de la provincia de Tinta. En 1760 casó con Micaela Bastidas, hija de criollo e india. En relación con la mayoría de los indios, gozaba de una situación social bastante privilegiada. Alumno del colegio jesuita Francisco de Borja, se manifestó siempre como un ferviente católico. Hacia 1766 había recibido el título de cacique, conjuntamente con setenta piaras de mulas (350 animales) con las que se dedicó al transporte de mercancías¹.

Que Tupac Amaru recibiera el título de cacique no deja de tener importancia. En la recién constituida sociedad nacional el

título de cacique equivalía a tener un cierto tipo de ascendencia en las comunidades, acceso a bienes, algunos privilegios políticos y, sobre todo, ser considerado como miembro de una especie de emergente "clase media" de la sociedad colonial, con la particularidad de que podía hacer de intermediario entre indios y españoles.

El cargo de cacique o curaca, más que una reminiscencia del período incásico era una reinvencción del período colonial y, por tanto, funcional a éste. Como destaca K. Spalding:

La función principal del curaca era ser el representante de su comunidad y guardián de las normas sociales que regulaban las relaciones entre los miembros de la sociedad².

Entre los privilegios de que gozaban los curacas se encontraba el ejercicio del comercio. Este es un dato importante en el proceso que llevará a José Gabriel Condorcarqui a la rebelión pues, entre otras, cosas, gracias a su oficio de transportador en mulas pudo establecer una red de relaciones que se extendían a los territorios de Tinta, Pompamarca, Tungasuca y Surinama³.

Los conflictos con las autoridades coloniales empezó a tenerlos Condorcarqui el año 1767, debido a que éstas no aceptaban concederle el título de marqués. No pudiendo ascender más en la sociedad europea, a Condorcarqui no le quedaba más alternativa que fortalecerse dentro de la sociedad indígena. Los conflictos personales de Condorcarqui fueron incluso utilizados por sectores de criollos insurgentes, que veían ya en el indio un potencial caudillo antimonárquico.

Probablemente, los conflictos de Condorcarqui con las autoridades habrían pasado desapercibidos en una sociedad donde tales conflictos constituyan la norma. Dos situaciones conspiraron para que, las que no eran más que querellas judiciales de un cacique, se convirtiesen en la más formidable revolución indígena de la historia latinoamericana. Una, era la polarización que unía tanto a comerciantes blancos como indios en contra de un personaje a quien se identificaría como el causante de todos los males que vivía el Perú durante el siglo XVIII: el corregidor.

Originariamente el corregidor cumplía dos funciones: recaudar los impuestos y distribuir a los indios en los diversos lugares de trabajo. Curiosamente, las mismas funciones les eran designadas a los curacas, con lo que frecuentemente se producían fuertes tensiones entre ambos, las que a veces tomaban la forma—dada la ascendencia de los curacas entre los indios - de rebeliones indígenas que incluso eran apoyadas - como ocurrió durante la primera fase de la rebelión tupamarista - por los propios comerciantes españoles. La figura del corregidor resultaba todavía más odiosa como consecuencia de la continuas alzas de los impuestos en que incurría la corona durante los tiempos del despotismo ilustrado. Es sintomático que la revolución de Tupac Amaru haya comenzado con la ejecución de un corregidor.

La segunda situación era el estado de rebelión generalizada que vivía la zona durante el período que precede a la revolución tupamarista. Comerciantes contra administradores; criollos contra españoles; curacas contra corregidores; curas contra monjes, etc., eran solo algunos de los conflictos que emergían en una sociedad que apenas merecía el nombre de tal. A todos ellos hay que agregar el potencial indígena de rebelión, que también poseía muchos matices. A un lado, los descontentos miembros de la nobleza india que presionaban por el reconocimiento de títulos y bienes. Al otro lado, las rebeliones indígenas que surgían en contra del sistema de la mita (o servicio de trabajo obligatorio). Por último, el sistema colonial había originado una enorme población indígena errática los llamados "indios forasteros", verdaderos parias sociales que habían perdido sus relaciones con el pasado. No es casualidad que el número de indios forasteros haya sido mayor en las zonas caracterizadas por continuas rebeliones indígenas⁴.

Probablemente, cuando el cacique Condorcarqui ejecutó al desdichado corregidor Arriaga (4 de noviembre de 1780), no se imaginaba el vendaval revolucionario que desataba, ni mucho menos que él se iba a convertir en la figura mesiánica de la revolución social. Pero, el acto de la ejecución fue visto por muchos indígenas de la zona como una señal, toda vez que quien había ejecutado al corregidor era nada menos que un descendiente de

los incas, esto es, un representante de aquel reino que la subconciencia indígena consideraba todavía legítimo. La ejecución del corregidor era, a pesar de toda su残酷, *un acto de soberanía política*.

Enfervorizado por el clima de rebelión que se vivía, el cacique Condorcarqui, desde ese momento rebautizado por sus informales tropas como Tupac Amaru II, enfiló hacia los "obrajes" de Pomacanchi y Quipuchocha. Con ese acto Tupac Amaru parecía demostrar que aquello que había comenzado como un movimiento más contra los corregidores, se transformaba en *una rebelión social con hegemonía indígena*. El ejército de Tupac Amaru empezó a crecer de una manera sorprendente. A los pocos días de iniciada la rebelión, contaba ya con más de diez mil indios y alrededor de mil mestizos y negros esclavos⁵.

No obstante, Tupac Amaru siempre hizo lo posible para que la rebelión mantuviera vínculos con fracciones criollas, y aun españolas, descontentas con la administración colonial. Véase en esos vínculos—y no sin cierta razón—la única posibilidad de una victoria militar. Por esos motivos, después de haber destruido los obrajes, intentó recuperar la legitimidad originaria de la rebelión: la lucha contra los corregimientos, para que no hubieran dudas, en su primer edicto, emitido en Lampa el 15 de noviembre de 1780, consignó: "por quanto el Rey me tiene ordenado proceda extraordinariamente contra varios corregidores"⁶.

Que Tupac Amaru afirmara que actuaba en nombre del monarca no podía, por supuesto, sonar convincente a los españoles. Un día después, sin embargo, Tupac Amaru revelaba el verdadero sentido que adquiría su movimiento. El famoso "Bando por la libertad de los esclavos" lo hizo firmar como "Tupac Amaru, Indio de la Sangre Real de los Incas y Tronco Principal". Ahí se planteaba taxativamente que la lucha era en contra de "toda la gente europea" a la que acusaba de no obedecer a "las reales Cédulas que Nuestro Natural Señor enteramente ha preparado...", y luego aseguraba a los esclavos que "quedarán libres de la servidumbre"⁷.

El documento citado es contradictorio sólo en apariencia. En él se encuentra un discurso de dos vías, pues se propone una rebelión social popular hegemonizada por los sectores indígenas,

que no prescinde de la legitimidad monárquica. Pero, lo que Tupac Amaru quería armonizar en sus edictos no era posible hacerlo en la práctica, debido al incontenible odio social que ya despuntara en los primeros momentos de la rebelión. Por ejemplo, después de la primera batalla triunfal, en Sangarara, el 17 de noviembre de 1780, las tropas de Tupac Amaru, escapando al control de su muy católico jefe, incendiaron el templo del lugar, lo que costó a Tupac Amaru nada menos que la excomunión impartida por el obispo Moscoso y, con ello, gran parte de la legitimidad que buscaba otorgar el inca a su movimiento.

El proyecto de Tupac Amaru puede caracterizarse como una "doble revolución"⁸: una criolla-indígena, que apuntaba a la lucha común en contra de los impuestos, los repartimientos y los corregimientos; y otra popular-indígena, que apuntaba a la restitución de muchas de las comunidades usurpadas, al tiempo que movilizaba a los trabajadores de los obrajes, a los indios forasteros y a los esclavos; vale decir, a ese submundo de la sociedad colonial de los que no tenían ni pan ni tierra, y que únicamente podían reencontrarse en el mesianismo de las utopías proyectadas al futuro por medio de la invención de un pasado feliz. Ese doble carácter del movimiento explica por qué en él crecieron dos alas: una popular-integracionista representada por el propio Tupac Amaru, y otra ala radical, que planteaba la lucha a muerte contra todo lo europeo y cristiano; contra todo lo rico y poderoso, representada en Micaela Bastidas, esposa de Tupac Amaru⁹. Esas diferencias se hicieron presentes cuando las tropas tupamaristas sitiaron la ciudad del Cuzco. Mientras Micaela era partidaria de arrasar a sangre y fuego a la ciudad, Tupac Amaru prefirió esperar con la secreta esperanza de que sectores criollos lo apoyaran, lo que le costaría nada menos que la derrota. Con rabia, Micaela lo increparía:

Bastantes advertencias te dí para que inmediatamente fuseses al Cuzco, pero has dado todo a la barata, dándoles tiempo para que se prevengan.¹⁰

Evidentemente, Micaela tenía la razón militar. Pero... ¿tenía la razón política?

Cuando Tupac Amaru escribía el 25 de noviembre de 1780 en un edicto:

Sólo siento de los paisanos criollos a quienes nunca ha sido mi ánimo, no se les siga ninguna justicia sino que vivamos como hermanos congregados en un cuerpo¹¹,

pensaba seguramente el inca que la restitución del incario era ya un imposible; no obstante, la construcción de una sociedad criolla-indígena más democrática y justa cabía dentro del marco de posibilidades. Por lo demás, debe ser tomado en cuenta que tampoco el bando indígena era demasiado compacto, y que muchos de los indios que iniciaron la rebelión solamente era campesinos descontentos por el sistema de los repartimientos. Algunos trabajadores de las obras de las minas sólo exigían mejores condiciones de trabajo, y no la restitución del imperio de los incas. Por cierto, estaba esa aristocracia indígena que soñaba con recuperar su papel de casta dominante y, en tal sentido, la figura de Tupac Amaru como inca resucitado, ejercía en ellos una fascinación mágica Pero, por otra parte, no deseaban arriesgar los limitados privilegios de que gozaban en la sociedad colonial. En muchos casos, estaban ya más ligados a la clase colonial que a los indios. Así, no puede extrañar que en las fases más decisivas de la lucha, muchos caciques abandonaran a Tupac Amaru. Los únicos que serían fieles al inca hasta el final, serían esas multitudes de indios forasteros que por ser los más pobres de los pobres, no tenían más que perder que sus propias vidas; que apenas eran tales.

La rebelión tupamarista surgía pues como consecuencia de conflictos intercoloniales en virtud de los cuales los curacas, así como fracciones de criollos, apoyaron a Tupac Amaru en contra de las autoridades administrativas y, principalmente, en contra del corregidor. Esas fisuras en el bloque tradicional de dominación, al cual en cierto modo pertenecían los propios curacas, permitió la irrupción de un movimiento indígena que,

por lo demás, ya se había venido anunciando en el pasado a través de múltiples rebeliones.

Resumiendo los *datos* recopilados en diversas investigaciones podríamos contabilizar un total de 128 alzamientos distribuidos de la siguiente manera: 10 en Ecuador, 107 en Perú y 11 en Bolivia¹².

Sólo el año 1780, el de la rebelión de Tupac Amaru, hubieron rebeliones en Arequipa, Huaray, La Paz, Cuzco, Pocoata, Chayanta,

Chuquibamba y Moquehua, y en Salta, Córdoba y Buenos Aires¹³.

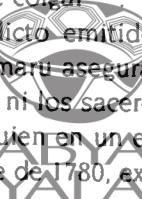
El doble carácter del movimiento explica por qué éste no haya tenido sólo una ideología. Por ejemplo, durante las primeras fases de la rebelión, el movimiento no solamente no tenía un carácter antimonárquico sino que incluso Tupac Amaru, como ya vimos en sus primeros edictos, intentó presentarse como un delegado del Rey, aunque a veces subrayara el hecho de que ese Rey era únicamente el soberano de los no-indios que se plegaban al movimiento¹⁴.

Puede afirmarse que la estrategia del movimiento tupamarista fue variando de acuerdo al curso de los acontecimientos. Así se explica que en su segundo edicto, Tupac Amaru ya no insistiera tanto en ser un enviado del Rey. Poco después, en un edicto enviado por desde Tungasuca al Cuzco (20 de noviembre de 1780), ya ni siquiera se menciona al Rey. En el último de sus edictos, cuando sabe que se encuentra derrotado militarmente y abandonado por curacas y criollos, y que no le resta más apoyo que esas multitudes de indios miserables que están dispuestos a seguirlo hasta el final, Tupac Amaru se decide a *romper el discurso intercolonial*, dando origen a uno indiano, hablando como un Inca y tratando al Rey, lisa y llanamente, como a un usurpador:

Por quanto es acordado por mi consejo, en junta prolja, por repetidas veces, ya secretas, ya públicas, que los Reyes de Castilla me han tenido usurpada la corona

Y por primera vez firmó un bando con el nombre de José I.¹⁵. La ruptura que se produjo con la monarquía no ocurrió, sin embargo en el plano religioso. Más aún: Tupac Amaru reclamó constantemente para su movimiento la legitimidad del cristianismo. Ello se explica, en parte, porque Tupac Amaru contó inicialmente con el apoyo de un sector de la Iglesia dirigido por el obispo Moscoso, quien también se encontraba en conflicto con los corregidores. Fue por esas razones que Tupac Amaru, después de haber ejecutado al corregidor Arriaga, envió una carta al Cabildo del Cuzco en donde se afirma que: "El ejemplar ejecutado en el corregidor de la provincia de Tinta lo motivó el *asegurarme que iba contra la Iglesia*". Y también: "...para ejemplar de muchos que van en contra de la Iglesia lo mandé colgar"¹⁶

Igualmente, en su edicto emitido en Tungasuca el 13 de diciembre de 1780, Tupac Amaru aseguraba que el movimiento no se dirigía ni contra la Iglesia ni los sacerdotes. Lo mismo se puede decir de Micaela Bastidas, quien en un edicto, también emitido en Tungasuca el 13 de diciembre de 1780, exigía


ARA
YALA

Que Nuestra Santa Fe se guarde con el mayor acatamiento y veneración y, si fuese posible, morir por ella; respetando del mismo modo, con toda distinción, a los ministros de Jesucristo, que son los señores sacerdotes¹⁷.

Para explicar la actitud pro-religiosa de los jefes de la insurrección, hay que insistir en que la estrategia general de Tupac Amaru pasaba inicialmente por una no-ruptura con el bando de los criollos, cuyas ideologías pre-emancipadoras no pueden considerarse en ningún caso como antieclesiásticas. Sin embargo, las buenas relaciones entre la Iglesia y el movimiento duraron tanto como las relaciones criollo-indígenas; es decir, muy poco. Ya al asaltar e incender la iglesia de Sangarara, los insurgentes dieron prueba de un profundo odio contenido en contra de los blancos,

fueran criollos o españoles, soldados o clérigos. La excomunión a Tupac Amaru, ordenada por el obispo Moscoso, significó para el movimiento la deserción de los pocos criollos que lo apoyaban. Es cierto que Tupac Amaru fue lo suficientemente cauteloso como para no responder a la excomunión con una posición antieclesiástica. Por el contrario: intentó siempre presentarse como el legítimo defensor de la cristiandad en el Perú. Si era acusado de Anticristo, contratacabía afirmando que los que negaban a Cristo eran sus enemigos. Aunque el movimiento no logró producir ninguna herejía, surgía una posición que interpretaba el discurso religioso oficial de una manera diferente al establecido. Así se explica que Tupac Amaru escribiera una vez:

No soy corazón tan cruel y extraño como los corregidores y sus aliados, sino cristiano muy católico con aquella firme creencia con que Nuestra Santa Madre la Iglesia y sus Sagrados Ministros nos explican y nos enseñan¹⁸.

Pese a que la mayoría del clero no siguió a Tupac Amaru, hubo casos de sacerdotes que desobedeciendo a sus jerarquías se plegaron a la rebelión. El Virrey Croix informaba, por ejemplo, que hacia 1785 todavía se realizaban procesos nada menos que a dieciocho eclesiásticos que habían apoyado a Tupac Amaru¹⁹. Tampoco faltó al movimiento algún matiz herético. Tal fue el caso del "obispo" indio Nicolás Vilca, quien con un aspecto muy severo y con "una calva que se extendía desde el cráneo hasta el cerebro" repartía bendiciones y oraba por el triunfo de Tupac Amaru²⁰.

La adscripción formal a la legitimidad del monarca, y la menos formal a la legitimidad cristiana, no impedía al movimiento recurrir a las tradiciones indígenas. Ello se observa especialmente en el significado que alcanzó Tupac Amaru como *representación del Inca Resucitado*. El mismo Tupac Amaru, desde los momentos en que ejecutó al corregidor Arriaga, pretendió activar la fuerte memoria colectiva de los indios pues, cuando el encargado de pregonar la noticia de la insurrección en las aldeas comenzó a hacer su discurso en castellano, Tupac Amaru lo interrumpió

"enhiesto en su cabalgadura" y "ordenó que solamente se leyera en idioma indio, sin explicar ninguna en castellano"²¹.

En ese sentido, el movimiento tupamarista, pese a que se inspiraba, como muchos autores afirman, en los escritos de Garcilaso de la Vega, en la práctica reconstruyó la idea del Incario de una manera muy similar a como lo había hecho en sus escritos Guamán Poma de Ayala (como ya fue observado en el capítulo anterior), esto es, *a partir de las condiciones del tiempo presente*. En ese proyecto no se trataba de reconstruir el antiguo imperio sino que, por medio de la utopía del pasado, construir, como anota Szeminski:

...un Estado independiente al que alguna vez habían gobernando los Incas y más tarde los Reyes de España a través de sus representantes²².

Pero, como de todas maneras el pasado tenía que ser revitalizado, eran inevitables las idealizaciones. Así se explica que la obra de Garcilaso haya ejercido una fascinación sin límites en indios ilustrados como Tupac Amaru. Así se entiende también por qué después que Tupac Amaru, Micaela Bastidas, sus seguidores y familiares fueron descuartizados, el Virrey del Perú, en 1782, ordenó "recoger sagazmente la Historia del Inga Garcilaso, donde han aprendido estos naturales muchas cosas perjudiciales"²³.

Sin embargo, el Virrey del Perú se equivocaba: no era posible borrar la idea del Incario mediante la simple prohibición del pasado. Ello por cuanto ese pasado era una reconstrucción imaginaria, realizada en el propio presente del mundo colonial. Como ha observado A. Flores Galindo:

Las masas anhelaban la vuelta a ese Tahuantisuyo que la imaginación popular había recreado con los rasgos de una sociedad igualitaria, un mundo homogéneo compuesto sólo por runas (campesinos andinos) donde no existirían ni grandes comerciantes, ni autoridades coloniales, ni haciendas, ni minas, y quienes eran hasta entonces parias y miserables volverían a decidir su destino²⁴.

De la misma manera, la idea del ayllu, esa organización comunitaria originaria de los pueblos andinos, no ha podido ser borrada de la mente de los indios hasta nuestros días, pues esa idea comunitaria es recreada en distintas formas por medio del imaginario que surge de distintas experiencias, incluyendo la resistencia y la rebelión. De ese modo se explica que las rebeliones indias que surgieron inmediatamente después de la ejecución de Tupac Amaru, principalmente las del Alto Perú, dirigidas por el no menos legendario Tupac Catari, hayan remarcado los acentos indios del movimiento. Tupac Amaru habría, a su modo, *redescubierto* (o reinventado) al indio. ¿Qué importaba al fin si el imperio de los incas había existido o no como lo imaginaban los insurgentes? Lo que importaba era la visión reconstruida de ese imperio como punto de encuentro entre quienes soñando con el pasado lo proyectaban hacia el porvenir, convertido en utopía. Por lo demás, ¿no podemos nosotros mismos reconstruir los movimientos étnicos del pasado solamente gracias a las visiones que nos entregan los movimientos étnicos del presente?



2. El autodescubrimiento del indio en su historia. El caso del pueblo mapuche

A través de su rebelión, el movimiento tupamarista descubrió su propia identidad. El cacique Condorcarqui, católico, hispanoparlante, miembro acomodado de la recién establecida sociedad colonial, no tenía seguramente mucho que ver con la imagen precolombina de un inca. La recurrencia al inca era uno de los productos del imaginario popular producido por la revolución. Ahora bien, lo que hizo el movimiento de Tupac Amaru: inventar su propia indianidad, es lo que han tenido que hacer muchas comunidades indígenas en distintos momentos de su historia en América Latina.

De los pueblos que se han visto obligados a reinventarse en la historia, quizás pocos han tenido que hacerlo de una manera tan persistente como el pueblo mapuche en Chile. En ese sentido, el indio mapuche de hoy tiene nada o poco que ver con el indio de la pre-conquista. Su cultura no sólo ha sido alterada por "el otro",

sino también continuamente transformada por "él mismo" como un imperativo que resulta de sus propias luchas por sobrevivir.

Como han observado etnólogos como Lindig y Müenzel:

El pequeño campesino araucano de Chile es hoy más frecuentemente español que los de las comunidades vecinas. Pero, por otra parte, los araucanos, en comparación con los campesinos de los Andes Centrales, han preservado una clara y profunda conciencia de su identidad india y se plantean frente al resto de la población chilena como un grupo diferente²⁵.

En efecto, la asimilación de elementos culturales externos a la sociedad mapuche no excluye el fortalecimiento de su identidad, e incluso esa es en algunas ocasiones *una condición* pues, como ya ha sido observado en los capítulos anteriores, la noción de etnia no alude a sociedades cerradas. Si las comunidades o pueblos indígenas constituyen *sociedades*, son en todo caso mucho más abiertas que las sociedades mercantiles o capitalistas, las que por lo común marginan y/o segregan a todos aquellos sectores que no se encuentran en condiciones de jugar de acuerdo a sus reglas de juego. Los mapuches han asimilado muchos elementos "étnicos" del "enemigo" y, al mismo tiempo, es uno de los pueblos indios con mayor identidad en el continente.

Ese medio millón de personas (aproximadamente) que a la llegada de los españoles vivían entre el Río Itata y el Río Cruces (Loncoche), poseían diversos conocimientos acerca de la agricultura, la pesca y la caza. Como constata José Bengoa

Los mapuches se encontraban en un estado de desarrollo proto-agrario, esto es, conocían la producción de ciertas especies vegetales en pequeña escala, pero no habían desarrollado aún una agricultura propiamente tal²⁶.

Agrega el mismo autor:

La llegada de los españoles encontró al mapuche en una situación muy especial en comparación con la evolución de otros pueblos aborígenes invadidos por los europeos. Era una sociedad que aún no había sufrido en plenitud la revolución agrícola, y, por tanto, no se había asentado todavía en comunidades productoras sedentarias (...). Pero el pueblo mapuche tampoco estaba en el estadio evolutivo de las "bandas de cazadores" sin organización ni asentamiento alguno²⁷.

Los mapuches han pasado a la historia como un pueblo de altas dotes militares. No obstante, antes de la llegada de los españoles a Chile, los mapuches estaban lejos de constituir una sociedad militar. Por de pronto, no existía ninguna razón para ello: no había disputas por la propiedad territorial; tampoco escasez de alimentos; ni esclavitud, ni rastro de mujeres²⁸. Pero, desde el momento en que irrumpieron los españoles, los mapuches, a fin de sobrevivir, tuvieron que convertirse rápidamente en un pueblo guerrero. Eso quiere decir que el impacto de la guerra alteraría muchas de las relaciones sociales y políticas originarias. En lo político la guerra trajo consigo una extrema centralización, con el consiguiente fortalecimiento del poder de los caciques²⁹.

De igual manera, a fin de contrarrestar las embestidas del enemigo, el mapuche aprendió a conocer su lógica de la guerra. No solo se apropió de las armas y de los conocimientos bélicos de los españoles, sino también de sus animales. De este modo, los mapuches pasaron a convertirse en un pueblo de avezados jinetes, *identidad étnica adquirida* que conservan hasta hoy.

La sociedad colonial también introdujo profundos cambios en la sociedad mapuche, especialmente en la economía. De pueblos de cazadores nómadas pasaron a convertirse en un pueblo ganadero con tendencias sedentarias. La permanente guerra contra los españoles no impidió la adopción de costumbres y relaciones sociales. Sin embargo, donde la guerra tuvo mayor influencia fue en la estructura demográfica. Del millón de indios que habitaba el territorio chileno en 1540, hacia 1570 restaban apenas 600.000.

La capacidad guerrera de los mapuches alcanzó un desarrollo tan elevado que hacia comienzos de 1600, los araucanos unidos habían derrotado prácticamente a los españoles y, en sus territorios liberados, construyeron un poder político alternativo. Los españoles fueron prácticamente obligados por los indios a parlamentar *de pueblo a pueblo*. Puede decirse sin exagerar que en Chile, durante el período colonial, se estableció una suerte de poder dual, geográficamente delimitado. Al sur del Río Bío-Bío, los araucanos reestructuraron una verdadera república india basada en una cultura esencialmente militar. Así por ejemplo, a partir de los seis años los niños aprendían el uso de las armas y el manejo del caballo³⁰.

Pero no todo fue guerra en el período colonial. También hubo períodos de tensa coexistencia pacífica entre españoles e indios. Además de intercambios de mercancías, tuvieron lugar adopciones de costumbres por ambos bandos, las que fueron transformando radicalmente la personalidad étnica de los mapuches. Por ejemplo, a lo largo del siglo XVIII la economía mapuche se reafirmó como ganadera. Con la intensificación del comercio fueron interiorizadas normas cambiarias dentro de las propias comunidades. La fijación a espacios determinados, así como las exigencias derivadas del comercio externo, obligaron a los mapuches a una práctica intensiva de la agricultura. En lo político, tanto la guerra como la ganadería y la agricultura, incidieron en el fortalecimiento de los cacique locales. No obstante, nada de eso obligó a los mapuches a adoptar la propiedad privada sobre los medios de producción. En lo esencial, la estructura económica mapuche continuó siendo igualitaria, con fuertes tendencias colectivistas³¹. Es posible decir entonces que, en virtud de las tres actividades mencionadas, el pueblo mapuche reencontró un lugar en la sociedad colonial. Por esas razones, no hay que extrañarse que cuando llegó el momento de la independencia del Estado chileno respecto al español, los mapuches no la apoyaron mayoritariamente. Los mapuches, efectivamente, presentan que un nuevo Estado significaría la reestructuración de todo el sistema de relaciones externas que habían contraído y eso, a su vez, significaría incurrir en nuevas alteraciones interétnicas³².

La actitud desconfiada de los mapuches contrastaba aparentemente con la de los mentores de la independencia nacional, quienes en su entusiasmo antiespañol habían reconstruido una imagen de "lo indio" que representaba simbólicamente "las fuerzas vitales de la nación oprimida"³³.

Si bien las guerras de independencia fueron relativamente breves, el período de consolidación de los sectores criollos en el poder se extiende a lo largo de todo el siglo XIX. Eso se explica por las profundas divisiones ideológicas y económicas que existían entre ellos. Quizás debido a que estaban demasiado ocupados con ellos mismos, los criollos no diseñaron una política coherente en relación a los indios, quienes, desde Temuco al sur, pudieron gozar de cuarenta años de paz en los cuales lograron consolidar sus instituciones internas. Al no poder, o no querer, organizar el Estado sus relaciones con los mapuches, optó por delegar poderes a los caciques locales, quienes vieron fortalecidas las posiciones que habían alcanzado en la sociedad colonial. No exageramos al afirmar que durante esos años los mapuches practicaron *formas de autogobierno*, recreando no tanto una etnicidad sino que, de hecho, una *nacionalidad*. Chile llegó a ser así, en la práctica, un país con dos naciones: la chilena y la mapuche. Esto no quiere decir que los mapuches se hubieran cerrado a las influencias externas. Por el contrario: mostrando gran flexibilidad, continuaron apropiándose, selectivamente, de elementos culturales ajenos³⁴.

Recién los mapuches entraron en un proceso de encasillamiento cultural cuando tuvo lugar la que aquí denominamos "segunda conquista", y que en los manuales de historia se conoce hipócritamente como "la pacificación de la Araucanía". De hecho, la Araucanía se había autopacificado cuando los peligros externos no eran tan evidentes.

Hasta 1860 aproximadamente, los mapuches no habían permanecido ajenos a los conflictos que tenían lugar en la llamada "sociedad chilena". Por lo general, tendían a apoyar a todas aquellas fuerzas provincianas que se movilizaban en contra del gobierno central. Los mapuches, al igual que otros sectores de la sociedad chilena, utilizaron las "guerras civiles" del siglo XIX para

renegociar sus propios intereses con el Estado. Incluso, como ocurrió en 1851, los mapuches se levantaban ocasionalmente en armas, pero lo hacían no tanto en su condición de mapuches sino en la de campesinos, en contra del poder central. Fue también a partir de la década de los cincuenta cuando empezó a llevarse a cabo "la segunda conquista". Este hecho es coincidente, como lo ha hecho notar J. Bengoa, con el proceso de "ocupación de los interiores" que tenía lugar en muchos países de la tierra, con lo que se prueba al mismo tiempo³⁵ que el colonialismo interior que recién hoy observan algunos sectores indigenistas, no es contradictorio sino complementario con el colonialismo externo. No es casual tampoco que la "segunda conquista" haya sido realizada en el mismo período en que Chile inició una campaña de expansión contra Bolivia y Perú. En efecto, desde hacía algún tiempo, los latifundistas de la zona central esperaban únicamente la ocasión propicia para apoderarse de las tierras araucanas. Por esas razones, no vacilamos en afirmar que con los ataques militares al pueblo mapuche se escribieron algunas de las páginas más negras de la historia de Chile. Los mapuches fueron literalmente masacrados. Los militares, fuera de control, se entregaron a una verdadera orgía de sangre. Hasta la capital, Santiago, llegó el eco de las masacres y algunos parlamentarios y periódicos, así como fracciones del clero, elevaron voces de protesta. Demasiado tarde. Las tropas comandadas por el general Cornelio Saavedra, quien en algunos libros de historia aparece como un héroe, llevaron a cabo lo que no pudieron realizar las tropas españolas en todo el período colonial. No por azar, en esos años fue intentada poner de moda en algunos círculos intelectuales la contradicción civilización-barbarie. Y con la inmolación del pueblo mapuche, el Estado chileno pretendía hacer su entrada en una modernidad a la cual, hasta ahora, todavía no tiene acceso.

Si llama la atención la infinita crueldad con que fueron sometidos los mapuches, más sorprende todavía la capacidad de ese pueblo para sobreponerse a la situación y continuar existiendo como tal. Por de pronto, asumieron su condición de derrotados y aceptaron parlamentar y negociar con "los vencedores". Los mapuches, hacia 1870, captaron que la tarea que tenían por

delante ya no podía ser impedir la ocupación de sus tierras, sino impedir que esa ocupación fuera total. Poco a poco iban aprendiendo a manejar un arma que durante el siglo XX utilizarían activamente: la política.

Sin embargo, antes de pasar a la fase de la adaptación política, los mapuches jugaron su última carta para conservar su identidad nacional. En 1881 tuvo lugar la insurrección general del pueblo mapuche. Como en los tiempos de la conquista, volvieron a luchar hasta la muerte. Fue el canto del cisne. Derrotados, aunque existiendo, los mapuches intentarían reubicarse en el nuevo orden de cosas, esta vez no ya como una nación sino *como pueblo*. Eso quiere decir que, hasta nuestros días, los mapuches no vivirían en una cultura de la guerra sino, lo que es parecido, pero distinto, en una *cultura de la resistencia*. Las reducciones en que fueron encerrados expresan, como el nombre lo indica, una nación reducida.

Nuevamente los mapuches emprendieron una tarea a la que ya están acostumbrados: redefinir sus relaciones inter y extra étnicas.



La radicación transformó socialmente a los mapuches—escribe J. Bengoa—. Se recortó un espacio de producción y de reproducción y debieron cambiar costumbres, hábitos productivos, sistemas alimentarios, en fin, todo su mundo cultural se transformó en una sociedad agrícola de pequeños campesinos pobres, en que los cultivos de subsistencia y la ganadería en pequeña escala será hasta hoy la base de su mantención. Una suerte de campenización forzosa fue lo ocurrido a esta sociedad³⁶.

Ahora bien, definido su lugar social dentro de un campesinado marginal y pobre, los mapuches, advirtiendo que su pertenencia "ciudadana" a la nación chilena ya era un hecho consumado, entraron a organizarse a fin de lograr algunas reivindicaciones mínimas, en términos sociales como campesinos, y en términos políticos como pueblo. En esa orientación han demostrado poseer una extraordinaria capacidad para la negociación política

pues han sabido unir, mucho mejor que muchos teóricos, la cuestión étnica con la cuestión social. De acuerdo a las circunstancias han desdoblado su personalidad apareciendo en la escena a veces como campesinos, a veces como indios y, cuando las buenas condiciones se dan, como ambos a la vez.

El ascenso de los sectores medios, el surgimiento del movimiento obrero y el auge de las movilizaciones campesinas, son rasgos que marcan la historia social de Chile en los comienzos del siglo XX. En el marco determinado por esa nueva constelación, los mapuches comenzaron a contraer alianzas con sindicatos obreros y campesinos, pero sin descuidar los mecanismos de autorrepresentación. Así, en 1910, fue fundada la primera organización política auténticamente mapuche: la "Sociedad Caupolicán Defensora de la Araucanía". Sus fundadores fueron, en su mayoría, profesores mapuches de escuela y mapuches residentes en las ciudades. Debe ser destacado que la emigración de algunos mapuches a las ciudades, y la formación profesional que pudieron alcanzar algunos hijos de caciques, no los ha "desindianizado" como ha ocurrido en otros países, sino que por el contrario, ha servido para crear "enclaves urbanos" de representación étnico cultural. El caso de los mapuches urbanos muestra claramente cómo el tema de la indianidad no es exclusivamente agrario como ha querido ser permanentemente presentando, incluso por simpatizantes de la causa indígena

La Sociedad Caupolicán, a veces apoyada por los partidos de izquierda, logró existir durante más de veinticinco años denunciando los atropellos cometidos a los indios, así como reclamando derechos sociales y políticos. La permanencia constante de la actividad política de los mapuches hizo posible inclusive que a comienzos de los años veinte, fuese llevado al Parlamento el primer representante mapuche. También en esos años fue fundada la "Federación Araucana", de marcado carácter indianista y anti-integracionista. Esa organización se planteó como tema principal la defensa de las tradiciones culturales y religiosas de los mapuches, lo mismo que la lucha por el mantenimiento de sus estructuras interétnicas, como es el caso de la poligamia, estructura muy importante pues a partir de ella las diversas

comunidades locales, mediante la representación cacical, realizan importantes alianzas. La Federación fue muy radical en sus exigencias. Hacia los años treinta, período de efervescentes movilizaciones sociales, llegó a plantear como estrategia la formación de una República Araucana dentro de la nación chilena.

No obstante, los temas más recurrentes de la política mapuche a lo largo del siglo veinte han sido el de las relaciones de propiedad, la consiguiente defensa de la autonomía territorial de las comunidades y la autonomía cultural. Para entender el sentido de tales temas hay que recordar que el Estado concibió el establecimiento de reducciones sobre la base de un sistema mixto, mediante el cual se confieren títulos de propiedad ("Títulos de Merced") a los caciques quienes los administran dentro de las comunidades³⁷. De este modo han sido mantenidas en Chile las tradiciones colectivistas de los indios, al mismo tiempo que han sido fortalecidos los poderes locales de los cacicazgos. Desde los años treinta, empero, viene observándose una tendencia a imponer definitivamente la propiedad privada dentro de las comunidades, lo que en la práctica significaría que las propias comunidades dejarían de existir. Es por esas razones que la defensa de las comunidades ha sido la principal consigna de las luchas indígenas del presente siglo en Chile. Sin embargo, incluso con la imposición de la propiedad privada, los mapuches se las han ingeniado para mantener formas colectivas en las relaciones de trabajo, como la "vuelta a mano" o ayuda de uno al otro sobre la base de una eventual restitución en el futuro³⁸.

En su lucha esencialmente defensiva, los mapuches aprendieron a utilizar los mecanismos populistas que caracterizaron la actividad política chilena hasta los años setenta. Por ejemplo, han sabido negociar sus votos políticos estableciendo relaciones de clientela con diferentes partidos sin fijar adhesiones definitivas con ninguno de ellos. Así, en 1939, durante el período de los frentes populares, lograron que se constituyera un Frente Único Araucano que fue reconocido por el Estado. Durante el período populista del general Carlos Ibáñez (1952-1958), lograron transformar la Sociedad Caupolicán en una organización muy amplia llamada "Corporación Araucana". En ese mismo período fueron

elegidos dos diputados mapuches quienes dieron forma legal a una serie de reivindicaciones indígenas, como la ampliación de los sistemas de salud, de escolaridad y de servicios públicos. De igual manera fueron logrados los reconocimientos de muchos títulos de propiedad agraria, que hasta entonces sólo poseían una aceptación informal. -

Pero el juego político no solamente implicó ventajas al pueblo mapuche. También la adhesión al sistema partidario trajo consigo bastantes divisiones ideológicas dentro de las comunidades. Ello fue notorio durante los años sesenta, debido a la influencia que alcanzaron en las comunidades tanto el Partido Demócrata Cristiano (PDC) como los partidos de la izquierda marxista, los cuales plantearon la subordinación de la cuestión étnica a la cuestión social. En ese sentido la izquierda chilena no se ha diferenciado de la de otros países latinoamericanos, por lo menos en dos puntos. El primero es su *obsesión modernista*, de acuerdo a la cual todos los sectores "marginales" han de ser incorporados en la lógica del "crecimiento", del "progreso" y del "desarrollo". El segundo punto es su *obsesión clasista*, de acuerdo a la cual las luchas étnicas carecen de especificidad dado que constituyen sólo "formas secundarias de lo social".

Por medio del tradicional sistema de cooptaciones, tanto el PDC como los partidos de izquierda integraron a sus filas mapuches con formación profesional (especialmente profesores de escuela) e incluso de caciques. Atrayendo a los mapuches con mayor influencia, tales partidos lograron captar la adhesión de muchas comunidades para sus "planes de desarrollo", principalmente para la realización de reformas agrarias cuyos signos industrialistas y tecnicistas no consideraban siempre el sentido comunitario y tradicionalista de las reivindicaciones indígenas. Así, poco a poco, tiene lugar, en nombre de la defensa del pueblo mapuche, un progresivo deterioro de sus comunidades, cuyo golpe de gracia le sería propinado por el dictador Augusto Pinochet en 1978. Pero ya en 1966, apenas 322.916 araucanos vivían en sus comunidades. El año 1976 se calcula que más de 150.000 mapuches vivían en las principales ciudades de Chile, razón de más

para pensar que el tema indígena en Chile no es puramente agrario³⁹.

Sin embargo, también debe ser dicho que con el torbellino político que desataron los procesos de reformas agrarias, muchos mapuches, casi intuitivamente, aprovecharon la nueva coyuntura para iniciar una campaña de "recuperación de tierras", no ausente de enfrentamientos armados con los terratenientes y con la policía⁴⁰. En muchos casos, bajo los signos de la "lucha de clases", los mapuches llevaban a cabo en verdad "movilizaciones étnicas" estableciendo alianzas incluso con partidos extraparlamentarios de izquierda como el MIR, que no compartía los principales puntos del programa agrario del gobierno de la Unidad Popular (1970-1973). En esas luchas los mapuches recuperaron parte de sus olvidadas tradiciones (o quizás las reinventaron) y realizaron convocatorias y fiestas cuyo exacto sentido era incomprendible para los técnicos agrarios y para los dirigentes de los partidos cittadinos. Dicho en términos generales, tanto la izquierda como el PDC, pese a las buenas intenciones de algunos de sus personeros, raramente entendían el carácter y sentido de las movilizaciones mapuches pues en los territorios ganados a los terratenientes, o intentaban establecer cooperativas capitalistas agrarias o haciendas estatales, pero casi nunca reivindicar las antiguas comunidades.

La enorme capacidad de movilización de que dio muestras el pueblo mapuche en el período de "la lucha de clases" es una de las razones que explica la violencia con que procedió la dictadura militar en contra de sus organizaciones. Miles de indios fueron asesinados, hechos prisioneros, o enviados al exilio. No fue ninguna casualidad que en la provincia mapuche de Cautín la represión haya sido aún más fuerte que en el resto del país. El año 1978 el dictador Pinochet se propuso terminar para siempre con "el problema indígena" en Chile, dividiendo y parcelando las comunidades que restaban. Pocas veces un gobierno ha ostentado un más claro propósito etnocida que el de Pinochet.

En la lógica de la dictadura, el exterminio del pueblo mapuche aparecía como algo muy coherente. Desde el punto de vista económico ultraliberal que profesaba el régimen, una economía

que no se deja regir absolutamente por las "leyes del mercado" debe ser considerada una anomalía y, por tanto, debe ser erradicada. Además, según el criterio geopolítico que sustentaba la dictadura, conceptos como "nación multiétnica" o "Estado binacional", o simplemente "pluralismo cultural", son verdaderas aberraciones por cuanto atentan contra el estrecho concepto de la "seguridad nacional". Así se explica que después del exterminio físico, la dictadura haya pasado a la fase del exterminio jurídico; esto es, a la chilenización forzosa del pueblo mapuche. El inciso último del artículo I de la Ley 2568 que suprimía las comunidades, establece:

A partir de la inscripción en el Registro de Propiedad del Conservador de Bienes Raíces de las hijuelas, resultado de la división, las reservas (o reducciones) *dejarán de ser consideradas tierras indígenas e indígenas sus dueños o adjudicatorias.*

Pero como ya ha sido dicho, los mapuches aprenden siempre de sus experiencias. Posponiendo las divisiones políticas que mantenían durante el período democrático, decidieron unirse en defensa de la preservación de las comunidades. Por otra parte, si antes habían definido un sistema de alianzas con los partidos reformistas y de izquierda, durante la dictadura sellaron un pacto tácito con la Iglesia Católica, teniendo así lugar un reencuentro entre aquella Iglesia que rompía con su pasado oligárquico y aquel pueblo que con mucha fuerza había defendido sus propias tradiciones religiosas, aun aquellas incrustadas o subsumidas en el cristianismo impuesto. Quizás por primera vez, el encuentro con la Iglesia no se traducía en nuevas formas de "aculturación". Por el contrario, frente a la amenaza común los mapuches han reconstruido antiguas tradiciones, revitalizando instituciones como la de la "machi", que ya se pensaba pertenecían sólo al recuerdo

Al mismo tiempo que se mantenían unidos en la defensa de su economía y de su cultura, los mapuches descubrieron que a nivel internacional se había desarrollado una nueva sensibilidad frente a los temas étnicos. Los fracasos generalizados de las vías

de desarrollo modernizante en América Latina han abierto nuevos canales de expresión a los indios latinoamericanos, los que utilizan cada vez más activamente. Es en ese marco que los mapuches, recurriendo a su antigua sabiduría política, tejen nuevas estrategias de sobrevivencia que van desde la recuperación de los territorios arrebatados, hasta presionar por el reconocimiento de lo que son (o han llegado a ser): *un pueblo*.⁴¹

De la aceptación de los mapuches como *un pueblo en una Nación* depende también la futura identidad, nacional y política de Chile. Nacional, porque poco a poco comienza a saberse que una nación no sólo no excluye la diversidad, sino que además ésta es una condición para su existencia. Política, porque mediante la marginación de pueblos y culturas, nunca podrá hablarse seriamente de democracia. Ni en Chile ni en ningún país.

3. El autodescubrimiento del indio por medio de la revolución. El caso de los indios miskitos

Los mapuches muestran, entre varios otros ejemplos, cómo hoy los pueblos indios no solamente se definen en relación a sí mismos, sino en un permanente proceso de intercambio con "el mundo exterior". Entre esos intercambios no queda descartada, por cierto, la posibilidad de conflictos violentos. La reproducción de los antagonismos que plantea el proceso de resistencia de los pueblos indios, define al mismo tiempo la multiplicidad de las alianzas sociales y políticas que ellos deben contraer. Y a través de esos complejos mecanismos que definen los enfrentamientos y las alianzas, los pueblos y culturas indias elaboran sus proyectos. De la misma manera, la redefinición del porvenir les entrega nuevos medios para reentender y reinventar el pasado y nuevamente proyectarse utópica y políticamente. *La indianidad es un proyecto; siempre redefinible; siempre cambiante, y en él se interiorizan las derrotas y los fracasos, pero también los éxitos que logran los indios en sus incansables procesos de definición histórica.* Ahora bien, precisamente a partir de estas observaciones se afirma nuestra impresión inicial en el sentido de que *ninguna etnia existe fuera de su propio proceso de constitución. La etnia es también la historia de una etnia.*

Así como el pueblo mapuche ha demostrado una enorme capacidad de adaptación a las contingencias históricas, muy lejos, en la Costa Atlántica de Nicaragua, otro pueblo, en el permanente proceso de su recreación, ha demostrado no sólo similares capacidades adaptativas sino que además, en el marco determinado por condiciones políticas muy precisas, ha logrado obtener notables victorias. Nos referimos a la no siempre bien valorada lucha del pueblo de los miskitos.

Algunas de las incomprendiciones en la evaluación de la resistencia de los miskitos encuentran sus orígenes en que ella, en un momento de su desarrollo, entró en contradicción con la razón revolucionaria no india, lo que demuestra una vez más cómo la historia de los diferentes pueblos indios no corre por los mismos cauces de las movilizaciones no indígenas, por muy revolucionaria que sea la racionalidad de estas últimas.

Que las referencias étnicas de los pueblos indios no hay que buscarlas siempre en el pasado pre-colombino, lo prueba la misma existencia de los miskitos que, para algunos especialistas, deben ser considerados como una formación étnica post-colonial.

Si los miskitos existían como tales antes del período colonial o fueron "una respuesta directa al colonialismo europeo"⁴², es un tema que no ha sido definitivamente resuelto. Lo que sí está claro es que los miskitos construyeron los principales elementos de su formación étnica en directa referencia con los poderes coloniales establecidos en la Costa Atlántica.

Los primeros contactos de los habitantes de la Costa Atlántica con los europeos tuvieron lugar a iniciativa de la Providencia Island Company, el año 1631. A partir de ese momento, el intercambio comercial con los ingleses fue muy intensivo. Por lo general, a cambio de materias primas y alimentos, los miskitos recibían productos metálicos, muy codiciados para la fabricación de armas⁴³.

Que los comerciantes ingleses haya permitido la sobrevivencia de los miskitos ocurrió no por que ellos fuesen muy benévolentes, sino porque advirtieron muy pronto que las comunidades indígenas de la región constituyan excelentes puntos de

apoyo en contra de las pretensiones de otras potencias colonizadoras como España, por una parte, y excelentes centros logísticos en lo comercial y en lo militar, por otra.

A partir del intercambio con comerciantes, marinos y piratas ingleses, tuvieron lugar intensas transformaciones interculturales. Particularmente, el acceso a los metales y a las armas de fuego hizo de los miskitos un centro de poder local que no solamente era útil en contra de potencias europeas no inglesas, sino que también en contra de los demás pueblos indios de la zona como los sumos, paya y rama. Estos pueblos debieron sufrir una verdadera opresión "imperialista" de parte de los miskitos. A diferencia de lo que ocurrió con los pueblos sometidos, el número de habitantes miskitos de la región aumentó notablemente.

Especialmente intensas fueron las relaciones que establecieron los miskitos con piratas y filibusteros británicos. En cierto sentido, los miskitos interiorizaron una gran cantidad de elementos culturales propios de los piratas, hasta el punto que gracias a ellos se convirtieron, en muchas ocasiones, en un pueblo indio que actuaba no solo al servicio, sino también por encargo de intereses ingleses. Los miskitos aprendieron tanto de los ingleses, que terminaron convirtiendo en esclavos a los indios que tomaban prisioneros en los pueblos vecinos⁴⁴. En consecuencia, no es tan sorprendente como a primera vista pudiera parecer, que en 1687 los miskitos adoptaran el sistema político monárquico. Por una parte, tal institución fue un resultado aculturativo de las relaciones mantenidas con los británicos; pero por otra, un resultado directo de la extrema centralización del poder derivada de la actividad guerrera. No obstante, también cabe agregar que la monarquía, representada inicialmente en la exótica figura de Jeremy I, fue también una institución *ad hoc* a fin de establecer relaciones con los ingleses de Jamaica, sobre todo cuando se trataba de solicitar ayuda en contra de sus enemigos jurados: los españoles; aunque también para someter a los pueblos vecinos. La monarquía no era por tanto una institución de efectivo poder, sino más bien un cargo diplomático; o si se quiere, una suerte de ministerio de relaciones exteriores. Como era de esperarse, los miskitos también utilizaron "la monarquía" para cobrar, en su nombre, tributos

a los pueblos vecinos⁴⁵. Asimismo, la institución monárquica facilitó las condiciones para que la región fuese reconocida por los ingleses como "un protectorado".

En 1786, empero, Inglaterra, mediante un contrato con España, renunció a su protectorado sobre los miskitos con lo que estos últimos quedaron librados a los españoles quienes procedieron con similar brutalidad a la que hicieron uso frente a los demás indios americanos. Los miskitos, al fin y al cabo un poder militar, hicieron cerrada resistencia a las pretensiones hispanas. Ello obligó a los españoles a tratar de imitar las relaciones que anteriormente habían impuesto los ingleses en la zona. Sin embargo, para ello les faltaba la organización y los medios económicos adecuados. La incapacidad de los españoles para ejercer su dominación sobre los miskitos facilitaría las condiciones para que después de la independencia frente a España, los miskitos reconstruyeran sus antiguas relaciones con los ingleses. En 1838, quizás para no crearse problemas, el propio gobierno de Nicaragua aceptó el protectorado inglés sobre la zona. Particularmente decisivas en la configuración política del pueblo de los miskitos fueron las reformas introducidas a partir de 1844 por "el Cónsul General de su Majestad", el legendario aventurero Patrick Walker. Este llevó a cabo una política de modernización capitalista en la región, introduciendo el sistema de salarios e impulsando un tipo de empresas agrícolas orientadas a la exportación. Para cumplir esos objetivos se apoyó en algunas instituciones de los miskitos, pero también en el poder organizado de los "creoles" (o esclavos negros que habían refugiado originariamente en la región y que en su desarrollo negaron a constituir un grupo étnico de poder competitivo al de los miskitos). La dependencia común de miskitos y creoles respecto al protectorado inglés, derivó también en comunicaciones culturales entre ambos grupos.

Cuando en 1860 los británicos volvieron a renunciar al protectorado que ejercían en la Costa Atlántica, los miskitos empezaron su proceso de resistencia frente a las tropas enviadas por el gobierno nicaragüense. De acuerdo con las coordenadas de "su" historia, los nicaragüenses no eran más que la prolongación cultural del antiguo imperio español. Con el tiempo, el antihis-

panismo había pasado a ser un rasgo constitutivo de la cultura de los miskitos o, si se quiere, un punto de representación negativa en la afirmación de su identidad étnica. Sin embargo, ese mismo año se inició la penetración norteamericana en la zona. Ello traería consigo la pérdida progresiva de la hegemonía de los miskitos en la región, la que sería traspasada a los creoles. A partir del mismo período, y a invitación del imperio británico, comienza a tener lugar en la región la actividad misional de la Iglesia de Moravia entre los miskitos. Así, los ingleses, que en el pasado habían armado hasta los dientes a los miskitos, consideraban en ese momento que ya había llegado la hora de "pacificarlos" y por medio de la "evangelización" irlos preparando para que hiciesen su entrada en los reservados⁴⁶. De este modo, el destino de los miskitos quedaba sellado: ser un pueblo marginal en una nación mestiza. No obstante, como suele ocurrir, la actividad misionera de la Iglesia Morava tuvo un doble carácter: los miskitos, fueron, por cierto reducidos, pero gracias a cierta protección de los misioneros pudieron conservar los rasgos culturales más distintivos que hacen a su actual identidad como pueblo.

Podemos pues afirmar que los miskitos conquistaron su diferenciación cultural en el marco formado por las contradicciones entre los poderes coloniales de los siglos XVIII y XIX. Ello trajo consigo, inevitablemente, la interiorización de estructuras coloniales que fueron incorporadas cultural, económica e ideológicamente a su identidad. La lectura de la historia de Nicaragua realizada por el pueblo de los miskitos, no podría ser la misma que realizarían los representantes del pueblo hispanomestizo. Las consecuencias políticas de esa doble lectura aparecerían, en toda su radicalidad, en el siglo XX.

Los antecedentes históricos expuestos son muy importantes para entender el trasfondo de los conflictos que surgirían con el ascenso del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) al poder. Gracias a la diferenciación cultural alcanzada por los miskitos durante el período colonial, se desarrolló dentro de ellos la conciencia de que eran un *pueblo diferente* al resto de la nación. El levantamiento de los miskitos en contra del *integracionismo revolucionario* preconizado inicialmente por el gobierno

sandinista, debe ser entendido atendiendo a la constitución de las diferencias en su historia.

Sin embargo, el hecho de que los miskitos se hubiesen levantado en contra de un gobierno que poseía la legitimidad revolucionaria trajo consigo que muchos sectores intentaran descalificar su lucha de liberación como contrarrevolucionaria, no faltando aquellos que intentaron presentar a los miskitos como "agentes de la CIA" y del "imperialismo". ¿Por qué se levantaron los indios precisamente en contra del sandinismo?

Dejando de lado las descalificaciones discriminatorias e integracionistas que intentan comprender la historia del pueblo de los miskitos por medio de otra historia *que no les pertenece*⁴⁷, intentaremos responder a la pregunta formulada.

Por de pronto, el levantamiento de los miskitos no comenzó durante el gobierno sandinista. Si bien es cierto que los movimientos étnicos alcanzaron su punto más alto durante el gobierno del FSLN, ellos se encuentran en estricta continuidad con luchas políticas que los indios venían librando desde muchos años atrás. Que las luchas del pueblo de los miskitos recién hayan llamado la atención durante el gobierno sandinista, debido al particular momento internacional que vivía Nicaragua en ese período, *es otro problema. Pero ese no es un problema del pueblo de los miskitos.*

Estos habían participado en la política nacional mucho antes que los sandinistas se hicieran del poder. Entre los años **1928 y 1932**, por ejemplo, Sandino encontró entre los miskitos que trabajaban para la United Fruit Company una importante base de apoyo para sus operaciones en la Costa Atlántica. En esas actividades destacó un general miskito, Adolf Cokburn, quien fue asesinado por las tropas norteamericanas en 1930.⁴⁸

Los antecedentes inmediatos de la lucha de los miskitos no deben ser buscados durante el régimen sandinista, sino en los años sesenta, en las condiciones impuestas por la dictadura de los Somoza. Ellos se originaron en la resistencia indígena frente a los intentos del Estado por imponer una modernización acelerada en la región. La primera organización que se planteó como objetivo la conquista de derechos étnicos ALPROMISU (Alianza para el Progreso de los Miskitos y Sumos) surgió como

resistencia de los indígenas, apoyados por la Iglesia Morava, en contra de proyectos gubernamentales que pretendían imponer la formación de cooperativas agrarias⁴⁹. Durante ese mismo periodo tenía lugar en diferentes países de América Latina, así como en otros continentes, un auge del movimiento étnico internacional, el que se expresó en el Congreso de Barbados II, en 1971, desde donde aparecieron nuevos impulsos para la resistencia étnica. ALPROMISU pasó, en consecuencia, a formar parte de un contexto político muy amplio. La llegada de los sandinistas al poder sólo coincidiría con el auge de los movimientos étnicos en Nicaragua, así como con el surgimiento de una nueva sensibilidad internacional frente a los movimientos indígenas. De igual modo, el desarrollo de la revolución nacional iniciada por el FSLN, abriría nuevos espacios para el movimiento indígena. Precisamente en contacto con los revolucionarios sandinistas, surgieron corrientes radicales dentro de ALPROMISU que cuestionaron la política de esa organización. La mayoría de los representantes de la línea cuestionadora eran jóvenes miskitos que habían residido en Managua, como Steadman Fagoth, Brooklyn Rivera, Hazel Lau, Alfonso Smith, etc. Las principales diferencias dentro de la organización surgían frente a la cuestión de la autonomía, y Fagoth era su exponente más radical. Si los dirigentes miskitos apoyaron al FSLN no lo hicieron tanto por compartir la racionalidad socialista-estatista que ya predominaba en ese frente, sino porque en la lucha antisomocista visualizaron posibilidades para imponer sus propios intereses. Esa fue la diferencia que en ese tiempo no pudieron o no supieron captar los dirigentes sandinistas⁵⁰.

La incapacidad del FSLN para entender las particularidades del movimiento de los miskitos provenía de su propia ideología. Por una parte, se entendía como vanguardia de un movimiento democrático, popular y nacional. Pero su concepto de nación era integrativo y unitario, y en sus programas iniciales no se encuentra ninguna palabra alusiva a una nación como unidad articulante de distintos pueblos. En segundo lugar, su concepto de desarrollo histórico, de acuerdo con la impronta socialista que marca al FSLN desde sus orígenes, era modernista y estatal⁵¹. En ese sentido hay que tener en cuenta que las revoluciones socialistas que habían tenido lugar en

otros países del mundo, habían pasado por alto, cuando no liquidado en términos represivos, a los movimientos étnicos. Si bien Lenin y Stalin escribieron algunos trabajos relativos a la *autonomía de las naciones*, en la práctica impulsaron todo lo contrario, haciendo de la URSS un imperio que subordinó los principios nacionales y étnicos a la férula de un Estado centralizado. Estos hechos acentuaron la indiferencia de las ideologías socialistas frente a los temas nacionales y étnicos. De esa manera, cuando los dirigentes sandinistas se decidieron a proceder tan brutalmente en contra del pueblo de los miskitos, lo hicieron siguiendo las líneas estatistas y modernizantes que impregnaban su ideología. Aquello que no supieron comprender fue que algo había cambiado en la sensibilidad política internacional, incluso en sectores que saludaron con entusiasmo la victoria sandinista⁵².

Aunque los sandinistas no tenían ningún programa definido frente a la cuestión étnica, los miskitos apoyaron al nuevo gobierno. La organización pro-revolucionaria emergida de ALPROMISU (MISURASATA), confiaba en que la revolución interpretaría también sus reivindicaciones.

Los primeros desencuentros los experimentaron los miskitos durante la gran campaña de alfabetización, cuando el gobierno insistió en que la alfabetización debería hacerse únicamente en el idioma español. Sólo después de duros conflictos, MISURASATA logró imponer que en la región de la Costa Atlántica los miskitos fueran alfabetizados en su propio idioma. En mayo de 1980, la fracción indígena que ya se perfilaba como autonomista, encabezada por Brooklin Rivera y Steadman Fagoth, alcanzó la dirección del movimiento y, con ello, la presión por la autonomía territorial se hizo cada vez más fuerte.

En el terreno económico también se presentaron dificultades. Más por el abandono a que los sometieron que por una política definida de los gobiernos anteriores, los miskitos habían desarrollado una estrategia de subsistencia informal, la que con el tiempo se había reproducido en rubros como la exportación de tortugas que, por lo demás, funcionaban con bastante eficiencia. En su proyecto integrador y estatista, el nuevo gobierno tenía dificultades para tolerar economías tan informales, por lo que intentó

reglamentarlas estatalmente. A su vez, y con muy poco éxito, MISURASATA ofreció sus servicios para administrar la economía de los miskitos de un modo independiente al gobierno.

En las condiciones descritas, las posiciones fueron endureciéndose logrando, dentro de MISURASATA, una clara hegemonía aquella política rupturista representada por Fagoth y Rivera, quienes insistieron en su proyecto autonómico. Para los sectores más "duros" del sandinismo toda oposición debía ser considerada como contrarrevolución, de ahí que ellos empujaron a los miskitos a posiciones cada vez más antagónicas, hasta obligarlos a situarse en el plano de una oposición absoluta. Fue a partir de esa situación que los miskitos optaron por aceptar el apoyo norteamericano. Esto, que desde el punto de vista sandinista no podía ser sino considerado como una traición, no lo era desde el punto de vista de la historia de los miskitos. Situados entre dos fuegos, se apoyaron en quienes les otorgaban mejores posibilidades para el de sus propias reivindicaciones. Por lo demás, los miskitos no tenían por qué hacer diferencias. Tanto sandinistas como norteamericanos eran para ellos "extranjeros".

Por cierto, no todos los miskitos seguían las posiciones más radicales. Incluso, se notaban tensiones entre la actitud más flexible de Rivera y la recalcitrante de Fagoth. El gobierno sandinista, captando, y en cierto modo, utilizando las diferencias, trató de constituir una fracción miskita pro sandinista, encabezada por Hazel Lau.

Fagoth era efectivamente un separatista. Esa por lo menos fue la acusación que le hicieron los sandinistas. Pero también esa fue la posición que, por lo menos durante un período, asumió la mayoría del movimiento de los miskitos. Lo que para unos era un crimen, para los otros era un motivo de orgullo. Dos lógicas derivadas de dos historias diferentes entraban en colisión, hasta el punto que los esfuerzos de cada parte para entender al "otro" fueron reducidos a cero. Consecuentemente, en 1981 el gobierno sandinista ordenó la detención de Fagoth y de la dirección de MISURATA (que había reemplazado a MISURASATA). En esas condiciones, los conflictos jurídicos se transformarían rápidamente en enfrentamientos armados. Que los miskitos hubieran sido de

inmediato apoyados por elementos de la ex Guardia Nacional y con dinero norteamericano, era casi natural. Que las tropas sandinistas fueran apoyadas con armas provenientes de Cuba y de la URSS, también era casi natural. Esa era la absurda "naturalidad" de un mundo dividido en dos; de ese mundo de la era del "enfrentamiento de bloques" que ni sandinistas ni miskitos habían inventado. Más bien, ambos eran víctimas de ese mundo que parecía regir con su lógica implacable todo lo que ocurría en Nicaragua.

El absurdo, pero real conflicto miskitos-sandinistas, alcanzaría su punto trágico con la llamada "evacuación" de los habitantes de las riberas del Río Coco. En verdad se trataba de la deportación de los indígenas de la zona (52). Como relata G. Brown:

Cuando comenzaba el traslado, los miskitos vieron cómo sus hogares eran consumidos por las llamas, a medida que se quemaban casas, iglesias, cultivos y árboles frutales a fin de evitar que la fuerza de los "contra" ocupara la región⁵³.

La deportación de los miskitos, uno de los capítulos más negros de la historia del gobierno sandinista, se extendería desde comienzos de 1982 hasta 1984. Consecuencia de ese hecho, fue el éxodo masivo de indígenas a Honduras.

A mediados de 1984, algunos sandinistas empezaron a comprender que el conflicto con los miskitos no podía ser solucionado solo militarmente y que era necesario, además, realizar compromisos y concesiones políticas. Insistir en el método militar significaría arrojar a todo el movimiento indio en los brazos norteamericanos. De la misma manera, algunos hábiles dirigentes miskitos habían ya captado que las reivindicaciones indígenas eran más fáciles de ser cumplidas sacando al conflicto fuera de la confrontación de bloques en que se encontraba inserto. Ello traería consigo un paulatino debilitamiento de las posiciones de Fagot y de su organización, MISURA.

A fin de romper la unidad política de los miskitos, el FSLN formó una organización indígena (MISATAN) que para tener éxito se vería obligada a dar cumplimiento a muchas de las reivindica-

ciones que habían planteado los miskitos inicialmente, las que de haber sido escuchadas oportunamente, habrían convertido en algo imposible los enfrentamientos armados. Como mediadores en el conflicto actuaron la Iglesia Morava, el Presidente de Costa Rica, Oscar Arias, y el Premio Nobel de la Paz, el argentino Adolfo Pérez Esquivel. Las primeras negociaciones tuvieron lugar en Colombia y en México en 1984 y 1985. La parte de los miskitos estuvo representada por Brooklyn Rivera. A partir de esas conversaciones, los miskitos exiliados comenzaron a regresar lentamente a su país de origen.

Los miskitos lograron indudablemente hacer introducir en la propia nueva Constitución del país aspectos muy importantes que hacen a su autonomía territorial y cultural. En 1987, el Parlamento de Nicaragua emitiría la llamada Ley de Autonomía de los Miskitos que, pese a ser considerada por éstos como insuficiente, fue vista también como "un valioso instrumento de lucha"⁵⁴. De acuerdo a esa Constitución, Nicaragua sigue siendo "una nación indivisible". Pero también se reconoce como "una nación multiétnica". Bien miradas las cosas, éste último punto es apenas un avance retórico. Pues lo contrario a nación multiétnica sería "una nación monoétnica". Y ese tipo de nación no existe en ninguna parte del mundo⁵⁵. El mérito de la Constitución es elevar a principio jurídico lo que es, desde tiempos inmemoriales, un principio constitutivo a toda realidad nacional⁵⁶. De todas maneras, aunque sólo sea retóricamente, la legislación nicaragüense parece ser, en lo que respecta a la cuestión étnica, la más avanzada de América Latina. Tales avances fueron alcanzados—y en ese punto tienen razón los dirigentes sandinistas—gracias a que en el país se produjo una situación revolucionaria. También hay que reconocer que, en lo que se refiere a temas étnicos, los sandinistas tuvieron que hacer un largo y duro proceso de aprendizaje y que fueron capaces de deponer rígidos principios ideológicos. No obstante, también hay que decir que lo alcanzado también fue posible porque los miskitos lucharon, incluso con las armas en la mano, para imponer sus reivindicaciones. La relativa autonomía que alcanzaron no fue un regalo de nadie, sino una conquista en la cual se perdieron, en ambos bandos, vidas muy valiosas. Esa lección también la han aprendido otros

pueblos indios del continente quiénes, poco a poco, empiezan a imponer su *indianidad* en situaciones tanto o mucho más difíciles que las que tuvieron que sobrellevar los miskitos en la Costa Atlántica de Nicaragua.

4. El autodescubrimiento del indio por medio de la resistencia. El caso de los pueblos amazónicos

La indianidad representa en alguna medida *la presencia de "lo indio"*. La presencia de "lo indio" no resulta sin embargo únicamente de la actividad de los llamados grupos indígenas. Ella emerge también como resultado de la confluencia entre la praxis india y la de sectores sociales y políticos que entienden que la elaboración de nuevas políticas en América Latina, no puede prescindir de "lo indio". La indianidad se construye discursivamente a partir del intercambio recíproco entre praxis india y políticas nacionales.

Ya fue observado en el caso de los miskitos en Nicaragua, cómo la tradicional resistencia india puede llegar a convertirse en praxis ofensiva cuando se articula con procesos nacionales y con una nueva sensibilidad internacional que ya no acepta la subordinación de la "cuestión étnica" a supuestas "razones superiores".

Los pueblos de la región amazónica, al igual que los miskitos en Nicaragua, vienen, desde hace muchos años, llevando a cabo diferentes actos de resistencia. Sin embargo, recién hoy esa lucha alcanza resonancia en los medios no-indios. Ello parece ocurrir como consecuencia de la destrucción sistemática de los bosques de la región, cuyas derivaciones ecológicas y económicas afectan a todo el planeta. En tal sentido, la defensa de la naturaleza que realizan sectores políticos e intelectuales ha podido encontrarse con la defensa que desde hace muchos años han venido practicando los indios amazónicos a fin de preservar sus principales medios de subsistencia. Tiene lugar así una estrecha conexión entre la cuestión ecológica y la cuestión indígena, a partir de la cual quienes defienden a la naturaleza comprenden que no pueden prescindir de la presencia autorizada de sus consumidores más inmediatos: los habitantes del bosque.

A su vez, estos últimos han comprendido que gracias al auge ecologista en los últimos años, se han abierto condiciones muy precisas para llamar la atención pública acerca de sus reivindicaciones y derechos históricos.

En el caso de la región amazónica no nos encontramos, como en la Costa Atlántica en Nicaragua, con ninguna presencia hegemónica de algún pueblo. La variedad de culturas que (todavía) abunda en la región amazónica es realmente impresionante. Uno de los autores clásicos que se han ocupado de las etnias amazónicas, Walter Krieckeberg, logró clasificar tres grandes grupos étnicos. El más antiguo es el constituido por los recolectores y cazadores: los mura, en las laderas pantanosas del bajo Madeira y Purú; los maku, entre Río Negro y Yurupá; y los xiriana, entre el Río Branco y el alto Orinoco. Estos últimos son más bien una rama de los yanomami. El segundo sector está formado por numerosos pueblos con diferentes idiomas que habitan en las laderas andinas del Apure hasta el Chaco Norte. Los grupos culturales más relevantes en ese segundo sector parecen ser los tucano y los pano, que habitan entre las zonas limítrofes entre Brasil, Perú y Colombia. Una de las comunidades más estudiadas últimamente ha sido el de los xaraxá. El tercer grupo, y el más nuevo, estaría formado de acuerdo a Krieckeberg por pueblos sedentarios y agricultores como los karaíben y los tupi, quienes habitan preferentemente las zonas boscosas⁵⁷.

Por cierto, el de Krieckeberg es uno de los muchos intentos clasificatorios. S. Varese, por ejemplo, ha hecho un interesante intento por dividir a las diversas culturas amazónicas de acuerdo a zonas ecológicas⁵⁸. Steward y Faron han establecido una clasificación sociocultural según la cual los factores geográficos son elevados a categorías casi determinantes⁵⁹. Lindig y Müntzel, a su vez, han demostrado que las culturas amazónicas no constituyen unidades cerradas ni autónomas sino que se han conformado a partir de incessantes relaciones de interdependencia, afirmación que es válida tanto para el período pre-colonial cuanto para el período post-colonial⁶⁰.

Los indígenas amazónicos han debido sufrir distintas oleadas colonizadoras. En resistencia, pero también en adecuación a

ellas, los pueblos indios han ido reconstituyendo sus identidades culturales. Lindig y Münzel demuestran ese tipo de transformaciones escogiendo algunos casos. Por ejemplo, el pueblo aruak experimentó durante el siglo XV y XVI intensos cambios, no tanto por la acción directa de los colonos portugueses, cuanto por haber incorporado a los tupí y a los karaiben que huían de las tropas invasoras. Esa incorporación no siempre se dio por medios pacíficos⁶¹. De la misma manera, grupos indígenas tradicionalmente enemigos contraían alianzas frente al enemigo europeo común, las que generalmente terminaban expresándose en relaciones aculturativas. En la práctica, el complejo proceso intercultural que tuvo lugar después de la conquista no fue sino la continuación, bajo otras formas, de los permanentes procesos de intercambio que han caracterizado la vida de los pueblos amazónicos desde tiempos inmemoriales. Se engañará pues quien quiera encontrar "culturas intactas" en la región. Por el contrario, si las culturas amazónicas tienen una característica común, ella es su *permanente alteridad*. Y ese proceso todavía no está terminado. Por ejemplo, los txikao, huyendo de la "civilización" a fines de los años cuarenta del presente siglo, irrumpieron violentamente en las zonas habitadas por los xinguayos, teniendo lugar enfrentamientos entre ambos grupos conflictivos⁶². Recién a fines de los sesenta los txikao, fueron integrados por los xinguayos, quienes así pudieron obtener acceso a una mayor cantidad de fuerza de trabajo y a nuevas mujeres a fin de aumentar su ya reducido número poblacional⁶³.

En el sentido expuesto, es necesario señalar que la mayoría de los habitantes de la selva experimentaron los primeros "contactos" con la civilización mediante vías indirectas, fundamentalmente al encontrarse con pueblos fugitivos. En el caso del alto Xingú, analizado por Lindig y Münzel, la directa penetración europea tuvo lugar recién a partir de 1884. Como resultado de ese "contacto", la población indígena fue reducida de 3000 a 700 entre 1884 a 1963. Hoy, esa población habita en los reservados para satisfacer la curiosidad de turistas y antropólogos. Sin embargo, incluso en esa limitada vida cultural que ofrecen los reservados, los xinguayos han seguido practicando actividades de resistencia y han

conseguido, por ejemplo que les sea concedida la posibilidad de administrar sus precarios territorios⁶⁴.

Hasta mediados del presente siglo, la penetración "blanca" en la Amazonia tenía lugar de una manera ocasional y anárquica. Pero después de ese período, comienza a desarrollarse un proceso de destrucción (ecológica y etnológica) sistemático de la región, el que todavía no ha terminado y que en otro trabajo denominábamos como "modo de producción amazónico"⁶⁵.

Aquí se entiende por modo de producción amazónico *un complejo económico, político y cultural orientado objetivamente a la destrucción de la naturaleza en función de la obtención inmediata de ganancias las que, en última instancia, son absorbidas por el mercado mundial*⁶⁶.

El modo de producción amazónico no es tanto parte de una estrategia determinada, sino más bien el resultado objetivo de distintos procesos de explotación que han tenido lugar en la zona, emprendidos desde el período de auge de la modernización industrialista. En la ocupación de la Amazonia se conjugan aspectos propios a las economías de pílaje con intereses económicos regionales, nacionales e internacionales, y visiones militaristas y/o geopolíticas que no soportan la posibilidad de que en el país existan territorios intactos. Si se solicitara un ejemplo que demuestre cómo se complementa la acción endocolonial con los intereses externos, la Amazonía sería sin duda uno de los más resaltantes.

Como ha sido insinuado, el modo de producción amazónico comenzó a gestarse en Brasil antes de que los militares llegaran al poder. Paradójicamente, fueron los gobiernos neopopulistas de Getulio Vargas los que iniciaron la campaña de ocupación de la Amazonia (1930-1945 y 1951-1954). Los militares no hicieron más que llevar al paroxismo los delirios de grandeza proclamados por el populismo modernizante de mediados de siglo. El impulso decisivo para la ocupación de la Amazonia provino de la demanda de caucho producida como consecuencia de la Segunda Guerra Mundial. A partir de esa situación tuvo lugar una verdadera invasión poblacional hacia el interior del país. Ampliar las fronteras interiores, fundar una economía extractiva, ocupar un lugar hegemónico en el desarrollo latinoamericano eran, entre otros, los

temas prevalecientes durante el auge de la modernización. Incluso, la ocupación de la Amazonia por agricultores y ganaderos fue vista en los círculos gobernantes del Brasil como una posibilidad de aumentar la producción agropecuaria sin realizar una reforma agraria en el resto del país, y mantener así la unidad de un bloque dominante en el cual los latifundistas siguen ocupando hasta hoy un lugar privilegiado.

Ahora bien, como es sabido, el proyecto de convertir áreas boscosas en agroganaderas ha sido uno de los fiascos más grandes experimentados por los "ideólogos del crecimiento". Al no incorporar a sus teorías de cálculo económico factores como los ecológicos pasaron por alto un breve detalle, a saber, *que no es la riqueza del suelo la que produce a los bosques sino que la riqueza de los bosques es la que valoriza al suelo*. De ese modo, las tierras desvastadas se han convertido en áreas semidesérticas absolutamente inaptas para la agricultura y la ganadería, y en consecuencia, en verdaderos bolsones de pobreza humana hacia el interior del país⁶⁷. Como era de esperarse, los daños ecológicos producidos no han sido cuantificados. No obstante, los "ideólogos del crecimiento" no se atrevan a nombrar la verdadera razón: *ellos son incuantificables*. Si los "ideólogos del crecimiento" nombraran esa razón tendrían que aceptar como posible la idea de la no cuantificación, con lo que la propia noción del cálculo económico se vendría al suelo. Más todavía, si es casi imposible medir la destrucción de la riqueza genética y botánica que ha tenido lugar, las consecuencias climáticas que se derivan del desvío de los ríos, en función de la realización de "grandes proyectos" y de la deforestación, no la pueden medir ni los aparatos más refinados. El recalentamiento de la capa terrestre como resultado de la pérdida de la humedad que transmiten los árboles es apenas uno de los hechos visibles, y de seguro no el más grave de los que más tarde presenciaremos⁶⁸.

Si el destino de los árboles ha sido trágico, la suerte de los habitantes de la región no ha sido mejor. Desde los inicios de la "modernización", los pueblos amazónicos han debido sufrir dos tipos de agresión combinados. El primero es el que se deduce de la acción del colonialismo clásico, inicialmente prakticado por los portugueses y después por autoridades estatales y empresarios

privados. Por ejemplo, durante el "boom" del caucho de los años cuarenta, llegaron a la región "colonizadores" agricultores y ganaderos que han llevado a cabo continuos asaltos a mano armada en contra de la población indígena. A ellos se han agregado las deportaciones en masa ordenadas por las autoridades estatales. Como consecuencia de ese "capitalismo salvaje", la población indígena ha sido drásticamente reducida.

Un segundo tipo de agresión ha sido originado por la llamada *puesta en valor* de la región. Con el concepto "puesta de valor", propuesto por economistas como E. Altavater, se quiere significar que con la realización de los grandes proyectos hidroeléctricos, con la devastación vegetacional, con la construcción de carreteras, en fin, con la "modernización de la Amazonia", no solo las relaciones de espacio sino también las de tiempo han sido radicalmente alteradas⁶⁹. Eso significa, a su vez, que el tiempo necesario para la reproducción del capital ha sido impuesto arbitrariamente sobre el tiempo necesario para la reproducción de la naturaleza. El tiempo de la naturaleza del capital ha subordinado al tiempo de la naturaleza objetiva. Expresión material de esa imposición han sido la extensión de cientos de comunidades indígenas, la pérdida de las relaciones inmediatas entre medio natural y ser social, la des tradicionalización de las culturas, el desaparecimiento de una cantidad incalculable de conocimientos botánicos, zoológicos, religiosos y políticos y, por supuesto, los bruscos cambios de roles dentro de las comunidades indígenas⁷⁰.

La situación dramática en que se encuentran los pueblos amazónicos, así como la defensa que ellos hacen de sus derechos, ha determinado la aparición de una gran solidaridad internacional cuya presión se hace sentir en los organismos financieros internacionales, en los gobiernos, e incluso sobre las autoridades de los propios países que tienen acceso a la región.

Lamentablemente, no ha sido la preocupación por los seres humanos que habitan la región amazónica lo que ha llevado a la preocupación por los bosques, sino que más bien ha ocurrido lo contrario: la Amazonia es una región que pasó a situarse en el centro de la opinión pública cuando se hizo evidente que la des-

trucción de los bosques ponía fin a uno de los pulmones respiratorios que todavía restan en el planeta. Como consecuencia de esa inversión de factores, la revaloración de la naturaleza hizo posible la revaloración de las culturas amazónicas y, en cierto modo, el auge que experimenta hoy la etnología, pese a la crisis de identidad que ella vive. Así se explica cierta exaltación romántica de "lo indio" que impregna algunos estudios etnológicos. Más todavía: los indios, con sus "schamanes" y culturas "naturales", han pasado a convertirse en especies humanas "ecológicas" que tienen muy poco que ver con los indios existentes y reales⁷¹. De esta forma, en el marco del "ecologismo" volverá a renacer la reaccionaria leyenda relativa a "los pueblos naturales", de acuerdo a la cual los indios son vistos como prolongaciones de la naturaleza vegetal. Con la difusión de la esa leyenda no se puede ocultar la idea de que los "pueblos naturales" constituyen una condición humana "anterior" a la de los pueblos racionales, con lo que de paso le es negada a los indios la posesión de una racionalidad propia. Por supuesto, los pueblos indios no conforman culturas rationalistas pero, como nos hemos esforzado en demostrar en otro trabajo, cada unidad india está dotada de una racionalidad, en muchos casos más compleja y diversificada que las "modernas".

Paralelamente a las posiciones románticas, han surgido en el último tiempo las disciplinas que pretenden incluir una visión deformada de lo ecológico y de lo etnológico en la visión científica más tradicional. Con conceptos como eco-desarrollo y etno-desarrollo se quiere decir que tanto la naturaleza como sus "prolongaciones humanas" (en este caso los indios), pasan a quedar incluidos en los futuros planes de desarrollo. A lo que no se renuncia es a la idea del desarrollo, y con ello se mantiene fija la idea del "progreso" y, por supuesto, la idea del "crecimiento". Los indios se convierten así en "el objeto" de un desarrollo que es elevado a la categoría de "sujeto". Desde luego, los planes etno o ecodesarrollistas no toman en cuenta la opinión de los indios, y para ello los mentores del desarrollo y del crecimiento tienen buenas razones. Si hay una palabra que a los indios debe sonar como un chiste cruel, esa es la palabra desarrollo⁷².

La idealización romanticista de lo indio no tiene nada que ver con la verdadera revaloración de las culturas indias que hoy tiene lugar en círculos académicos y políticos, pues ella se encuentra, por lo común, inserta en un marco determinado por una crítica profunda a la idea del desarrollo, del progreso y del crecimiento. Más todavía: la toma de conciencia de la destrucción ecológica y humana que tiene lugar en regiones como la Amazonía, ha traído consigo la posibilidad de que sea elaborada lo que en otro trabajo denominábamos como "una segunda crítica a la Economía Política"⁷³.

Por una "segunda crítica a la Economía Política" se entiende aquí no solamente la crítica (realizada por la economía marxista a la economía "burguesa") relativa a la no incorporación del factor "fuerza de trabajo" a la llamada "composición orgánica del capital", sino también a la omisión del factor naturaleza en la conformación del valor en los productos o, lo que es igual, a la no aceptación de la idea de que la naturaleza también es fuente de valor. En la medida en que la destrucción de la naturaleza inherente a todo proceso de producción es inmensurable e incuantificable, una segunda crítica a la Economía Política debe ser también una crítica a la economía cuantitativa, y por lo tanto, traer consigo la proposición para *incorporar valores no mensurables y no cuantificables a la ciencia económica*. Mediante esa segunda crítica, la economía, en tanto ciencia, se venía reducida a cumplir sólo las funciones para las cuales fue inventada, entre las cuales la más importante es *administrar la escasez*, que es una función muy distinta a la de tratar de provocar mediante la aplicación de todos los medios posibles el crecimiento económico. La naturaleza—ese sería uno de los postulados básicos de una segunda crítica a la Economía Política—*no pude crecer*, y sin naturaleza no hay economía; luego, y tomando en consideración la segunda ley de la termodinámica conocida como ley de la entropía, todo proceso de producción genera pérdidas irreversibles de energía con lo que, en la práctica, todo proceso de crecimiento resulta siendo un proceso de de-crecimiento⁷⁴.

En el ambiente formativo de una segunda crítica a la Economía Política han sido revaloradas economías no industrialistas, entre ellas las indígenas, en tanto ellas se basan en el principio de

conservación o de gasto mínimo de los recursos naturales. Como destaca Clarita Müller Plantemberg:

Evidentemente, estos pueblos (indios) poseen otro concepto de economía y valoran la cualidad del saber de una manera diferente a aquellos que en sus países deciden sobre economía y ciencias políticas⁷⁵.

Sin duda, la lógica interna de algunas economías indias, lo mismo que de otras economías llamadas "de subsistencia", ha probado ser más racional que aquellas economías cuyo fundamento reside en la destrucción de las principales medios de producción. Debido a ese "descubrimiento" hay etnólogos que recién comienzan a comprender que un "schaman" no es un brujo de cuentos infantiles, sino un consumado especialista en materias botánicas y biológicas que son imprescindibles en la reglamentación de la "economía de la selva". Citando nuevamente a C. Muller-Plantemberg:



La racionalidad económica es también el conocimiento fundado sobre la regeneración de la flora y de la fauna, sobre los ritmos cósmicos y sobre la totalidad del propio sistema ecológico y de las muchas simbiosis que en él existen⁷⁶.

Que la preocupación por la cuestión indígena en la región amazónica haya comenzado apenas a partir de la preocupación por la estabilidad de los sistemas ecológicos planetarios, es algo que—como hemos dicho—hay que lamentar. Mucho más lógico podría haber sido si hubiera ocurrido al revés. Pero, independientemente de esa inversión, hay que destacar que gracias al auge eco-etnológico, los indios amazónicos, así como los reducidos grupos no indios que los apoyan, han encontrado, por primera vez, una posibilidad real de articular sus intereses al nivel de lo político, e incluso hacerlos presentes internacionalmente. *La indianidad amazónica es ya parte constitutiva de un discurso antidesarrollista que hoy empieza a ser construido en el marco de la que aquí se ha denominado una nueva radicalidad social.* La mayor receptividad que actualmente

se ofrece a la cuestión indígena, ha sido traducida en la ampliación de los propios espacios de acción dentro de los cuales los indios conciernen sus alianzas con organizaciones no-indias como Iglesias, partidos políticos, organizaciones campesinas, etc., formándose así un bloque que se opone a la expansión del modo de producción amazónico.

Una de las relaciones más interesantes contraídas por los indios amazónicos es la establecida con la asociación de extractores de caucho de la región del Acre. Paradójicamente, los "caucheros", al servicio de grandes compañías, fueron los más tenaces perseguidores de los indios durante el período del "boom" del caucho, en los años cuarenta. No obstante, después de ese período las grandes empresas emprendieron la retirada dejando a muchos de sus trabajadores librados a su arbitrio (aproximadamente 500.000 personas). A fin de sustituir, tales trabajadores reorientaron la actividad cauchera en el sentido de una economía de subsistencia. De este modo, los caucheros llegaron a constituir, con el tiempo, un grupo social interamazónico cuya economía está basada en la reproducción de los bosques⁷⁷. Por lo tanto, la penetración de las empresas desforestadoras al servicio de los grandes consorcios mineros y agroganaderos afecta tanto a los caucheros (*serengueiros*) como a los indios. Como es sabido, el dirigente cauchero más combativo era Chico Méndez, quien fue mandado a asesinar en 1980 por una latifundistas de la región. Uno de los méritos de Chico Méndez fue haber incorporado temas ecológicos a la acción política y, por consiguiente, haberse abierto a todo tipo de alianzas que tuvieran como objetivo la preservación de los bosques.

Gracias a las condiciones que se han abierto para llevar a cabo acciones de resistencia han podido aparecer en los últimos tiempos organizaciones indígenas que plantean objetivos a partir de sus propias experiencias. Una de ellas es la Coordinación de la Organización Indígena de la Cuenca Amazónica (COICA), fundada el 26 de marzo de 1984 en Lima, Perú. La COICA agrupa efectivamente a múltiples asociaciones indígenas de países con acceso a la región⁷⁸. En un documento dirigido a la "comunidad internacional", COICA plantea taxativamente su oposición radical al tipo

de desarrollo que está teniendo lugar en la región amazónica. "Para nosotros no hay ninguna vida si es destruida la naturaleza", afirma En contra de la idea predominante relativa a que la Amazonía representa un espacio que se encuentra "en disposición", plantea la declaración:

La Amazonía no es un espacio vacío, sino un territorio que ha sido vaciado con la muerte de seis millones de indios que vivían en sus territorios antes que nosotros hubiésemos sabido del "desarrollo" ⁷⁹

En contra de las posiciones románticas y "exotistas" aparecidas en los últimos años, señala que lo único realmente exótico de la región reside en el sistema de esclavitud implantado por los latifundistas de la zona, "en el desprecio por sus derechos, y sobre todo, en la violencia ejercida por las autoridades en contra de los indios"⁸⁰. Con plena toma de conciencia de sus posibilidades, los indios plantean su antagonismo respecto a "las ideologías del crecimiento", aduciendo que ellos poseen una racionalidad basada "en un conocimiento minucioso del bosque y de los procesos que en él ocurren"⁸¹, y agregan no sin cierta ironía: "miles de años antes de que las modernas ciencias comenzaran a descubrir y estudiar una utilización racional e integral de los bosques amazónicos, nosotros ya la practicábamos"⁸². En cambio, para la mentalidad endocolonialista dominante, "la naturaleza es un enemigo de la civilización. Mientras más se destruye la naturaleza, creen (los desarrollistas) que más riqueza será creada"⁸³. Se trata pues, según COICA, no sólo de denunciar la racionalidad industrialista sino de oponer a ella *otra racionalidad*.

En ese sentido,

...no puede haber ningún desarrollo basado en los costos que afectan a la integridad de la naturaleza, en los costos de su diversidad y en los de su equilibrio⁸⁴.

Probablemente, los indios organizados en COICA y en otras instituciones no corresponden al gusto de los turistas. Tampoco

pueden ser clasificados muy fácilmente por los etnólogos. Quizá para estos últimos, tales indios han dejado de ser "indios auténticos". Quizás no les guste que usen *blue jeans* o porten transistores antes de enterarse de las noticias del día. No importa. La indianidad busca preservar las identidades sepultadas en el pasado, *pero en las condiciones impuestas por el presente*. La indianidad amazónica está más viva que nunca por cuanto se encuentra en abierto estado de resistencia, construyéndose cada día en una forma distinta y, por lo mismo, alterando los propios discursos políticos no-indios, cuyos mentores apenas comienzan a comprender que nunca las naciones latinoamericanas estarán verdaderamente constituidas sin la participación de sus primeros habitantes. Es por esas razones que la indianidad únicamente puede ser entendida en un marco condicionado por *una nueva radicalidad social* donde ningún actor, ningún tema, ninguna reivindicación, deba quedar excluida, o sacrificada, frente al altar de un progreso no solamente falso, sino además imposible.



Notas

- 1 Daniel Valcárcel, *La rebelión de Tupac Amaru*, México, 1965, pág. 44.
- 2 K. Spalding, op. cit., pág. 36.
- 3 Magnus Mörner, "Para la historia social del movimiento tupacamarista", en: *Actas del Coloquio Internacional Tupac Amaru y su tiempo*, lima Cusco, pág. 421.
- 4 Fernando Mires, *La rebelión permanente*, México, 1989, pág. 27. Galo Román Valarezo hace una observación importante al ver en la movilización de los "indios forasteros" 'un amplio proceso de intercambio cultural entre numerosos grupos étnicos... lo que creará. nuevas identidades que en el fondo irán constituyendo esa otra sociedad nacional" (Galo Román Valarezo, "La visión andina sobre el Estado colonial",en: Ecuador Debate, op.cit. pág. 95).
- 5 Luis Alberto Sánchez, *Breve historia de América*, Buenos Aires, 1972, pág. 247.
- 6 Fernando Mires, op. cit. pág. 36.
- 7 Colección de documentos de la Independencia del Perú, Tomo 2,"La rebelión de Tupac Amaru",Lima, 1971, págs. 271-272.

- 8 Fernando Mires, op. cit., pág. 37.
- 9 Sobre el tema, Josefina Oliva de Coll,La resistencia indígena ante la conquista, México, pág. 227.
- 10 Colección, op. cit., pág. 330.
- 11 Ibid., pág. 403.
- 12 A. Flores Galindo,op.cit.,pág. 122.Ver también Scarlett O'Phelan, *Tupac Amaru y las sublevaciones del siglo XVIII*, Lima 1976;Oscar Comblit "Levantamientos de masa en Perú y Bolivia durante el siglo 18",en: Tilio Halphen Dongi, *El ocaso del orden colonial en Hispanoamérica*, Buenos Aires, 1978; Nathan Watchel, op. cit., 1976; Jürgen Golte, *Repartos y rebeliones*, Lima, 1980.

- 13 Fernando Mires, *op. cit.*, pág. 19.
- 14 Sobre el tema J. Szeminski, *Los objetivos de los tupamaristas*, Varsovia, 1982, pág 164.
- 15 Fernando Mires, *op. cit.*, pág. 41.
- 16 Eulogio Zudarte Duarte, "Análisis de la revolución de Tupac Amaru en su bicentenario (1780-1980)", en: *Revista de Indias*, enero-diciembre 1980, Madrid, pág. 18.
- 17 Colección, *op. cit.*, pág. 62.
- 18 Antonio de Egaña, *Historia de la Iglesia en la América Española*, Madrid, 1966, pág. 670.
- 19 D. Valcarcel *Las rebeliones coloniales sudamericanas*, México, 1982, pág. 134.
- 20 Colección, *op. cit.*, Vol 3, pág. 343.
- 21 E. Zudarte Duarte, *op. cit.*, pág. 16. 22. J. Szeminksi, *op. cit.*, pág. 147.
23. Colección, *op. cit.*, Vol. 3, pág. 267. 24. A. F. Galindo, *op. cit.*, pág. 128.
- 22 J. Szeminksi, *op. cit.*, pág. 147
- 23 Colección, *op. cit.*, Vol. 3, pág. 267.
- 24 A. F. Galindo, *op. cit.*, pág. 128.
- 25 W Lindig-M. Müntzel, *op. cit.*, 1985, pág. 116.
- 26 José Bengoa, *Historia del pueblo mapuche*, Santiago de Chile, 1985, pág. 16.
- 27 *Ibid.*, págs. 21-22.
- 28 Sobre el tema ver además Ricardo Latchman, *La organización social de los araucanos antiguos*, Santiago, 1924.



- 29 ver J. Randolph, *Las guerras de Arauco y la esclavitud*, Santiago de Chile, 1966, pág. 30.
- 30 W. Lindig-M. Münzel, *op. cit.*, pág. 127.
- 31 J. Bengoa, *op. cit.*, pág. 62.
- 32 "La revolución de Independencia sólo era dirigida contra la corona española y sus organismos de poder, y no contra la explotación de los indios por los latifundistas criollos". Vera Hartwig, *Die indianerfrage in Chile bis 1970*, Ost Berlin, 1976, pág. 151.
- 33 Acerca de las distintas variaciones chilenas en la invención de lo indio, ver J. Bengoa, "Sociedad criolla, sociedad indígena y mestizaje", en: *Proposiciones* 12, Santiago de Chile, 1986, págs. 121-140.
- 34 Escribe en ese sentido J. Bengoa "Cuando existe independencia política total, una sociedad puede exponerse abiertamente al cambio cultural. No teme desaparecer". *Op. cit.*, 1983, pág. 155.
- 35 Ibid., pág. 173.
- 36 Ibid., pág. 330.
- 37 Para aclarar: los Títulos de Merced forman reducciones, pero no todas las reducciones derivan en Títulos de Merced. *Informe ICIRA*, Santiago de Chile, 1971, pág. 24.
- 38 C. Faron, *Los mapuche, su estructura social*, México, 1969, pág. XVII.
- 39 W. Lindig-M. Münzel, *op. cit.*, pág. 120.
- 40 Sobre el tema, B. Berdichevsky, "La reforma agraria en Chile y su impacto sobre las comunidades indígenas araucanas", en: *Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas*, Chicago, 1973.
- 41 Como señala el dirigente de la organización mapuche Ad Mapu, Rosamel Millaman Reinao: "Debemos definir lo que somos, lo que queremos, lo que esperamos de una sociedad democrática, cómo será nuestra relación con



el resto de la sociedad chilena, como recuperaremos las tierras usurpadas, cómo se dará nuestra unidad con los pobres del campo y la ciudad", en: Huerrguen, Ad Mapu, Comité Exterior Mapuche, marzo 1986, pág. 14.

- 42 Mary Helms, "Asang. Adaptions to Culture Contact", en: *A Miskito Community*, Gainesville, 1971, pág. 3 . En contraposición a la tesis de M. Helms, opina B. Nietschman que antes de la llegada de los europeos los miskitos ya existían como grupo étnico diferenciado. La diferenciación ocurrió, según tal autor, como producto de la actividad pesquera, mucho más desarrollada entre ellos que en otros pueblos de la región (Bernard Nietschman, "Between Land and Water", en: *"The Subsistence Ecology of the Miskito Indians*, New York 1973, pág. 25).
- 43 Eleonore Von Oertzen, 'Indianer am Rande des Britischen Empire. Kolonialismus im der Mosquitia, 1635-1860", en: Meschkat, Von Oertzen, etc. Mosquitia, die andere Hälfte Nicaraguas, Hamburg, 1987, pág. 35.
- 44 W. Lindig-M. Münzel, *op. cit.*, págs. 80-81.
- 45 Eleonore Von Oertzen, *op. cit.*, Pág 43. También, W. Gobbert, "Die Atlantikküste Nicaraguas- Vierende nationalstaatliche Integration", en: *Entwicklungs-Perspektiven 15/16*, Kassel, 1983, pág. 28.
- 46 Dozier Craig, "Nicaragua's Mosquito Schore: The Years of British and American Presence", Tuscaloosa, University of Alabama Press, pág. 64; E. Richter, "ALPROMISU" die Entstehung einer neuen ethnischen Bewegung" en: Meschkat, Von Öertzen, *op. cit.*, págs. 139-145.
- 47 Un trabajo (entre varios) en el que predomina la tesis de la "manipulación" del pueblo miskito por EUA es el de Gillian Brown, "La reivindicación miskita entre la revolución y la resistencia", en: Richard Harris-Carlos M. Vilas, *La revolución en Nicaragua*, México, 1985, pág. 287.
- 48 Sobre el tema Jorge Jenkins, *El desafío indígena en Nicaragua el caso de los miskitos*, México, 1986. También, Völker Wunderlich, "Sandino an der Atlantikküste 1927-1934", en: Meschkat, Von Oertzen, *op. cit.*, págs. 99-139.
- 49 E . Richter, *op. cit.*, pág. 158.

- 50 Según Mari Chantal-Barré, " La cuestión miskita ilustra cómo un problema de minoría étnica puede internacionalizarse quizás antes de haber sido percibido como un problema nacional". ~M. Chantal-Barré, "Los irreducibles indios miskito", en: México *Indígena* 23, año IV, segunda época, julio-agosto 1988, pág. 60).
- 51 La escasa comprensión de los sandinistas para nuestras exigencias por la autonomía— afirma el escritor miskito Ernesto Schott—tiene como causa principal sus conceptos ideológicos occidentales"(E Scott, "Autonomieverhandlungen in Nicaragua", en: Progrom 143, septiembre 1988, pág. 47).
- 52 Cómo lo espeluznante puede convertirse en digerible mediante la semántica, lo muestra el mismo G. Brown en el siguiente párrafo: "Niños enfermos y ancianos fueron llevados en helicóptero y escoltados a pie..." (G. Brown, op cit., pág. 295. G. Brown utiliza ademas para designar la deportación, un adjetivo extraordinariamente sofisticado: "¡reubicación!" (*Ibid.J.*
- 53 *Idem.*
- 54 E Scott, *op. cit.*, pág. 48.
- 55 Sobre el proyecto de autonomía, Hazel Lau Blanco, "Indigenous Right and the Autonomy Project in Nicaragua", en *Bulletin of Peace Proposals*, Vol 18, No. 4,1987, págs. 613-620. Además, K. Meschkat, "Anmerkungen und Dokumente zum Autonomieprojekt für die Alantikküste Nicaraguas", en: Meschkat, Oertzen, *op. cit.*, págs. 277-303.
- 56 Los miskitos, además, con muy buenas razones, no aceptan el concepto de "etnia". Mas bien ellos se entienden como "pueblo". La diferencia no es retórica Del concepto de etnia no se deduce ningún derecho a la autonomía .De pueblo, encambio sí K. Meschkat, *op.cit.*, pág. 287.
- 57 Walter Krieckeberg, *América GroBe Wolkerkunde*, tomo 3, Leipzig, 1939. Además, HansBecher, " Gegenwärtige Kentnisstand über die im Amazonastal siedelnden indianischen Gruppen", en: Günther Hartmann, *Amazonien im Umbruch*, Berlin, 1989, págs. 141-156.
- 58 S. Varese, *op. cit.*, 1987, págs. 2-8.



- 59 Steward J. L Faron, *Native peoples of South América*, New York, 1959.
- 60 W. Lindig-M. Münzel, *op. cit.*, págs. 241-273.
- 61 *Ibid.*, pág. 255.
- 62 *Idem.*
- 63 *Ibid.*, pág. 256.
- 64 *Ibid.*, ~258.
- 65 Según Fernando Henrique Cardoso: "La penetración en la Amazonia tiene lugar sobre la base de una economía internacionalizada, determinada l)por una clase política dominante que ha hecho del Estado (a pesar de algunas contradicciones y conflictos) una palanca importante para una más rápida acumulación" (Cit. por Paulo Süess, "Integrations mord in Amazonien", en: *Lateinamerika, Analyse und Berichte* 7, Hamburg, 1983, pág. 72).
- 66 Fernando Mires, *El discurso de la naturaleza*, *op. cit.*, 1989, pág. I 19.
- 67 *Ibid.*, pág. 121.
- 68 *Ibid* págs 127 129.
- 69 Elmer Altvater, *Sachzwang Weltmarkt*, Hamburg, 1987, págs 145.
- 70 Sobre el tema, Johanna Gerdts, "Das Schicksals der Amazonas Indianer in Brasilien", en: Peter Stüben, *Kahlschlag un Paradies*, Giessen, 1985, págs. 7479.
- 71 Sobre el tema, Marc Münzel, "Kulturökologie, Ethnoökologie und Etnodesarrollo in Amazonasgebiet", en: *En Entwicklungsperspectiven* 29, Kassel, 1987, pág. 1 E
- 72 Ver capítulo 1 del presente trabajo.
- 73 Fernando Mires, *op. c;t.*, 1989, págs. 41-43.
- 74 *Idem.*



ABYA
YALA

75 C. Müller-Plantemberg, "Eine andere Ökonomie", en: *Lateinamerika, Analyse und Berichte, Hamburg, 1989*, pág. 110.

76 *Ibid.*, pág. 118. Ver también: *El shaman de los cuatro vientos*, México, 1978 especialmente el capítulo 4, págs. 55-71.

77 Acerca del tema, Heinrich Seul, "Regenwaldnutzung" en: *Entwicklungs perspektiven* 33, Kassel, 1988, págs. 66-75.

78 Koordination der indianischen Organisationen des Amazonas Beckens, COICA, julio 1989, en *Entwicklungs perspektiven*, Kassel, 1989.

79 *Ibid.*, pág. 7.

80 *Ibid.*, pág. 18.

81 *Ibid.*, pág. 11.

82 *Idem.*

83 *Ibid.*, pág. 12. 84. *Ibid.*, pág. 24.



Capítulo IV

El redescubrimiento del indio

Los criterios expuestos en el capítulo anterior nos muestran cómo la praxis india se hace presente en distintas condiciones, en distintas formas y en distintos tiempos. Esa presencia del indio en la historia es parte de aquel contexto que hemos denominado indianidad. Pero como también ha sido dicho, la indianidad no sólo es la praxis indígena, sino también la articulación de ésta con las visiones no indias de "lo indio". Precisamente a partir de esa articulación, la presencia de lo indio puede ser visualizada como lo que es: la construcción de una realidad. El indio "descubierto", inventado y reinventado por el "no indio", convertido en "el otro" o en un simple objeto, se ha visto obligado a descubrirse así mismo. Ese descubrimiento realizado en la forma de rebelión o revolución; en la política o en la resistencia; en la ocupación de antiguos o de nuevos espacios, va constituyendo la praxis de la indianidad. Esa praxis, a su vez, crea nuevas tensiones en el discurso no-indio del indio, las que en su conjunto constituyen la fase de la indianidad que aquí denominamos *redescubrimiento*.

En el presente capítulo nos detendremos a analizar ese tercer momento de la indianidad que es el redescubrimiento del indio (el primer momento: descubrimiento; el segundo momento: autodescubrimiento). Igualmente, será defendida la tesis relativa a que la radicalización, tanto de la praxis india como de la visión no-

India, ha llevado en los últimos tiempos a un acercamiento cada vez más estrecho entre una y otra, produciéndose así una presencia muy intensa de la indianidad. En esas condiciones, la indianidad se convierte en un tema imprescindible en el proceso que hace a la construcción de las sociedades latinoamericanas o lo que es igual, a su democratización en profundidad. Entendido así, el tema de la indianidad pasa a ser parte de un discurso *de nueva radicalidad social*. A su vez, esta nueva radicalidad social deriva de la articulación de los antagonismos múltiples producidos por los procesos de modernización y/o desarrollo. Tal articulación no termina, por cierto, nunca de realizarse y, por lo mismo, nunca podrá producir un sujeto central. Más bien, esa radicalidad se desplaza de un punto a otro, cuestionando a "lo social" desde los más insospechados flancos. La radicalidad de esa formación discursiva resulta, en consecuencia, mucho más profunda (y por ende, más radical) que los discursos de radicalidad social dominantes en el pasado, pues no queda ligada a ningún supuesto "eje central" (clase, desarrollo, progreso, civilización, etc.), pudiendo cada uno de esos puntos de conflicto desenvolverse en extensión y en profundidad a lo largo de todo el espacio de lo social. Ello, como está dicho, no impide la posibilidad de la articulación. Por el contrario, ésta se realiza a partir de los *diversos encuentros de los diversos temas que emergen de los diversos antagonismos producidos por el desarrollo de la modernización*. Y como ya hemos visto, entre lo étnico y lo ecológico se ha producido en América Latina una innegable articulación discursiva. La posibilidad de que esas articulaciones continúen recursando nuevos temas permanece, por consiguiente, siempre abierta.

Del análisis del tercer momento constitutivo de la indianidad, el del redescubrimiento, será posible distinguir dos "formas". Una, la *indianista*; la otra, la *indigenista*. A fin de afinar los instrumentos conceptuales con que estamos trabajando, intentemos una definición aproximada de cada una de esas formas.

Se entiende por *indianismo* la creencia de que "lo indio" sólo tiene su zona de residencia en un supuesto pasado pre-colombino al que hay que descubrir para recuperar. La visión *indianista* no solamente es propia a sectores no-indios. Comúnmente,

en el curso de sus luchas y resistencias, tal visión ha sido asumida, ocasionalmente, por algunos sectores indios que ven en la recuperación (simbólica) del pasado un medio para proyectarse utópicamente hacia el futuro.

Por indigenismo se entiende, en cambio, las diversas posiciones pro-indias que asumen organizaciones y personas no-indias, las que pueden tomar distintas versiones que van desde el conservacionismo (o indigenismo indianista o también "nativismo", el integracionismo estatal y/o nacional, hasta llegar al "revolucionarismo" o actitud que ve en los indios el "sujeto central" de una revolución social¹.

Ya se deja adivinar que casi ninguna de las posiciones que conforman el "redescubrimiento del indio" se da en la realidad en una forma pura. Por lo general, como ya veremos, las unas se encuentran contenidas en las otras. De lo que se trata, en consecuencia, es tratar de precisar cuál es la que en un determinado momento o lugar predomina tendencialmente sobre las otras.

I. El redescubrimiento simbólico del indio

El indio ha aparecido en el pensamiento latinoamericano en una forma predominantemente simbólica. Los criollos intelectuales esclarecidos que redactaron proclamas de independencia en contra de España y Portugal, fueron los primeros en recurrir a la imagen simbólica del indio bajo la forma retórica de "nuestros indios"². Ellos, desde luego, no eran indigenistas. No podían serlo por cuanto eran parte de aquel bloque social que profitaba de la fuerza de trabajo indígena. Pero, por otra parte, aquellos criollos intentaban presentarse frente a sí mismos como los realizadores de la idea de la libertad que alguna vez habría existido en su forma "originaria" y "natural", y que había sido usurpada por los europeos. En ese discurso político, los indios ocupaban pues un papel: el de "representantes originarios de la libertad americana". La independencia sería también leída como la reconquista de la libertad, la que también debería realizarse en nombre de los indios aunque, naturalmente, sin ellos. Según ese tipo de representación, las guerras de independencia buscarían

vincularse abstractamente con las guerras de resistencia que llevaron a cabo los indios a la llegada de los europeos. Lo indio sería entonces lo "americano originario" o, lo que es parecido, "lo no europeo". Por lo demás, ese discurso se articulaba perfectamente con la visión romántico-naturalista de la historia, que en su versión roussoniana había anclado muy hondo en América. El indio, bajo la apariencia de ser enaltecido simbólicamente, fue degradado a la condición de "naturaleza-natural", la que había que recuperar expulsando a los europeos dado que ellos ejercían una dominación "contra-natural".

Que la preocupación de los criollos por "los indios de verdad" era puramente simbólica, se deja ver en el hecho de que cada vez que las masas indígenas lograban hacerse presente de una manera relativamente autónoma, los criollos echaban pie atrás, prefiriendo, en muchos casos, reconsolidar sus relaciones con los "odiados europeos". Así ocurrió en Perú frente a los movimientos iniciados por los Tupac Amaru. Así ocurrió en México frente a la rebelión campesino-popular-indígena de los curas Hidalgo y Morelos. Así ocurrió en los llanos de la hoy Venezuela cuando los indios (y también los "pardos") prefirieron apoyar al legendario español José Tomás Boves en contra de Bolívar. Por eso se explica también que en las guerras entre criollos y peninsulares, los indios hayan preferido unirse a estos últimos³. Mientras los criollos se esmeraban en exaltar el símbolo del indio, el indio de carne y hueso no se sentía ni podía sentirse interpretado por aquella Patria que lo excluía materialmente desde un principio. Probablemente tiene razón A. Flores Galindo cuando refiriéndose al imperio inca, afirma que éste más bien corresponde a una realidad continuamente imaginada⁴. Esto es así, en la opinión del citado autor, porque no sólo existe una única memoria histórica, sino varias. Está, por una parte, la historia hecha por los "profesionales". Enseguida, un quehacer histórico informal, ejecutado por autodidactas de provincia y, por último, la memoria oral "donde el recuerdo adquiere las dimensiones del mito"⁵. De esas diversas memorias—todas alteradas en el tiempo y en el espacio—se ha ido constituyendo la imagen de "lo indio". En tal sentido, el imperio inca, como muchas otras imágenes de lo

indio, ha sido continuamente reinventado de acuerdo con las distintas memorias históricas y como resultado de sus diversos entrecrucos. En fin, la idea que nos interesa rescatar es que el Incario puramente objetivo no existe. Según esa interpretación, *el Incario es un imaginario*.

El indio es también un imaginario. Y el indio imaginado por los próceres de la independencia no lo era menos quizás que algunas recreaciones de los indios hechas por los propios indios. El problema no reside entonces en que el indio haya sido, y sea, un imaginario. El problema reside, en primer lugar, en *quién lo imagina y*, en segundo lugar, en *cómo lo imagina*. El imaginario simbólico-criollo correspondía al indio que el momento de la independencia necesitaba. La imagen del indio simbólico es siempre funcional.

La idea de "Nuestra América", contenía en la imaginación criolla la presencia alterada (simbolizada) del indio. En Nuestra América, según José Martí, representante de la "última independencia", la de Cuba, corre la "sangre India". El latinoamericano no es sino la mezcla de esas "dos sangres". Por lo tanto, el representante de esa, Nuestra América, deberá ser el mestizo (así Martí se anticipaba en muchos años a la ideología del mesticismo integracionista). Pero ni Martí ni ninguno de sus seguidores se detuvo, ni por un momento, a pensar qué significaba ese indio. En el famoso escrito *Nuestra América* de José Martí, el indio es un nombre, una sombra, algo que por sí solo se sobreentiende pues existe apenas como símbolo de lo latinoamericano. Nunca como una realidad propia e independiente.

Lo poco que importaba a los criollos la presencia real del indio, se deja ver en los primeros decretos de los dos libertadores más famosos: José de San Martín y Simón Bolívar. Por ejemplo, San Martín abolió lo tributos, la mita y otros trabajos obligatorios de los indios peruanos (por lo demás, ya se encontraban en extinción), no obstante, al mismo tiempo hizo emitir un decreto (28 de febrero de 1821) prohibiendo que a los indios se les denominara indios. Que a éstos les daba lo mismo ser denominados indios o peruanos, pero sí les importaba que fuesen respetados sus derechos, es algo que no pasó por la mente del ilustrado libertador⁶.

Bolívar, a su vez, cometió un peor acto. El 8 de abril de 1828 hizo emitir un decreto mediante el cual los indios pasaban a convertirse en propietarios de parcelas, ignorando por completo sus tradiciones colectivas y, provocando de ese modo, la destrucción de las comunidades⁷. Tanto el uno como el otro libertador eran precursores de los futuros integracionistas. Mientras el uno "nacionalizaba" a los indios, el otro los "campesinizaba".

El imaginario del indio subsiste en nuestros días, adecuándose a las diferentes visiones formadas en la difícil y nunca terminada tarea de construir las naciones latinoamericanas. Un día nos será presentado "el indio valiente". Pero si hace resistencia a los hacendados y mineros establecidos en el poder, nos encontraremos rápidamente con "el indio sanguinario". Si no se adapta a los sistemas de explotación imperantes, será fácilmente construida la imagen del "indio flojo" o del "indio borracho". Para algunas organizaciones políticas de izquierda aparecerá de pronto "el indio revolucionario", y así sucesivamente... Hoy, al amparo de las ideologías ecologistas, ha vuelto hacer su puesta en escena "el indio natural". Los no indios han vivido inventando a su antojo a los indios. Por eso no puede extrañar que las primeras doctrinas indianistas e indigenistas aparecidas en nuestro continente hayan sido alimentadas, por lo menos en sus orígenes, por las visiones de una simbología que en el fondo no es más que una caricatura de la indianidad.

2. El redescubrimiento del indio por el Indigenismo peruano

En pocos países de América Latina el tema del indio ha sido tratado de una manera tan profusa como en el Perú. La razón es obvia: éste es uno de los temas fundamentales en la construcción de la idea de la nación en ese país. ¿Debe entenderse la actual nación en contradicción o en continuidad con el pasado precolombino? Y si la respuesta es afirmativa, ¿cuál deberá ser la relación que han de establecer las comunidades indias con el Estado nacional? Hasta ahora, pese a muchas aproximaciones, algunas geniales, el tema sigue siendo un problema no resuelto.

Debe ser considerado que la pertinaz presencia de los sectores oligárquicos en el Perú (gamonalismo), ha hecho imposible separar en ese país la cuestión étnica de la cuestión social. A diferencia de México, nunca ha habido en el Perú una auténtica revolución social agraria. El intento más aproximado está constituido por los proyectos de repartición de tierras y tecnificación agraria ensayados por el gobierno populista militar del general Juan Velasco Alvarado durante los años sesenta. Pero esos mismos proyectos, al haber sido concebidos burocráticamente, paralizaron, en lugar de activar, una toma de conciencia social que cuestionara los centros tradicionales del poder.

La mayoría de los autores que se han ocupado del tema del indio en el Perú, coinciden en tomar como punto de referencia a Manuel González Prada quien, al intentar elevar— a comienzos del siglo veinte la cuestión indígena al nivel de la política, se hizo eso de una frustración generalizada en el país a consecuencia de la derrota sufrida frente a Chile en la llamada Guerra del Pacífico (o guerra del salitre). Por eso no debe extrañar que la imagen del indio volviera a aparecer en González Prada como alusión simbólica, no siempre en directa relación con los concretos problemas de las comunidades indias.

Las fuertes acusaciones de González Prada a la oligarquía, incluyendo en ella a la Iglesia y al Ejército, hicieron que él se convirtiera rápidamente en un líder intelectual entre estudiantes y círculos laicos "libre-pensadores" pre-socialistas. Su recurrencia al tema del indio se adecuaba perfectamente a un sentimiento nacional frustrado que buscaba reencontrar las energías de la nación en la visión del Incario, sepultado por aquellos oligarcas continuadores de la opresión española. En ese sentido, el pensamiento de González Prada busca establecer puntos de conexión con el de los criollos independentistas. Lo curioso es que en él la evocación del indio se sitúa en un contexto anti oligárquico, antilatifundista y, sobre todo, *modernista*, de tal manera que el indio, al ser el representante de un supuesto pasado glorioso, es también el representante (simbólico) de un futuro que renacerá sobre las cenizas del Incario. En González Prada, en consecuencia, el tema del indio no puede ser separado del tema de la nación. Por

ejemplo, para él, las causas de la derrota frente a Chile hay que buscarlas en el hecho de que los políticos, al separar a los indios de la nación, impidieron que ésta se constituyera como tal⁸. Al igual que Mariátegui después, afirmará que la cuestión indígena es un tema económico y social, en primer lugar, y no un problema pedagógico como afirmaban algunos intelectuales.

González Prada no era una figura aislada dentro de la intelectualidad peruana de fines del diecinueve y comienzos del veinte. El mismo año en que González Prada, en una conferencia realizada en el Teatro Politeama, afirmaba que las masas indígenas de la sierra representan al verdadero Perú⁹, era publicada una de las novelas clásicas del indigenismo literario peruano: *Aves sin nido*, de Clorinda Matto de Turner, donde el tema de la "esencia india" del país aparece puesto en relevancia.

Como González Prada, Clorinda Matto representa una curiosa mezcla de romanticismo, nacionalismo y modernismo. En sus narraciones la "raza india" será siempre un tema, de permanente recurrencia, indispensable, según la autora, en la reconstrucción de la nacionalidad peruana. Que esas ideas se articularan con concepciones modernistas no tiene nada de extraño; en el Perú, como en otros países latinoamericanos, tendencias filosóficas y literarias europeas surgidas en distintos períodos históricos, se mezclaban arbitrariamente, significando a objetos distintos a los que fueron pensados originariamente¹⁰.

Ya antes que González Prada, comenzaban a dibujarse en el Perú los perfiles de diferentes indigenismos. En 1909 había sido fundada la Asociación Indígena, la cual agrupaba a sectores políticos e intelectuales de la llamada "generación de 1900", y que asumía una suerte de indigenismo paternalista. La imagen del indio era por lo general, recursada simbólicamente en el contexto de un radicalismo político que pretendía fundar una alternativa en contra de la tradicional trinidad formada por "el gobernador, el cura y el empresario"¹¹. Destacados miembros de esa corriente, no exenta de acentos positivistas, eran Joaquín Capelo y Francisco Mostajo. Este último planteaba que la educación (esto es, la integración del indio en la sociedad no-india) era uno de los principales medios para reivindicar al indígena. A su vez, uno de

los fundadores de la Asociación Indígena Pedro Zulem, destacaba la participación del indio en el proceso de "reformulación de la nación", lo que a su juicio sólo era posible alcanzar mediante la lucha en contra del "feudalismo" y del "latifundismo". Zulem adelantaba así algunas opiniones que después iba a recoger Mariátegui en la elaboración de una teoría peruana de la revolución socialista

El emergente indigenismo de comienzos de siglo encontró excelentes posibilidades de expansión en las condiciones determinadas por el segundo gobierno de Augusto Leguía (1919-1930), quien intentó instrumentalizar el tema del indio en los conflictos que mantenía con algunos sectores latifundistas. El indigenismo de Leguía no era más que un recurso de ocasión a fin de poner en práctica algunos proyectos desarrollistas, pero, objetivamente, ayudó a trasladar el tema indígena desde los círculos literarios a los políticos. Leguía claudicó muy pronto frente a las exigencias de los latifundistas, sin embargo el tema del indio siguió articulándose con otros problemas no resueltos de la nación peruana

Durante ese mismo periodo tiene lugar una revitalización del discurso indianista, cuyos matices impregnán los primeros congresos indigenistas realizados en el Perú. En general, el indianismo de los años veinte propiciaba un reencuentro con las tradiciones del Tehuantisuyo, así como una separación abrupta con las tendencias integracionistas.

El indianismo, en sus versiones nativistas, encuentra una bella expresión literaria en algunos poemas de César Vallejo. Su exaltación teórica, sin embargo, es llevada a cabo por Luis Emilio Valcárcel, representante de una corriente indianista específicamente peruana conocida como "el incaísmo" o idealización del pasado imperial¹². Valcárcel continuaba así la tradición inaugurada en la época colonial por Garcilaso de la Vega¹³. Según Valcárcel, la incorporación del indio a la vida nacional solamente es posible a partir de la recuperación de algunos de los componentes de la cultura incásica, entre otros, en el culto a la vida comunitaria expresada en la institución del ayllu, en la relación estrecha con el ambiente natural, y en ciertas concepciones cosmogónicas. La tarea histórica, para Valcárcel, es colaborar en el renacimiento del

"espíritu del incario", redescubriendo una filosofía que él denomina "el andinismo"¹⁴. En contraposición a algunos de sus contemporáneos, no ve en el mestizo la continuación moderna del indio sino más bien su negación, pues, a su juicio, el mestizo es un símbolo de la corrupción y del parasitismo¹⁵. Como ya se deja ver, las opiniones de Valcárcel no están despojadas de algunas connotaciones racistas. Las versiones más radicales del racismo indianista no las representa sin embargo Varcárcel. Sus exponentes no son escritores peruanos, sino bolivianos. Los más conocidos son Alcides Arguedas y Franz Tamayo.

Alcides Arguedas, en su ensayo *Pueblo enfermo* y en su novela *Raza de bronce*, utiliza misticamente al indio para fundamentar sus ataques en contra del cholo", esto es, contra la mayoría del pueblo boliviano. Franz Tamayo, a su vez, a partir de la exaltación de la "raza india", construye un discurso fascistoide. En ambos autores, la exaltación abstracta del indio no es más que un medio utilizado para denigrar a los sectores populares, razón que explica la aceptación de que gozaron en los círculos oligárquicos del país¹⁶.

Paralelamente al auge indianista iba fortaleciéndose en el Perú la ideología indigenista. Dos de los más destacados representantes del indigenismo oficial peruano fueron Hildebrando Castro Pozo y Abelardo Solís. Castro Pozo tiene el mérito de haber abogado por la integración social del indio en condiciones que aseguraran el respeto por sus instituciones históricas, especialmente el "ayllú", que es considerado por el autor no tanto como una reliquia del pasado, sino como una "fuerza colectiva" perfectamente compatible con las formas modernas del desarrollo económico¹⁷. Las posiciones de Abelardo Solís son similares, pero su entusiasmo por el "ayllú" es mucho más moderado. Para Solís, más importante que las antiguas instituciones indias son las nuevas comunidades, las que a su juicio, deben ser apoyadas desde el Estado¹⁸. No obstante, tanto Castro Pozo como Solís pretendían integrar al indio en la "sociedad nacional" y encontrar una vía de desarrollo económico que, sin renunciar a la idea del "progreso", tomase en cuenta las instituciones indígenas. En contraposición a los

ideólogos indianistas, intentaron demostrar que entre modernidad y realidad india no existían grandes contradicciones. Más aún, que esas instituciones debían ser consideradas como fuerzas colectivas al servicio de la modernización. Si los indios pensaban lo mismo, no preocupaba demasiado a los representantes del indigenismo.

Como ya se deja ver, indigenismo e indianismo no constituyen siempre tendencias antagónicas. En muchos casos, una se sirve de la otra. El indianismo, o exaltación del pasado, era, no pocas veces, un recurso utilizado por autores indigenistas a fin de propiciar la integración del indio en la modernidad. A la inversa, las corrientes indianistas se servían del auge indigenista. Muchas veces ambas tendencias coexistían en las mismas personas, como ya vimos en el caso de Castro Pozo y, como ya veremos, en el caso de losé María Arguedas.

Sin duda, uno de los autores indigenistas que más se sirvió de las ideologías indianistas fue Uriel García, contemporáneo de Varcárcel. García reconoce toda la simbología y gloria del antiguo imperio, pero al mismo tiempo postulaba su irrecuperabilidad. Para Uriel García, al indio había que recuperarlo a partir de su realidad presente. El defiende incluso la tesis relativa a la existencia de "un nuevo indio". El reencontro con ese nuevo indio se producirá, según García, en el contexto formado por las luchas de las comunidades por sus reivindicaciones más inmediatas, especialmente las agrarias. En ese sentido, Uriel García puede ser considerado uno de los precursores inmediatos de Mariátegui. No obstante, acercándose a las tesis de Arguedas, García sostiene que el mejor exponente del "nuevo indio" es el mestizo¹⁹.

Por lo general, las tendencias mencionadas coexistían en diversos puntos regionales, con lo que a veces se tiene la sospecha de que tanto las imágenes indianistas cuanto las indigenistas, estaban puestas al servicio de una "razón superior": el regionalismo. Por lo menos, fueron poderosos impulsos regionalistas los que motivaron a los estudiantes del Cusco en 1909 a fundar la "Escuela del Cusco", de mucha importancia en el desarrollo del indigenismo peruano. Como consecuencia de esa actividad, y oscilando entre las posiciones que representaban en un polo

Varcárcel y en el otro García, aparecieron revistas como *La Sierra* y *Kuntur* y el grupo Resurgimiento, al cual pertenecían personalidades como Luis Felipe Aguilar, Miguel Seoane y José Carlos Mariátegui, así como los nombrados Valcárcel y García. Aspecto destacable en el grupo Resurgimiento (fundado en 1926) fué que buscó, desde un principio, una vinculación estrecha con movimientos sociales indígenas. La nueva generación intelectual peruana intentó, sin dudas, crear un discurso que estuviese en condiciones de articular las demandas sociales, las nacionales, y las indígenas. La revista *Kuntur* expresaba la versión más radical de ese discurso; *La Sierra*, la más moderada.

Pero los propósitos de recurrir a "lo indio" no eran puramente simbólicos en el grupo Resurgimiento. Ellos expresan también el encuentro coincidente que se había dado en los años veinte entre rebeliones indígenas con las movilizaciones estudiantiles y obreras. En la región de Puno, por ejemplo, habían aparecido levantamientos indígenas que, independientemente de sus ideologías indianistas, planteaban reivindicaciones muy concretas en contra del sistema de tenencia de la tierra expresado en el "gamonalismo". Eso explica que el indianismo haya sido mucho más radical en Puno que en el Cusco. Representante de esa posición radical fue la revista *Orkopata*, fundada por Alejandro Peralta en 1926²⁰. Según Flores Galindo, sólo entre 1920 y 1923 llegaron a detectarse en Los Andes más de cincuenta rebeliones²¹. Las principales rebeliones fueron detectadas en Sicuani, Lauramarca y Palca. Algunas de ellas fueron muy cruentas, como las de Azángaro (1920) y la de La Mar (1923). En ese contexto no resulta asombroso que la nueva generación política, en uno de los momentos de mayor crisis de legitimación política del poder vividos en el Perú, no pudiese resistir la tentación de recurrir al indio, tanto al simbólico como al real, a fin de dar forma a sus proyectos de sociedad y de nación. En esos proyectos, el punto teórico más allá fue alcanzado por Jose Carlos Mariátegui.

3. El redescubrimiento del indio por medio de la teoría de la revolución: Mariátegui

Como ya se puede deducir, José Carlos Mariátegui no es una figura aislada en el pensamiento político indigenista peruano²². Por el contrario, su obra únicamente es posible entenderla a través de la rica comunicación ideológica establecida con sus contemporáneos. Incluso, a diferencia de algunos de ellos, Mariátegui no era un erudito en temas antropológicos e indigenistas. Lo que hizo de Mariátegui una figura relevante fue más bien su proyecto *por introducir la cuestión indígena en el contexto de una teoría de la revolución (la marxista-leninista), cuyos fundamentos habían sido construidos haciendo omisión de las luchas étnicas.*

Mariátegui abandonó el Perú precisamente en el momento de mayor actividad social-indígena, en 1920, y vivió en Europa durante el período de auge de un marxismo crítico representado por personalidades como Gramsci, Bordiga, Korsch y Luckas. El cruce de esas visiones tan distintas explica por qué la permanente preocupación de Mariátegui era la de conjugar la realidad indígena con la teoría marxista de la revolución.

Es interesante destacar que Mariátegui no veía en el marxismo sólo una representación teórica de la realidad, ni siquiera una ideología, sino además y siguiendo a Sorel "el mito de nuestro tiempo". Tal percepción era en el dogmático marxismo latinoamericano, principalmente en aquel de los años veinte dominado por la Kuomintern, no solamente novedosa sino que además, en cierto sentido, herética.


La fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia escribía Mariátegui en 1925 (...) está en su fe, en su pasión, en su voluntad.

Es una fuerza religiosa, mística, espiritual. Es la fuerza del mito²³.

Como se puede observar, el vocabulario de Mariátegui no tiene que ver con el de Marx. Pero sí con el de Nietzsche.

Tomando en cuenta la creencia de Mariátegui en el mito como expresión de la fuerza de la voluntad, se puede entender por qué durante algún tiempo se sintió tan fascinado por las teorías de Luis Emilio Valcárcel. Ciento es que en su prólogo a *Tempestad en Los Andes* no comparte todas las tesis, especialmente las más "arcaicas" del escritor, sin embargo en una idea central, la de la incorporación mitológica del indio en la no menos mitológica idea de la revolución social, hay pleno acuerdo entre ambos²⁴.

Introducir la cuestión indígena en un proyecto amplio de revolución social, fue también uno de los motivos predominantes de la revista *Amauta*, dirigida por Mariátegui. *Amauta*, a través de sus publicaciones que se extienden desde 1926 a 1930, se constituyó en una verdadera vanguardia literaria intelectual al servicio de la idea de la revolución social, no sólo a nivel peruano sino también latinoamericano.

Fundamental para Mariátegui era precisar el eventual carácter de una revolución social en un país como el Perú. En tal sentido, sus teorías no se encuentran despojadas de los signos evolucionistas que caracterizan las discusiones intersocialistas, sobre todo a partir de la revolución rusa. Ese evolucionismo estaba presente en la pregunta: ¿cuáles son las etapas históricas que deberá recorrer un proceso revolucionario antes de alcanzar la "fase superior", la socialista?

Mariátegui comenzó a tejer los hilos de su discurso, caracterizando la situación socioeconómica del Perú a través de una crítica modernista a la España de los tiempos de la conquista. Haciéndose eco de la ideología liberal-anticlerical representada por González Prada Mariátegui critica a la España colonial por *no haber sido lo suficientemente capitalista* como lo fueron otras naciones europeas. "La debilidad del imperio español residió precisamente en su carácter de estructura y empresa militar eclesiástica, más que política y económica"²⁵. Por lo tanto, el colonialismo español debería ser condenado, a su juicio, "no por haber contribuido a la destrucción de las formas autóctonas sino que *por no haber traído consigo su sustitución por formas superiores*"²⁶. La contradicción entre supuestas "formas superiores y formas inferiores" —expresada en el típico lenguaje evolucionista interiorizado por el marxismo de

los años veinte y treinta-, se expresaría en América Latina en la contradicción entre capitalismo y feudalismo. Luego, para Mariátegui, la tarea histórica que había que cumplir en el Perú (en ese sentido repite la argumentación de Lenin), era la de entrar a la fase capitalista como pre-condición para el advenimiento de la sociedad socialista, la que por ocurrir en un país atrasado no podía ser llevada a cabo por auténticos capitalistas sino por una "fuerza histórica socialista":

...entre las tareas del socialismo llegando al poder en el país, figura la de realizar el capitalismo o dicho en otros términos, las posibilidades históricas que encierra el capitalismo²⁷.

España, según Mariátegui, incorporó a América Latina al mercado mundial sin desarrollar las fuerzas productivas capitalistas. Más aún: introduciendo relaciones sociales de tipo esclavista representadas en instituciones como la encomienda y la mita. A partir de esa situación, el capitalismo apenas actuaría por medio de mecanismos de superposición imperialista; al formular esa tesis, Mariátegui coincidiría con su contemporáneo Víctor Haya de la Torre²⁸. Ese tipo de capitalismo dependiente no destruiría, de acuerdo con Mariátegui, las relaciones sociales comunitarias indígenas, impidiéndose así el paso "de un régimen de comunismo a un régimen de salario mixto"²⁹. En el proceso histórico del Perú,

...la comunidad sobrevivirá, pero dentro de un régimen de servidumbre. Antes había sido la célula misma del Estado, que le aseguraba el dinamismo necesario para el bienestar de sus miembros. El coloniaje lo petrificaba dentro de la gran propiedad, base de un Estado nuevo, extraño a su destino³⁰.

Como se puede observar, hay en las constataciones de Mariátegui un innegable parentesco con la teoría relativa al "desarrollo desigual y combinado", defendida en el mismo período por

León Trotzky. Según esa tesis, la historia no evoluciona verticalmente hacia el futuro sino que "cumple sus tareas" arrastrando formas y contenidos del pasado, adquiriendo diversas formas desiguales y combinadas, tanto en el tiempo como en el espacio. Al igual que Trotzky, Mariátegui no cuestionaba la noción del evolucionismo histórico (o historicismo), sino que solamente se limitaba a llamar la atención acerca de la complejidad de las formas que asume la evolución histórica. La gran receptividad de las teorías de Mariátegui se explica en parte por su sutil interpretación del evolucionismo histórico, pero en parte también porque sus postulados fueron propuestos en un período dominado por nociones evolucionistas, tanto en el campo de las ciencias naturales como en el de las sociales. El pecado original de la conquista: que España no hubiese incorporado formas de producción auténticamente capitalistas, determinaría, según Mariátegui, que la revolución por la independencia no hubiese sido la obra de una burguesía. Por el contrario, "en vez del conflicto entre nobleza terrateniente y burguesía comerciante produjo en muchos casos su colaboración"³¹. Y al no tener la revolución por la independencia un contenido antilatifundista, no pudo tampoco poseer un contenido agrario y, en consecuencia, dejaría pendientes las principales reivindicaciones de las masas agrarias, que en Perú eran y son, principalmente indígenas.

...la política de desvinculación de la propiedad agraria impuesta por los fundamentos de la República, no atacó al latifundio. De tal manera que se inauguró un régimen que cualquiera fuesen sus principios, empeoró en cierto grado la condición de los indígenas en vez de mejorarla. La revolución no había realmente elevado al poder a una nueva clase³².

Este tipo de régimen económico se perpetuaría en el tiempo, convirtiéndose en sistema o en estructura dominante. Ello implicó que la incipiente burguesía que se formaría posteriormente, no poseería un carácter nacional sino que sería simplemente un medio del cual se servirían los capitales extranjeros para penetrar

en el país. Esto quiere decir que los por Mariátegui denominados "sectores feudales", "no eran más que los representantes del capital internacional"³³. Y con palabras que bien podrían haber sido de Hegel, afirmaba que:

...contra el sentido de la emancipación republicana se ha encargado el espíritu de feudo—antítesis y negación del espíritu de burgo—la creación de una economía capitalista³⁴.

En su intento por presentar a la clase dominante peruana como una suerte de "burguesía degenerada", Mariátegui no vaciló en idealizar a la burguesía "pura", vale decir a aquellos que supuestamente correspondían con el tipo de filiación histórica que el evolucionismo histórico adjudica al desarrollo del capitalismo. "El sentimiento de aventura, el ímpetu de creación, el poder de organización que caracterizan al capitalismo auténtico son entre nosotros casi desconocidos"³⁵. La burguesía peruana, en cambio, "tiene el concepto de renta pero no el de producción"³⁶.

Es posible afirmar que de acuerdo con Mariátegui, la mediocre burguesía peruana, al no estar en condiciones de realizar sus supuestas tareas "antifeudales", obliga a que éstas deban ser llevadas a cabo por otros sectores sociales subalternos y, dentro de ellos, los indios, como masa explotada por el capital y por los latifundistas, tienen un papel muy significativo que cumplir. Esa caracterización de la burguesía peruana lleva a Mariátegui a descubrir al indio, como *actor privilegiado en el curso de una eventual revolución antilatifundista, antimperialista y potencialmente anticapitalista*.

Pero antes de pasar a analizar en detalle el significado revolucionario del indio, Mariátegui consideró necesario analizar las contradicciones que se daban entre la Sierra, como representación geográfica del feudalismo, y la Costa, como representación geográfica del capitalismo. La Sierra era, para Mariátegui, una herencia del periodo colonial. En la Costa, en cambio, había penetrado el capitalismo inglés, primero, y el norteamericano, después. En la Costa, las comunidades indígenas habían sido casi disueltas totalmente por el capital extranjero y—lo que era visto

por Mariátegui como un paso histórico progresivo—se habían visto obligadas a transformarse en cooperativas agrarias:

La comunidad, en efecto, cuando se ha activado por el paso de un ferrocarril, con el sistema comercial y las vías de transporte centrales, ha llegado a transformarse en una cooperativa³⁷.

El proceso de transformación socioeconómica de la Costa peruana que nos dibuja Mariátegui es extraordinariamente minucioso y complejo. En esas páginas el escritor peruano alcanza uno de sus puntos más altos en la su, de por sí muy alta, capacidad teórica. Por ejemplo, la contradicción Costa-Sierra está muy lejos de equivaler al simple conflicto "atraso-modernidad" o "desarrollo-subdesarrollo". En ese sentido descubre Mariátegui que la mantención de las, por él consideradas "formas arcaicas" o "primitivas" de producción, lejos de ser una anomalía del capitalismo peruano es una de las condiciones para su reproducción³⁸. Los indios son así, para Mariátegui, el último eslabón de un sistema de explotación. Luego de haber realizado esa constatación, Mariátegui nos sorprende de pronto con un verdadero "viraje teórico". En efecto, de la estructura de su análisis parecía deducirse que él tomaría partido por la costa capitalista en contra de la sierra "feudal". Pues bien Mariátegui hace todo lo contrario. El sentido de su argumentación puede resumirse así: si el indio constituye el eslabón terminal de la cadena de la explotación, el problema central para una teoría de la revolución, la eliminación del feudalismo ligado al capital extranjero, no puede resolverse en las zonas más modernas, donde las comunidades indígenas son más débiles, sino donde, por ser menos capitalistas, han estado en condiciones de resistir al embate del desarrollo del capital, a saber: *en la Sierra y no en la Costa*. De esa argumentación deducirá Mariátegui una de sus premisas teóricas fundamentales, y esta es:

...la cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra. Cualquier intento de resolverla con medidas de administración o poli-

cía o con métodos de enseñanza, constituye un trabajo superficial o adjetivo, mientras subsista la feudalidad de los gamonales³⁹.

Y, en consecuencia

El Perú tiene que optar o por el gamonal o por el indio. Este es su dilema. No existe un tercer camino⁴⁰.

Mariátegui nos presenta pues un proyecto de revolución agraria, la que en el Perú no puede sino ser una revolución indígena. Ahora bien: en un país que es agrario e indígena, ese tipo de revolución debe llevar necesariamente a reformular el propio concepto de la nación, dado que para Mariátegui, la lucha indigenista y agraria debe ser nacional; y viceversa. Por lo demás, ¿dónde se encuentra el sustrato de la nación peruana? La respuesta de Mariátegui es precisa:

El indio es el cimiento de nuestra nacionalidad en formación. La opresión enemista al indio con la civilidad. Lo anula prácticamente como elemento de progreso. Los que empobrecen y deprimen al indio empobrecen y deprimen a la nación⁴¹.

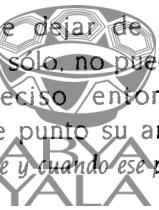


Por esas mismas razones, el problema del indio se presenta como "el problema de la nacionalidad peruana, de las cuatro quintas parte de la población del Perú"⁴².

Es realmente fascinante seguir el hilo de los argumentos de Mariátegui. Su análisis socio-económico lo lleva al tema de la revolución agraria, antifeudal y antimperialista. Ese tema lo lleva, a su vez, a redescubrir al indio, y a través del indio, descubre el problema de la formación inconclusa de la nacionalidad. En buenas cuentas, Mariátegui ha logrado realizar la síntesis entre el indigenismo integracionista que plantea la integración del indio en la nación, el indianismo que ve en el pasado indígena el germe de esa nación, y la teoría socialista que ve en la revolución antifeudal la tarea histórica que hay que resolver. Una posición tan diferenciada y compleja de la evolución histórica no podía sino entrar en contradicción con el marxismo de la Tercera

Internacional, algunos de cuyos voceros no vacilaron en clasificar a Mariátegui como populista, e incluso como racista⁴³.

Sin embargo, tampoco estaba Mariátegui en condiciones de traspasar muy lejos los límites de la ortodoxia marxista-leninista oficial, en tanto fuese miembro de ese Partido Comunista que él mismo había fundado. Por ejemplo, se vio obligado a reconocer, aunque nunca muy entusiasmado, el rol dominante del "partido de la revolución" en un país en que el "proletariado" era muy débil. También postuló, muchas veces a contracorriente con sus propios análisis, que la revolución en el Perú debía tomar ineluctablemente un carácter socialista. Por último, debía siempre reconocer la "hegemonía del proletariado" con lo que, de hecho, todas sus refinadas teorías tenían un final pre-determinado. No obstante, aún en ese último punto, Mariátegui se las ingenió para construir una vía original que, sin contradecir la ortodoxia oficial, diera cuenta de la realidad peruana. En Perú, afirmaba, el factor clase "se complica con el factor raza en forma que una política revolucionaria no puede dejar de tener en cuenta"⁴⁴. Pero, agregaba, el indio, por si sólo, no puede transformarse en guía de la revolución. Es preciso entonces la conducción del "proletariado". Hasta ese punto su argumentación era ortodoxa, aunque agrega que *siempre y cuando ese proletariado sea indígena*, pues:


Los indios campesinos no entenderán de veras sino a individuos de su seno, que les hablen su propio idioma. Del blanco, del mestizo, desconfiarán siempre⁴⁵.

Mariátegui logró, por tanto, construir una dialéctica entre lo clasista, lo nacional y lo étnico. De ahí que, según él, la conocida fórmula leninista "alianza obrero-campesina", no se realizaría en el Perú sólo entre dos clases sino en el seno de una única clase (el campesinado en vías de proletarización), que a la vez se presenta como *raza*; o dicho así: la forma nueva (capitalista) al penetrar en la antigua (comunitaria) no la suprime, sino que la integra como forma antigua, pero al mismo tiempo que la integra, produce una doble contradicción entre indio y capital, donde éste se presenta *como ser social y racial y como antilatifundista y anticapitalista a la vez*.

La forma inferior se transforma en forma superior. En ese contexto, los antiguos "elementos protosocialistas" son vitalizados y actúan no solamente en contra sino que gracias al capital. En la forma superior se contiene la forma inferior sin que, en este caso, la forma inferior hubiese contenido a la superior. La teoría de la revolución en Mariátegui, basada en las premisas evolucionistas prevalecientes en ese período, no parte en consecuencia de la supuesta forma "superior" (capitalista), sino de las "inferiores" (colectivismo indígena). Por lo mismo, tradición y revolución no constituyen para Mariátegui términos antagónicos, sino que el uno es complemento del otro. La revolución se realiza recreando a la tradición, de la misma manera que desde la tradición se origina la fuerza de la revolución. Sin embargo, esas razones, dice Mariátegui: "El Perú es un concepto por crear". Pero agrega que ese concepto "no se creará sin el indio". "El pasado incaico ha entrado en nuestra historia reivindicado no por los tradicionalistas sino que por los revolucionarios"⁴⁶. Por lo tanto, "la revolución ha reivindicado nuestra más antigua tradición"⁴⁷.

Con el refinamiento, incluso la elegancia en la exposición, de su teoría de la revolución, Mariátegui agotó, y hasta traspasó, las posibilidades del materialismo histórico para pensar la problemática del indio. Su tremendo esfuerzo no logró, sin embargo, romper con los límites que se deducen de su propia teoría. Esto por cuanto, a fin de ser consecuente con sus concepciones ideológicas, Mariátegui se vió obligado a subscribir una terminología evolucionista que a veces lindaba en lo biológico. Por ejemplo, casi toda su teoría de la revolución se encuentra centrada en la dialéctica entre supuestas "formas superiores y "formas inferiores". Por lo mismo, le fue imposible evitar fijar parámetros ideales que sirvieran de medida a "lo inferior" y a "lo superior". Así se explica la fascinación que experimentaba frente a las "burguesías verdaderas", como creyó fueron alguna vez las europeas. Ahora bien, al subscribir a una concepción evolucionista de la historia, tampoco pudo evitar creer que esa historia tenía un sentido direccional, cuya culminación no podía *naturalmente* ser otra que el socialismo. En consecuencia, el verdadero sujeto en su discurso no es el indio sino su propia teoría de la

revolución. El mérito de Mariátegui reside, sin duda, en haber sabido integrar la presencia del indio a una teoría de la revolución. Su limitación es que esa misma teoría deja fuera de su contexto una gran cantidad de aspectos de "lo indio" que no se adecúan a su lógica. Por ejemplo, Mariátegui no se hizo la pregunta de si el indio aceptaba la "función" de agente revolucionario. No obstante, eso no le interesaba a Mariátegui. En su teoría el "indio revolucionario" no es más que una construcción ideal; tan ideal como la del "proletariado revolucionario" en la teoría marxista. En consecuencia, el indio de Mariátegui no podía sino ser un indio "parcializado".

Pero no sólo gran parte de la presencia del indio queda marginada de la teoría. Al verse obligado- Mariátegui (por la lógica de su propio discurso) a encontrar una "esencia fundamental" y al haberla creído encontrar en el indio, desensializaba a otros sectores sociales que por su sola presencia alteraban su esquema teórico. A. Flores (Galindo constata en ese sentido que Mariátegui, en su polémica con Sánchez Latorre, nunca respondió a la pregunta acerca del significado político del "mestizo"⁴⁸. Sin embargo no hablamos aquí de mestizos, sino simplemente de "sectores populares" no necesariamente indios (por ejemplo, los pobres urbanos). Ellos simplemente no existen en las polarizadas construcciones de Mariátegui. Obligado por la lógica de su teoría a fijar una contradicción esencial (o "un anti-capital"), no solamente parcializa y funcionaliza arbitrariamente a un actor, el indio, sino que además conviene en invisibles a otros actores sociales.

Mariátegui no fue, en síntesis, un teórico de la indianidad. Fue, y no cabe ninguna duda, un teórico del indigenismo revolucionario. Muy revolucionario por cierto, pero indigenismo al fin; esto es, concebido en nombre de los indios, aunque no para ellos, y, sobre todo, sin ellos.

EXCURSO: El colapso del indigenismo clasista

Que Mariátegui agotó las posibilidades del materialismo histórico para repensar la cuestión indígena, podría probarse por el simple hecho de que muchos años después de su muerte, ningún historiador o etnólogo marxista latinoamericano se ha aproximado siquiera al nivel alcan-

zado por el escritor peruano. En muchos casos, incluso, los trabajos marxistas indigenistas han sido regresivos respecto a los de Mariátegui.

Particularmente el marxismo latinoamericano de los años sesenta y setenta, sobre todo en su expresión leninista, ha llevado a entender la cuestión indígena como un simple derivado de relaciones clasistas que actúan como determinantes. El tema indígena ha sido así despojado de toda especificidad o, en el mejor de los casos, reducido a "fuerza auxiliar" respecto a las supuestas "esencias clasistas". Por ejemplo, para Ricardo Pozas e Isabel H. de Pozas, "la existencia (del indio) está condicionada por la de su explotador, el capitalista tradicional, y el objetivo de su estudio consiste en captar lo esencial de la relación que los une"⁴⁹. El indio es reducido de este modo a cumplir una simple función infraestructural en el marco de una estructura global, con lo que ya se sabe *el indio ocupará siempre un lugar secundario* frente a "lo clasista", e inclusive frente a "lo nacional". Como agregan los citados autores: "La estructura particular y la infraestructura indígena constituyen respectivamente los elementos principal y secundario de la contradicción"⁵⁰. Quizás dichos autores no se dan cuenta que están haciendo teóricamente lo mismo que en la práctica hacen latifundistas, capitalistas y todos los enemigos de los indios: reducirlo a la calidad de "factor secundario" (o subestructura determinada) en una estructura global.

Dentro de ese tipo de marxismo, averiguar la importancia de las llamadas reivindicaciones étnicas no requiere ningún esfuerzo pues de antemano "ya se sabe" que son reivindicaciones secundarias. Más todavía, dentro de la lógica de las "contradicciones principales", el indio que no se ajusta a cumplir la función (secundaria) que se le asigna, ¡desaparece como indio! Como señalan R. Pozas e Isabel H. de Pozas:


ABYA
AYACUCHO

Los núcleos indígenas tampoco constituyen un sector de clase, debido a que participan y se mueven en varios sectores: la gran mayoría pertenece a la clase proletaria; los pocos que se identifican con la burguesía o que lo sirven *están en proceso de perder sus características de indios*⁵¹.

En otras palabras: o el indio cumple la tarea que le asigna mi ideología o no es más un indio⁵².

En cierto sentido, las excesivas afirmaciones del principio clasista han traído como consecuencia que grupos indigenistas respondan con una excesiva afirmación del principio étnico. El nativismo y el indianismo,

por ejemplo, son también reacciones naturales de los grupos que apoyan a los movimientos indios frente a los excesos en que han incurrido los defensores de las teorías clasistas. En realidad, *ambas posiciones son esencialistas* ya que no conciben una realidad en que coexistan contradicciones múltiples. En el fondo, son las dos caras de una misma moneda

Que las opiniones citadas no son aisladas, y que tampoco son las más esquemáticas dentro del marxismo latinoamericano, lo prueba el intento de otro autor, Luis F. Bate, por reducir lo étnico a lo pre-capitalista.

Podemos decir—escribe—que las etnias son grupos sociales (! !) con una cultura distintiva que entre los factores históricos de su direrenciación cultural se caracterizan por pertenecer a pueblos originariamente unificados en torno a una formación social precapitalista⁵³.

En otras palabras: hay un pleno acuerdo entre esas opiniones y las ideologías liberales y/o desarrollistas que afirman que "lo indio" pertenece al pasado y que técnicamente puede ser reivindicado por el avance del progreso. Y si las etnias son una reliquia del pasado, significa que en el presente, por sí solas, no se encuentran en condiciones de levantar ningún proyecto alternativo.

Así las cosas—afirma C.F. Bate—...los movimientos étnicos, aun pudiendo llegar a ejercer fuertes presiones en contra del Estado nacional, levantan demandas fundamentalmente reivindicativas y no llegan a conformar proyectos políticos alternativos⁵⁴.

Al fin y al cabo, la problemática étnica carecería de sentido, pues si no es esencial, y si pertenece al pasado, y si no es alternativa, ¿qué le queda entonces sino desaparecer? Si se piensa que esa conclusión es exagerada, citemos nuevamente a C.F. Bate:

En ese contexto—afirma—la distinción entre los grupos étnicos y los que no lo son, no tiene ni más ni menos relevancia que la necesidad de entender las particularidades concretas de la lucha de clases⁵⁵.

Para un autor, también representante de las corrientes marxistas indigenistas ortodoxas, Francisco Javier Guerrero, los objetivos de la lucha indígena, "en tanto no son primarios sino secundarios, deben

integrarse (!!) en los movimientos propios de los trabajadores mexicanos en general⁵⁶. Para el mismo autor, es evidente "que la población indígena sólo puede alcanzar su liberación y su reorganización a un nivel superior (! !), dentro de los marcos de otro régimen social superior al capitalismo: el socialismo"⁵⁷.

Independientemente de que muchos movimientos indios elijan "integrarse" con los sectores sociales o políticos que más le parezca conveniente, y que no acepten ser regidos por ningún *deber* ideológicamente adjudicado, y que no estén dispuestos a esperar que la historia evolucione a "niveles superiores", ni mucho menos a esperar que la "clase obrera" se decida alguna vez a conducirlos, resulta evidente que el vocabulario empleado por los autores representantes de las ideologías clasistas permanece prisionero, no sólo detrás de los barrotes del integracionismo, sino también detrás de los del evolucionismo más tradicional⁵⁸.

Al llegar a este punto parecería legítimo hacerse la pregunta de si es posible concebir una teoría marxista de la indianidad. La pregunta rebalsa por cierto los límites del presente trabajo. No obstante, en términos muy generales, podríamos afirmar que no hay nada que impida al marxismo, como a cualquier otra teoría de "lo social", preocuparse de "lo indio". Pero, en el caso preciso del marxismo, es necesario hacer una anotación.

El marxismo, como es sabido, no solamente es "lo que dijo Marx" sino, también, su propia constitución histórica. En su proceso de constitución, el marxismo fue incorporando a su lógica interna "elementos" teóricos que hacen a su identidad en cuanto marxismo. La lucha de clases como motor de la historia, la idea de desarrollo progresivo de las fuerzas productivas, el proletariado como "clase revolucionaria", son algunos de los "elementos" irrenunciables de su identidad. Ahora bien, para analizar temas como "lo indio", no sólo en referencia a su externidad (lo histórico, lo revolucionario, lo clasista, lo nacional, etc.), esos elementos constitutivos al marxismo histórico se convierten más bien en obstáculos. La razón es sencilla: *el marxismo no fue históricamente construido para estudiar problemas como el indígena*. Si incluye el tema de indio, ese tema estará condenado siempre a un lugar secundario. En ese sentido, los autores citados no son "malos marxistas". En realidad son muy coherentes. Por el contrario, si un autor marxista insistiera en estudiar "lo indio" como un tema central, no reducible a determinaciones externas, *ese autor marxista deberá renunciar a los elementos más constitutivos y más centrales de su propia teoría*. Imaginemos que quitamos al análisis marxista su visión

progresiva de la historia, la noción dominante de "la lucha de clases", la idea del "proletariado", etc. ¿Qué quedaría al final? ¿Podemos seguir hablando de marxismo?

Acerca de las incompatibilidades del marxismo histórico para focalizar en toda su intensidad temas como el indígena, nos ha convencido el intento de un teórico, marxista y estructuralista a la vez: Maurice Godelier⁵⁹.

Godelier, quien ha dedicado muchas páginas a estudiar el imperio de los incas, tomó conciencia de las dificultades que se presentan cuando se trata de analizar "historias" cuyas genealogías son muy diferentes a las que priman en Europa. Por lo demás, esa fue la misma dificultad con que tropezó Marx cuando al analizar las formaciones sociales asiáticas, se vio obligado a introducir el muy provvisorio concepto de "modo de producción asiático" en su concepción general de la historia. Según Godelier


...es preciso *encontrar una forma y un método* que evite reducir las distintas realidades sociales e históricas observadas a abstracciones cada vez más pobres, y que, por el contrario, represente en el pensamiento sus *estructuras internas* y descubra sus leyes de reproducción y de no reproducción⁶⁰.

Conjuntamente, al enunciar su propósito Goddier dejaba traslucir sus dificultades, dado que ambicionaba nada menos que *una forma, un método* que diera cuenta de realidades diferentes, con lo que pasaba por alto que los métodos también resultan y son parte de realidades determinadas. Por lo tanto, Godelier, si quería solucionar los problemas que enuncia, debería haber abierto la posibilidad para aceptar una pluralidad de formas y métodos, tan plurales como son las propias realidades a descubrir. Lo contrario es plantear la universalidad de las formas y de los métodos y la particularidad de la realidades, lo que es pura metafísica (o monoteísmo ideológico).

La razón por la cual Godelier se cierra desde un comienzo a aceptar una pluralidad de formas y métodos, reside en el hecho de que el suyo es un intento por conciliar el método marxista (al que le asigna un sentido universal) con la diversidad de las *estructuras* (o *formaciones sociales*). A fin de alcanzar ese objetivo, postula la tesis de que la tradicional división marxista entre *base* y *superestructura* no tiene un sentido universal puesto que lo que es *base* en una formación histórico-social, puede ser *superestructura* en otra, y viceversa. Godelier, se opone,

en consecuencia, a la universalización de la lógica del capitalismo. Por ejemplo, para él, ciertas relaciones de parentesco en formaciones sociales no capitalistas que analiza, son relaciones económicas y no "superestructuras". "Lo económico" no tendría así ningún lugar fijo asegurado en ninguna formación social. Su localización dependería de la lógica interna de la formación social que se analice, por cuanto son todas diferentes. En buenas cuentas, cada formación histórico-social, poseería, según Godelier, su propia legalidad⁶¹. La tarea teórica es, de acuerdo al citado autor,

...el replanteamiento general de campo de los problemas teóricos que plantea el conocimiento de las sociedades y de su historia, es decir, el problema del descubrimiento de las leyes, no de "la Historia en general" que constituye un concepto sin objeto que le corresponda, sino de las diversas formaciones económicas y sociales que analiza el historiador, el antropólogo, el sociólogo o el economista. Esas leyes existen y no hacen más que expresar las propiedades estructurales no intencionales de las relaciones sociales, así como su jerarquía y articulación propias sobre la base de métodos de producción determinados⁶².

Mediante las concesiones que ha hecho Godelier a las teorías estructuralistas, ha reducido intencionalmente los diversos modos de producción a estructuras dispersas en el tiempo y en el espacio, cada una poseedora de una propia lógica y de una propia legalidad interna. En buenas cuentas: para Godelier, no existe la Historia Universal. ¿Por qué ha pagado un precio tan alto? Pues, para salvar la universalidad de la teoría marxista o lo que es parecido, para que a despecho de una historia desuniversalizada pueda seguir existiendo un método que dé cuenta de todas las leyes particulares de las múltiples estructuras en que se descompone lo histórico y lo social. La pregunta es obvia. ¿Es posible que exista ese método? La respuesta de Godelier es: el método marxista, entendido por aquel que se orienta a determinar el orden y las jerarquías de cada estructura particular (formación histórica, modo de producción, "sociedad": etc.). Escribe Godelier

Unicamente una teoría y un método que permitan pensar y analizar las formas, las funciones, la jerarquía, las condiciones de aparición y de transformación de las relaciones sociales, podrán 'superar radicalmente las intenciones del funcionalismo y del

estructuralismo y poner fin al estado de fluctuación e impotencia que experimentan las ciencias del hombre⁶³.

En síntesis, a fin de acceder a realidades históricas que no formaban parte de la discursividad europea, Godelier postula:

- a) Una concepción no universalista de la historia.
- b) Una concepción no progresiva de la historia⁶⁴.
- c) El primado de las leyes particulares por sobre las generales⁶⁵.

Con esos pasos, Godelier ha reemplazado la concepción historicista marxista por una concepción estructuralista marxista. Sin embargo, ha dejado dos problemas sin resolver. Uno, ya está dicho, y puede replantearse con la siguiente pregunta: ¿pueden ser reducidas todas las estructuras a una sola forma y a un único método de interpretación? Supongamos que sí. Pero de ahí resulta un segundo problema mucho más grande: ¿cómo se determinan las "variables" más significantes, las jerarquías y el orden en cada estructura? La respuesta no puede ser sino tautológica: *mediante el método*. Esto quiere decir que en el método, y por tanto en quien lo aplica, ya existe, previamente establecido, el criterio de ordenación y de jerarquización. Y aquí si nos encontráramos en medio de un círculo infernal, porque nos enfrentamos con un método universal, en condiciones de captar la progresividad histórica de todos los procesos y estructuras particulares, y en condiciones de designar qué es lo más significante y lo más secundario en cada uno de ellos por separado. En fin, lo que Godelier ha desmontado con una mano (el criterio de universalidad absoluta), lo monta con la otra para dejar las cosas exactamente igual que al principio. Ciento es que Godelier podría haber optado por un camino distinto: proponer métodos sin pretensiones de universalidad. No obstante, esa opción lo habría llevado a romper con el marxismo, y lo que Godelier intentaba era precisamente salvar la lógica del marxismo, aunque fuera al precio de desuniversalizar el sentido de la historia a fin de concebir un método convertido en el verdadero sujeto de lo real.

Godelier intentó romper el bloqueo que tanto el evolucionismo como el funcionalismo ofrecen a los estudios etnológicos. Para ello tomó de prestamo las teorías estructuralistas de Lévy-Strauss. Pero así no hizo más que traspasar las concepciones evolucionistas y funcionalistas dentro de esas "piezas" que son las estructuras. Por ejemplo, la idea evolucionista de que siempre hay un "factor determinante", permanece en su teoría, intacta. El simplemente se limitó a flexibilizar un tanto la

noción de lo "económico-determinante". Sin embargo, nunca puso en duda la determinación de "lo no económico" por "lo económico". De este modo, el esquema marxista más vulgar permanece inalterado. La función del teórico se limitaría a tratar de ubicar dónde se encuentra "Yo económico" dentro de cada formación social o estructura, a fin de averiguar cómo funcionan las diversas "partes". Por supuesto, Godelier tenía la alternativa de disolver, dentro de cada estructura, los principios de determinación. Como no dio ese paso, terminó restituyendo, sólo que esta vez en cada "estructura" y no en la historia universal, los principios determinantes de evolución y de función.

4. El redescubrimiento del indio a través de su cultura: Arguedas

El indigenismo peruano, en sus más diversas corrientes, se ha caracterizado por entender al indio a partir de una suerte de asignación de roles. Para el indigenismo poscolonial, el indio se encontraba reducido en la imagen simbólica de "lo nacional, pre y anti-hispánico". El indigenismo de los años veinte y treinta lo concibió como la fuente energética de la nación. El indianismo, a su vez, lo vio como la célula originaria de la sociedad. Los socialistas lo presentaron como el germe "proto socialista" y/o como al "indio proletarizado", una suerte de versión peruana del "anti capital". Todas esas interpretaciones tan distintas tienen, sin embargo, algo en común: localizar al indio en un lugar predeterminado de lo social y/o de lo nacional. Pocos han sido los intentos por entender al indio en su ambigüedad, que por lo demás es su forma real de existir. Uno de esos intentos es el realizado por José María Arguedas, tanto en su literatura como en su antropología.

Tratar de entender al indio no en el marco determinado por una supuesta legalidad ni tampoco como a una "estructura", sino a partir de su ambigüedad existencial, hace que la antropología de Arguedas sea poco accesible a la mentalidad racionalista. Pero precisamente por eso es Arguedas uno de los antropólogos latinoamericanos que más se ha acercado a la idea de la *indianidad*.

Como ya fue insinuado, la *indianidad* no es una esencia ni tampoco es una estructura: no es un sujeto ni tampoco una sustancia; no está localizada ni espacial ni temporalmente. La

indianidad, en tanto "presencia de lo indio"~ adopta múltiples formas; aparece en distintos lugares; se articula con otras realidades y vuelve a desaparecer.

La principal tesis de Arguedas podría resumirse afirmando que para él la *presencia de lo indio no se da en términos dicológicos con lo no-indio*. Lo indio se extiende como una sombra sobre la realidad social y nacional. El mestizo sería, en ese sentido, una prolongación de lo indio bajo nuevas formas que coexisten con otras formas de ser de lo indio. Ni a la manera del integracionismo, pero tampoco a la manera del romanticismo nativista (o incaísta), busca oponer ni el mestizo al indio ni el indio al mestizo. En otras palabras: el indio-esencial no existe para Arguedas. El indio es, para él, el proceso de multiplicación de sus formas de existencia.

Que Arguedas, a diferencia de algunos de sus contemporáneos, haya podido tener acceso a la "indianidad" se debe, entre otras cosas, a que él no solamente fue un excelente antropólogo, sino además un gran novelista. Eso quiere decir que estaba dotado de una sensibilidad adicional a la científica para captar, casi intuitivamente, aspectos invisibles e inmateriales que conforman la realidad cultural indígena. Incluso, estudiar la obra literaria de Arguedas desde un punto de vista antropológico, es una empresa que podría enriquecer notablemente las teorías acerca de "lo indio"⁶⁶.

Debe ser agregado que el mismo Arguedas era un hombre de dos mundos. En su utopía personalidad coexistían el indio y el no-indio. El llevaba el conflicto del mestizo en su alma desgarrada⁶⁷ pero, por eso mismo, era portador de una síntesis cultural cuya creatividad se expresa en su narrativa.

Lamentablemente, en este trabajo no hay espacio suficiente para analizar la obra literaria y científica de Arguedas como lo que es: un conjunto. En consecuencia, nos limitaremos apenas a exponer sus principales tesis antropológicas.

Punto de partida de la antropología de Arguedas es que lo indio propiamente tal, se define solamente en el curso de procesos de incesante transformación. Con esa premisa, Arguedas rompe desde un comienzo con la idea del "indio-esencia", defendida entre otros por L. E Valcárcel. Semejante posición puede

quizás parecer extraña en una persona como Arguedas, quien gastó mucho tiempo para conocer la cultura y el idioma de los indios peruanos (mucho más profundamente, en todo caso, que aquellos autores que se caracterizaron por exaltar la idea del "indio puro"). Sin embargo, como bien ha destacado Angel Rama:

Arguedas utilizó y defendió el idioma quechua tal como lo manejaba espontáneamente la población, o sea, emperrado de hispanismos, oponiéndose de este modo al purismo lingüístico de los académicos cusqueños⁶⁸.

Para Arguedas, la tradición no sólo se alimenta del pasado sino que debe ser construida permanentemente. Esa premisa lo llevó a tomar un camino contrario al indigenismo tradicional, pues propuso una reivindicación de la cultura indígena poscolonial a la que considera muy rica y muy dinámica no pese, sino gracias, a su entrecruzamiento con las culturas europeas.

Por lo menos en Los Andes, observó Arguedas, no fue la cultura europea la que se apoderó de las indígenas. Más bien ocurrió al revés. "Las ciudades españolas se convirtieron en islas, y las propias residencias de las ciudades eran islas de ese mar, porque toda la servidumbre era nativa"⁶⁹. De ese modo, "las nuevas plantas, las nuevas bestias domésticas con que los españoles lo poblaron, fueron absorbidas por la naturaleza autóctona"⁷⁰. Ese proceso de aculturación se observa con nitidez en el arte, en el lenguaje y en la religión.

El toro, el caballo, el trigo, las habas, en poco tiempo tomaron la faz, el aire, el semblante de las cosas legendarias nativas de la inmensa entraña andina. Se convirtieron en tema del arte indio; enriquecieron el poder de la imaginación creadora de los nativos y por tanto de su poder envolvente⁷¹.

Debido a estas razones, el arte popular, según Arguedas, no podía sino ser "un arte mágico"⁷². Y en lo que respecta al idioma, en la sierra, "el colonizador" se vio forzado a aprender el quechua;

tanto el encomendero como el predicador católico. La lengua nativa se convirtió en el instrumento principal de la difusión de la civilización occidental en la sierra. Pero tal hecho significaba que no sólo el español catequizaba al indio, sino que a su vez éste catequizaba al español y a sus descendientes. Por último, en relación a lo religioso, constataba "que la antigua religión pre-cristiana (...) no fue destruida; ni siquiera profundamente perturbada en las comunidades fuertemente indígenas del Perú⁷³.

Arguedas se encontraba, sin embargo, muy lejos de ser un apologista de la cultura española. Para él, lo que había ocurrido en la costa debía ser fuertemente condenado como una destrucción cultural y física de los indios. En la sierra verificaba, en cambio, innegables procesos de aculturación, afirmando que no quedaba más alternativa que asumirlos como parte de la "peruanidad". Para Arguedas, antes de que el mestizo hiciera su puesta en escena, ya existía potencialmente en los indios, de la misma manera que el indio continuaría existiendo en el mestizo. Eso quiere decir que la dicotomía indio-mestizo no se establece en la sierra entre dos actores, sino también dentro de cada uno de ellos. Pero para que esa dicotomía se resuelva armónicamente, es preciso prescindir de actos de coacción. En Perú, observaba el antropólogo, hubo regiones en que esta coacción fue mínima, de modo que esa aparente dicotomía pudo resolverse en una unidad cultural asumida plenamente por sus actores. Los estudios que llevó a cabo Arguedas en los valles de Montano, parecen probar puntualmente su tesis⁷⁴.

Precisamente la fuerte presencia india existente en Los Andes peruanos, fue una de las razones que según Arguedas impidieron que la actividad capitalista penetrara muy intensamente en la zona. Recordemos en este punto que la tesis de Mariátegui era exactamente al revés: la escasa penetración capitalista en la zona había permitido una mayor supervivencia de las comunidades indígenas. Otro punto de diferencia entre ambos escritores reside en el hecho de que para Arguedas la presencia del indio trasciende lejos su supuesta función no- o anticapitalista. La presencia del indio se expresa, según Arguedas, más allá de lo económico y de lo social. Por eso, el mestizo no puede ser para él una simple

noción socioeconómica. Es, sobre todo, una noción cultural. No obstante, lo cultural no niega lo económico. Más bien ambas realidades se fusionan, perdiéndose así toda posibilidad de determinación de la una por la otra⁷⁵.

Habiendo constatado Arguedas que el mestizo es una realidad de la sierra, se planteó una posibilidad inimaginable en las tradiciones indianistas e indigenistas, y ésta es: *la invasión del resto del Perú por el mestizo como portador de la indianidad*. Efectivamente, constató que los serranos estaban avanzando progresivamente hacia la costa, especialmente hacia Lima. Dentro de las ciudades, y fuera de ellas, en los pueblos adyacentes, se iba constituyendo una sociedad mestiza que culturalmente no renegaba de lo indio sino que lo potenciaba geográfica y culturalmente. La aparición del "indio urbano", así como la del mestizo portador de la indianidad, rompe radicalmente con la determinación economicista de lo indio que el propio Mariátegui ayudó a establecer cuando formuló: "El problema del indio es el problema de la tierra". Para Arguedas, *el problema del indio no era únicamente el problema de la tierra*. El indio puede, pero no siempre debe ser un sinónimo de campesino. Por lo demás, el "indio urbano" es hoy una realidad, tanto peruana como latinoamericana.⁷⁶

El planteamiento de Arguedas, tan combatido en su tiempo, es hoy compartido por varios autores que consideran que la indianidad no tiene por qué representar la presencia "pura" de lo indio. El mestizaje del Perú la vio Arguedas no como un cruceamiento racial, sino como una necesidad de asumir la indianidad en las formas como ella se presenta realmente.

A fin de reafirmar su tesis, incurrió Arguedas quizás en ciertas idealizaciones del "proceso de mestizaje". A veces olvidó que en muchos lugares, también en la sierra, el mestizo no sólo ha surgido de la aculturación, sino también *del conflicto y de la derrota*.

Hay que tener en cuenta—observa A. Colombres—que el mestizaje no es el resultado de un acuerdo, de un diálogo, de una relación armónica simétrica entre dos sociedades, sino que de una violencia que opera en el marco del colonialismo y del neocolonialismo⁷⁷.

Para que surja el mestizo, son a veces necesarios procesos históricos muy cruentos. Cierto es que con el mestizaje el indio o el español adquieren elementos de "la otra cultura". Pero Arguedas no insistió suficientemente en *que también debe entregar gran parte de su identidad para seguir siendo él mismo*. El hecho de que hoy miles de indios en el Perú no se reconozcan como mestizos sino como indios, parecería contradecir las tesis de Arguedas. Sin embargo, el quechua o aimará hispanizado que hablan; los "ponchos" andaluces con que se ocultan en las noches heladas; los animales ibéricos que pastan en las serranías; las figuras barrocas que de pronto adornan las cerámicas; la flauta del pastor mediterráneo que sopla en las alturas; todo eso, en fin, parece afirmar la tesis de Arguedas, el primer pensador de la indianidad latinoamericana.

5. El redescubrimiento del indio por el indigenismo mexicano

Hay diferencias notables entre el indigenismo peruano y el mexicano. Quizás la más notable es que este último se encuentra ligado a una de las más importantes revoluciones sociales ocurridas en América Latina, cuyos principales objetivos apuntaban a solucionar los problemas de las masas agrarias, incluyendo las indias. En el Perú, en cambio, nunca ocurrió un proceso de tamañas magnitudes. Por eso, en el Perú, las tendencias que predominan en el indigenismo son más bien rupturistas respecto al Estado. En México, a su vez, han predominado tendencias que apuntan hacia la integración⁷⁸. La integración del indio en la revolución como campesino, en el pueblo como mestizo, y en la sociedad como ciudadano, han sido los temas predominantes en la construcción del discurso del indigenismo mexicano.

Después de la independencia de México respecto a España (1819), del mismo modo a lo que ocurrió en otros países latinoamericanos, hubo pensadores mexicanos que intentaron recurrir a la imagen del "indio simbólico" como oposición abstracta al pasado hispano⁷⁹. Pero también en México esa actitud era puramente formal pues, el indio simbólico, al ser utilizado como me-

dio de descrédito de lo español, fue también funcional para una mayor recepción del pensamiento europeoracionalista el que en la práctica, se volvería muy pronto en contra de los propios indios. Uno de los principales representantes del liberalismo mexicano, José Luis Mora (1794-18503, bajo el pretexto de "proteger" a los indios, exigía que fueran incorporados a la sociedad mexicana mediante su "civilización". La absurda alternativa "civilización-barbarie" era consustancial a la ideología del progreso sustentada por el liberalismo, y por el muy desarrollado positivismo mexicano. El indio fue así concebido como la parte "atrásada" del país, el que, mediante la educación, debía ser incorporado a la modernidad. En 1879, Ignacio Ramírez exigía "el despertar de las ignorantes masas indígenas"⁸⁰. De la misma manera, uno de los precursores intelectuales de la revolución mexicana, Justo Sierra, planteaba que la integración del indio era fundamental en la construcción de la sociedad, pero bajo la forma de "mestizo". La transformación del indio en mestizo, entendida no como aculturación, sino como acto biológico-cultural de la supresión de lo indio, será una de las constantes del pensamiento integracionista mexicano. El mestizo aparece en México como símbolo de la homogeneidad, en el marco ideológico determinado por un estilo de pensamiento que ve la modernidad como simplificación de los conflictos, y que no deja ningún lugar para las diferencias. Ello explica que entre el pensamiento positivista homogeneizante y la dictadura de Porfirio Díaz (1876-1910) se establecieran relaciones estrechas de complementariedad.

Precisamente la dictadura de Porfirio Díaz cumpliría el cometido de reconciliar la herencia colonial española expresada en el predominio de los terratenientes, con los planes de modernización acelerada propuestos por los latifundistas apoyados desde el exterior. Como es de imaginarse, esta reconciliación se dio sobre las bases de la superexplotación indiscriminada de las masas agrarias. La campesinización del indio, paralela a su mestizaje, iba a constituirse en uno de los eslabones discursivos principales del integracionismo mexicano. Ya en vísperas del estallido revolucionario, Andrés Molina Enríquez⁸¹, al igual que muchos

intelectuales de la pre-revolución, identificaba el problema del indio con el problema de la tierra.

Que los indios padecieron como campesinos durante la dictadura de Díaz, es algo indudable. Pero que además sufrían por ser indios, pasó desapercibido en la sociedad del porfiriato. No obstante, pese a esa indiferencia, los indios yaquis, antes de que la revolución mexicana hubiese comenzado, habían decidido llevar a cabo sus propias luchas de resistencia- principalmente en contra de la expropiación de las tierras comunales. En 1875, bajo el liderazgo de su jefe Cajeme, los yaquis lograron organizar varios pueblos indios en torno a su hegemonía, lo que trajo consigo que el gobierno emprendiera brutales represalias en contra de ellos. En 1887, el legendario Cajeme fue asesinado. En 1908 los yaquis fueron deportados a Yucatán, y repartidos en calidad de esclavos entre los grandes estancieros⁸². La "alta sociedad" mexicana aplaudía las masacres. Según el diario *El Imparcial*, los indios fueron asesinados "en nombre de la civilización". A su vez, el dictador Porfirio Díaz felicitaba al sanguinario general Huerta, el futuro dictador, y afirmaba "El Ejecutivo no desmaya en sus esfuerzos para facilitar este movimiento civilizador"⁸³. El intelectual del régimen, Francisco Bulnes, sintetizaba muy bien el pensamiento de los sectores dominantes cuando escribía "la raza indígena podría haber progresado si no hubiese sido una raza interior"⁸⁴.

Sólo cuando los indios fueron visualizados dentro del espectro de la oposición agraria, fueron tomados en cuenta sus intereses por parte de las élites revolucionarias, pero no como indios, sino siempre como campesinos. Si bien ese potente movimiento revolucionario del sur que fue el zapatismo, sigue siendo definido como un movimiento campesino, la mayoría de sus participantes eran indios, y la principal exigencia agraria la devolución de los "ejidos" o tierras comunales, era campesina-india, independientemente de que la estructura del ejido del siglo veinte no correspondiera a la de la sociedad pre-colombina.

Por lo tanto, la incorporación del indio a la revolución como campesino, esto es como *clase*, fortalecería las tendencias integracionistas posrevolucionarias. Uno de los fundadores del indige-

nismo mexicano, Manuel Gamio, entendía al indigenismo como la incorporación del indio a la civilización occidental en su calidad de mestizo⁸⁵. Más patéticamente, para José Vasconcelos, la fusión del indio con el "blanco" produciría no solamente en México, sino en toda América Latina, una "raza cósmica", portadora de una nueva tradición y de una nueva historia⁸⁶. Así se iba construyendo un discurso muy particular de lo indio, basado en la legitimidad revolucionaria de un Estado nacional que pretendía entrar lleno de optimismo a una modernidad que postulaba anular todas las diferencias en nombre de una supuesta civilización. Ese discurso iba a culminar en el más brillante expositor del indigenismo mexicano: Gonzalo Aguirre Beltrán.

6. El redescubrimiento del indio por el Estado: Gonzalo Aguirre Beltrán

Las teorías de Gonzalo Aguirre Beltrán, que tuvieron su apogeo en el México de los años cincuenta, intentaban presentar una alternativa integracionista que se diferenciara de las posiciones del indianismo romántico, por una parte, y del marxismo ortodoxo, por otra.

Gonzalo Aguirre Beltrán se consideraba a sí mismo como un continuador de las teorías integracionistas de Manuel Gamio, y su principal propósito político fue tratar de conciliar la idea modernista desarrollista derivada de la ideología de la revolución mexicana, con una integración realista del indio a la sociedad nacional.

Punto de partida en las teorías de Aguirre Beltrán es el que él llama *proceso dominical*⁸⁷, esto es, las relaciones de dominación que le han sido impuestas a los indios. Tarea del Estado es, según Aguirre Beltrán, liberar al indio de esa dominación. Pero ello no puede ser llevado a cabo a la manera romántica, tratando de recuperar la cultura de los indios del pasado, pues probablemente esos indios ya no existen. La cultura indígena es, para Aguirre Beltrán, el resultado de lo que él denomina, "préstamos culturales", que parece no ser sino un concepto sinónimo de "aculturación". Tales préstamos culturales caracterizan, según el citado

autor, a las comunidades indias, aun antes de que fuesen "descubiertas" por el español.

Siguiendo a Aguirre Beltrán, los "mecanismos dominicales" se desenvuelven por medio de dos vías: "la propia y la de la dominación europea"⁸⁸. El producto histórico de esa doble historia se encuentra ubicado regionalmente en unidades demográficas que el autor bautiza como "regiones de refugio", en donde "el nombre se encuentra tan inmerso en la naturaleza (...) que es difícil desligarlo de su ambiente"⁸⁹. En este sentido, uno de los conceptos más inherentes a la identidad india sería el de *territorialidad*.

El mecanismo de la territorialidad—escribe Aguirre Beltrán al poner énfasis en el área superficial demarcada por el grupo, ofrece una base biológica al concepto de propiedad territorial⁹⁰.

El indio es considerado como parte de un sistema ecológico, el que constituye, reproduce y amplía en convivencia con los *ladinos no mestizos*)⁹¹. Por tanto, si indios y ladinos comparten una misma "región de refugio", no tiene por qué haber contradicciones imposibles de resolver entre ambos. "Indios y ladinos viven en una simbiosis socio económica sin que por eso pierdan unos y otros su propia identidad"⁹². No obstante, la interacción entre indios y ladinos sólo genera economías de subsistencia, y no lo que Aguirre Beltrán entiende como "desarrollo" (economía orientada al crecimiento económico con base en la industrialización). Eso explicaría argumenta el antropólogo— por qué las "regiones de refugio" se encuentran en un evidente "atraso" respecto a la economía nacional. De esta manera, Aguirre Beltrán adhiere sin reseñas a la clásica tesis desarrollista relativa al "dualismo económico" (atraso-modernidad). "La economía dual afirma—es un modelo económico propio de los países subdesarrollados"⁹³. La tarea histórica que el Estado mexicano tendría por delante, sería entonces arrancar a las "regiones de refugio" del "atraso" y conducirlas a la "modernidad" en condiciones que no signifiquen la ruptura de las identidades culturales. Ahora bien, como las comu-

nidades indias no están organizadas en clases sociales, a diferencia de los ladinos, se trataría por tanto de llevar a los indígenas a la situación del ladino, o "ladinización"⁹⁴ o, lo que es igual, crear las condiciones para que las comunidades sean convertidas en "clases sociales". Se trataría pues de elevar al indio a un supuesto "nivel superior", en un escalafón construido de acuerdo a criterios puramente evolucionistas.

La solución del problema indio—esta es una de las tesis centrales de Aguirre Beltrán no es pues fácil; *implica el paso de una relación de casta a una de clase y tal cambio (...) no es un proceso pacífico; es un proceso revolucionario*⁹⁵.

Como los ladinos están integrados como "clases" en la sociedad y coparticipan de la vida de los indios en las "regiones de refugio" pasan, según Aguirre Beltrán, a constituirse en el intermedio cultural lógico entre la sociedad indígena y la capitalista. En cambio, si el indio no es "ladinizado" caerá en una situación intermedia en la que no se es ni indio ni ladino, sino un *cholo*. El *cholo* es para Aguirre Beltrán "una especie de intercasta sin ubicación en la estructura de casta"⁹⁶. Para evitar "esa caída en el vacío", concluye Aguirre Beltrán, es necesario que el Estado facilite tanto la "ladinización" del indio como la del "cholo" o "indio revestido". Convertir al "cholo" en una breve etapa de transición al ladino, es la función que a juicio de Aguirre Beltrán debe cumplir el integracionismo mexicano⁹⁷. En tanto esa transición "breve" y "suave" no sea posible, es necesario que el Estado continúe "protegiendo" a los indios en sus "regiones de refugio", que es al fin el eufemismo que utiliza Aguirre Beltrán para no hablar claramente de reservados.

Aguirre Beltrán es pues uno de los representantes más típicos de la racionalización modernista, por cuanto concibe al desarrollo histórico como un proceso evolutivo que avanza ineluctablemente desde lo más complejo hacia lo más simple. Sin embargo, esa misma concepción evolutiva-integracionista apenas deja lugar para que se desarrollen las culturas que él dice defender o, como él mismo señala, ante la evidencia de que esas culturas

nunca desaparezcan totalmente, es necesario crear "mecanismos de protección".

Eso nos llevará—escribe a la constitución de un Estado o Nación homogéneo que conservará en su seno a un sector de población multicorporado. Ese sector, en los años venideros se irá integrando de una u otra manera, al grueso de la población nacional; pero no desaparecerá voluntariamente cualesquiera sean las formas que tome el régimen nacional⁹⁸.

El esquema de la "sociedad dual", propio del desarrollismo más tradicional que subscribe Aguirre Beltrán, lo obliga a considerar a las comunidades indígenas como sinónimos y símbolos del "atraso" a las que "las fuerzas del progreso" deben integrar y, si eso no es posible en términos inmediatos, proteger. A Aguirre Beltrán no se le ocurre plantearse el problema de si esas comunidades poseen una dinámica propia que les permita generar intereses que no coinciden con los de la política integracionista, o con los del protecciónismo paternalista. Y esto es así porque, para Aguirre Beltrán, son un simple objeto en relación al que para él es el verdadero sujeto: el Estado nacional.

A partir de la función integrativa y homogeneizante que Aguirre Beltrán confiere al Estado nacional, la sociedad será entendida como un espacio en donde tiene lugar un proceso evolutivo que parte de lo indio, pasa por el "revestido" o "cholo", y termina con el ladino. El ladino o "ciudadano perfectamente integrado" a la sociedad nacional, es considerado como un ideal, el punto en donde se resuelven todas las diferencias: "el mexicano perfecto".

Que el esquema de Aguirre Beltrán es defectuoso, lo ha demostrado la propia realidad. En primer lugar, la condición de "cholo" ha probado insistentemente no ser un simple pasadizo entre el indio y el ladino, sino una tendencia creciente, profundamente estructurada en la realidad mexicana y latinoamericana. Más aún: no es la tendencia a la ladinización del cholo la que parece ser la dominante, sino más bien, y utilizando la propia terminología de Aguirre Beltrán, "la cholificación del ladino" ~si

es que de verdad enténdemos al llamado "cholo" no como un prototipo racial, sino sociocultural). Por lo demás, el mismo término "revestido" (no ausente de connotaciones raciales, o por lo menos discriminatorias) ha probado ser completamente inapropiado. Pues si la condición de "cholo o revestido" no corresponde a una etapa transitoria, y tampoco a un "espécimen racial", y si, en cambio, corresponde a una realidad sociocultural, debe *haber por tanto una cultura "chola"* que es mucho más compleja e intensa que la simple mixtura de elementos ladinos e indios. En consecuencia, el problema debe ser planteado hoy de una manera diferente a como lo planteó Aguirre Beltrán, a saber: ¿cómo es posible lograr un campo de interacciones entre diversas cultura coexistentes en el marco geográfico y jurídico determinado por el Estado nacional, cuyas posibilidades integrativas son muy limitadas? Al igual que en los tiempos de Aguirre Beltrán, hay dos posibilidades: asumir el punto de vista del Estado, o asumir el punto de vista de las culturas reprimidas, entre ellas, las indias. Desde el puro punto de vista del Estado, no queda más alternativa que alterar y/o marginar a esas culturas. Desde el punto de vista de las cultura reprimidas, resulta inevitable no plantearse la reformulación del propio Estado nacional. Precisamente ese "otro punto de vista" obliga a enfrentar el tema de la indianidad a partir de una nueva radicalidad social, que ninguna política integracionista se encuentra en condiciones de asumir.

7. El redescubrimiento del indio por el neoindigenismo

Plantear el tema del indio desde la perspectiva del Estado nacional como lo hizo Aguirre Beltrán, era perfectamente concebible durante los años cincuenta, ya que la legitimidad que extrajo el Estado mexicano de la revolución de 1910, así como de los momentos nacionales que le siguieron, especialmente durante el gobierno de Lázaro Cárdenas (1934-1940), no estaba todavía agotada. Lo dicho es más comprensible si se toma en cuenta que Lázaro Cárdenas logró integrar organizaciones campesinas-indígenas en los sindicatos oficiales. El verdadero espíritu de la política cardenista se puede sintetizar en una frase del propio Lázaro Cárdenas:

Nuestro problema indígena no es el de conservar indígena al indígena ni el de indigenizar a México, sino el de mexicanizar al indígena⁹⁹.

De la misma manera, las ideologías de tipo desarrollista se encontraban en pleno apogeo hacia los años cincuenta. Actualmente, en cambio, son muy pocos los que pueden pensar que el actual Estado mexicano recibe su legitimidad de alguna revolución; y la bancarrota de las "ideologías del crecimiento económico" ha sido tan estruendosa, que a nadie se le ocurriría creer que esos ejércitos de "cholos" que viven en las (orillas de las ciudades constituyen una "fase transitoria" en el desarrollo económico latinoamericano. En otras palabras, tanto en sus versiones de izquierda como de derecha, las "ideologías del crecimiento económico" han perdido su legitimidad en América Latina. Ningún Estado latinoamericano dispone de los adecuados mecanismos de integración para captar a los continuamente producidos "marginales". Las llamadas sociedades latinoamericanas viven un radical proceso de "informalización", lo que las hace no reductibles a ser controladas por la lógica estatal integracionista¹⁰⁰, a menos que esos mismos Estados entren en un radical proceso de reformulación. La reformulación del Estado nacional significaría, en ese sentido, la aceptación de relaciones democráticas que contengan una fuerte carga autonómica. En esas nuevas condiciones, si los movimientos indígenas no tuvieron más alternativa en el pasado que apoyar las tendencias integracionistas, hoy comprenden que de esas posiciones tienen poco o nada que esperar.

El neoindigenismo que ha comenzado a tomar forma a fines del siglo veinte puede ser considerado como resultado de una ruptura radical con las políticas integracionistas, y paulatinamente ha pasado a ser parte de un complejo discurso de radicalidad social que no ha agotado todavía todas sus posibilidades. Momentos institucionales en la creación del neoindigenismo son las dos Declaraciones de Bardados. La primera, en 1971, fue subscrita únicamente por antropólogos y etnólogos. La

segunda, en 1977, también por representantes de organizaciones indias. En ambas declaraciones fue subrayada la ruptura radical con el integracionismo¹⁰¹.

El neoindigenismo puede ser considerado igualmente como parte de una crítica generalizada a la modernidad, la que supera los límites de la simple crítica anticapitalista dado que toma como objeto determinadas formas de expresión de la llamada cultura occidental. Decimos determinadas formas, pues también existen corrientes indigenistas que consideran a "lo occidental" como una suerte de enemigo principal al que es necesario destruir, reeditando así la lógica de la negatividad pura, característica de las propias corrientes integracionistas. Como ya hemos visto, para estas últimas los indios son considerados como los representantes del "subdesarrollo" frente a la necesidad del "desarrollo", versión moderna de la contradicción "civilización barbarie". De manera parecida, para las corrientes antioccidentales el indio es inventado como el "anti occidente", con lo cual la identidad del indio queda maniatada negativamente a lo que se supone es su antípoda: la cultura occidental. Un representante de esas corrientes, Fausto Reynaga, ha convertido al indio en algo así como la foto negativa del occidente.



El Occidente—escribe es un sistema individualista de propiedad privada; el Tawantisuyo, el Inkanato, es un sistema colectivista de propiedad socialista. El Occidente por antonomasia propiedad individual, por tanto guerra; el Inkanato, en contraposición, es propiedad social, por tanto paz. El Occidente ha hecho del hombre 'lobo del hombre', mientras que el Inkanato ha hecho al hombre hermano del hombre¹⁰².

Con esos juegos de palabras el tema del indio es reducido a su más extrema simplicidad, y se vuelve a reconstituir la imagen del indio simbólico que prevaleció en los orígenes de la República (el indio como "el anti-europeo"). Por lo demás, oponer al indio en contra de toda "la civilización occidental" significa hacerle un flaco servicio, por cuanto

de ese modo es sobrecargado con una "misión histórica" (¡la lucha contra el occidente!) que probablemente no puede ni quiere cumplir.

Para evitar malentendidos, aquí se parte de la diferencia entre pensamiento racionalista y pensamiento occidental. Si bien el racionalismo es occidental, no siempre lo occidental es racionalista. Pensar lo contrario implicaría desconocer las múltiples formas de resistencia libradas en "occidente" en contra del predominio de la razón instrumental o racionalismo, desde Las Casas hasta llegar al propio neoindigenismo.

Que la oposición indio-Occidente no es la más productiva, no impide considerar el tema del indio desde una perspectiva histórica. La crítica a la política integracionista, por ejemplo, si es realizada radicalmente, lleva consigo una crítica al mismo "hecho colonial". Desde ese punto de vista no resulta difícil establecer relaciones entre el "colonialismo originario" y las relaciones endocoloniales que priman en la actualidad. Con el término endocolonial, las teorías neoindigenistas designan la reproducción dentro de una nación de las relaciones y estructuras coloniales que alguna vez tuvieron sus orígenes en el colonialismo externo, pero que, con la desaparición de éste, han continuado existiendo internamente. Por supuesto, para los pueblos indios el endocolonialismo ha sido siempre puro colonialismo, dado que proviene siempre de "la sociedad exterior" o de un Estado nacional que no reconoce las diferencias. Esos han sido los acentos que han puesto en el discurso neoindigenista autores como Stefano Varese y Guillermo Bonfil Batalla. Para Bonfil Batalla, por ejemplo, el endocolonialismo se expresa en el hecho de que los proyectos de desarrollo nacional "niegan a todos los pueblos con culturas diferentes el derecho a llevar adelante sus propios proyectos de desarrollo"¹⁰³.

La ruptura neoindigenista respecto al integracionismo no podría haberse llevado a cabo sin una interacción con aquellas teorías que cuestionan las formas y el estilo del desarrollo económico imperante. Precisamente ha sido ese tipo de desarrollo el que al "endocolonizar" a las culturas y pueblos indios, indujo a G.

Bonfil Batalla a identificar el concepto de indio como un sinónimo de "colonizado"¹⁰⁴. Que el indio ha sido y es colonizado, es casi obvio repetirlo. Pero que todos los colonizados son indios, es muy discutible. La identificación colonizado indio no sólo no es la más pertinente, sino, además, políticamente improductiva.

Interesante es si la actitud neoindigenista cuando formula una teoría que enfoca el tema del indio más allá de la simple lógica anticapitalista. Entender, en efecto, lo indio a partir de la lógica del capital, obligaría, como ya hemos visto, a considerar ese tema como un objeto determinado por la "cuestión social", con lo cual el tema indio perdería toda su especificidad. Entre otros autores, plantea Paulo Suess:

La cuestión étnica—si bien se toca con la cuestión clásica—es más amplia. De ahí que no puede ser reducida solamente a proyectos de liberación económica. La reducción de un proyecto de clase que declara a los trabajadores como el único sujeto para la transformación de la sociedad, es también una forma integracionista de tratar la cuestión indígena.¹⁰⁵

No obstante, pese a que los neoindigenistas están de acuerdo en no aceptar el tema del indio como un derivado de la "cuestión social", existe el peligro constante—y en ese peligro cae el citado Paulo Suess¹⁰⁶ de intentar localizar al indio como *el nuevo sujeto revolucionario*. Esta es, por cierto, en algunos casos, una posibilidad. Pero se trata de una posibilidad entre muchas. Generalizaciones de ese tipo pasan por alto las particularidades inherentes a las identidades indias que, si tienen una característica en común, es su pluridimensionalidad. El indio no es el Anti Capital, como tampoco es el Anti Occidente; ni el Anti Desarrollo; ni el Anti Nada. El indio es su propia situación en el marco de procesos múltiples y complejos. La cuestión india, a menos que se quiera caricaturizarla, no puede ser definida apenas a través de sus supuestos antagonismos, sino a través de sí misma. Basta pensar: "el proletariado ha muerto, vivan los indios", para tener restituido el antiguo discurso de radicalidad social con distintos personajes.

Ni el proletariado ha muerto, ni el indio es su sustituto. Más todavía: pensar lo indio en términos de revolución es pasar por alto las coordenadas de la propia historia india, ya que conceptos que son parte orgánica del "discurso del desarrollo" son aplicados, indiscriminadamente, a la historia de los indios.

Ahora bien, en su crítica al racionalismo, los neoindigenistas se han encontrado en el mismo camino de quienes cuestionaban a ese racionalismo desde una perspectiva no india. Ya mencionábamos el encuentro afortunado que ha tenido lugar en la región amazónica entre tendencias indigenistas y ecologistas, hasta el punto que, por lo menos en América Latina, es casi imposible referirse a la cuestión ecológica sin hacer mención a la cuestión indígena. Sin embargo, ese encuentro afortunado ha traído consigo también otros peligros, algunos de ellos ya señalados en páginas anteriores¹⁰⁷. Uno de ellos, y quizás el más notorio, es el que lleva a la "naturalización del indio", con lo cual se quiere hacer aparecer a los pueblos indios como unidades no racionales. El otro peligro es el de tratar de utilizar los temas ecológicos e indígenas como partes del "otro desarrollo". Términos de moda como eco desarrollo o etno-desarrollo parecen querer salvar la idea tradicional del desarrollo, recurriendo a la naturaleza y a los indios como simple subterfugio.

El neoindigenismo no forma parte todavía de un nuevo discurso de radicalidad social, pero sí crea condiciones para su construcción. Al haber querido romper con las ideologías integracionistas, se ha visto obligado a recurrir al concepto contrario: *el de autonomía*. No obstante, hay que convenir que el exacto sentido del término autonomía, no ha sido hasta ahora satisfactoriamente delimitado. Incluso, como es frecuente en estos casos, han aparecido posiciones extremas de acuerdo a las cuales la autonomía es concebida sólo como la antípoda del Estado nacional. En este sentido no están muy claras aún las diferencias entre las posiciones separatistas y las autonómicas. Cierto es sí que las posiciones neoindigenistas nunca han defendido abiertamente las políticas separatistas. Por supuesto, no se niega que alguna vez, algún movimiento indio pueda estar en condiciones de plantear una políticas separatista. Aquello que es necesario dejar en claro es que

*una política autonómica plantea la reformulación de las relaciones con el Estado nacional, pero no su negación*¹⁰⁸. Una política indigenista correcta debería tratar de evitar ver en los movimientos indios, "la alternativa" en contra del Estado. Más todavía: esa política podría ser saludada inclusive por sectores anti indios pues, en la práctica, desligaría a los Estados de sus deberes y responsabilidades frente a las comunidades. Una política autonómica, en cambio, plantea una *reformulación de derechos y deberes entre Estados y comunidades*, lo que es muy importante por cuanto esa relación es absolutamente asimétrica a favor del Estado. Como señala Roberto Santana, al referirse al caso de Ecuador:

...reconocer constitucionalmente esa realidad (la identidad india) estableciendo grados indispensables de autonomía en el nivel local y permitiendo a los indígenas la gestión política de su propia sociedad significaría no solamente instituir un sujeto político; vale decir, un interlocutor político válido, sino que además, desde el punto de vista de la progresión democrática, tendría la virtud de venir efectivamente a poner contrapesos reales al verticalismo y al autoritarismo central, dos características que se atribuyen frecuentemente al Estado equatoriano¹⁰⁹.

Entendida la autonomía como reformulación de las relaciones entre "lo indio" y lo nacional-estatal, resulta evidente que ella únicamente puede funcionar en un contexto poblado de aperturas democráticas que dejan lugar para la aceptación de las diferencias dentro de una misma nación. En ese sentido, la alternativa autonómica levantada por los neoindigenistas—haciéndose eco de reivindicaciones planteadas por los movimientos indios—es también un "factor" generador de democracia de acuerdo al cual, como establece R. Santana,

...el Estado ya no se confundiría con "la nación por construir" sino que se identificaría con nuevas formas de convivencia y coexistencia de grupos étnica y culturalmente diferenciados¹¹⁰.

Esa posición neoindigenista presupone pues una reformulación del propio concepto de democracia, cuyas tendencias fundamentales apuntarían a la soportabilidad de los conflictos y contradicciones derivados de las diferencias (no confundir con desigualdades), y no a su eliminación. De este modo, y para decirlo con las palabras de Miguel Alberto Bartolomé, es necesario crear condiciones para que

...todos los sectores sociales, y no sólo los indígenas" advierten la riqueza que pueden generar las formaciones sociales abiertas, en las que una multiplicidad de *logos* en franco diálogo, ofrezcan nuevos horizontes para la aventura humana¹¹¹.

En general, las posiciones neoindigenistas referentes a la autonomía han tendido a poner énfasis en dos puntos: la autonomía cultural y la economía autogestionaria.

Uno de los aspectos que hoy concentra la lucha a favor de la identidad cultural es el de obtener una mayor autonomía en la educación, pues la escuela tradicional, y su pretensión de representar una cultura nacional homogénea, destruye, a fin de cuentas, la diversidad cultural. Según S. Varese, la función de las escuelas es "imponer un discurso cultural único sobre la diversidad étnica y las desigualdades sociales del país"¹¹². De ahí que una de las principales reivindicaciones exigidas por los movimientos indios es el derecho a la autodeterminación a su propia cultura, dado que la expropiación intelectual de un pueblo es una de las condiciones para su expropiación material. No sin razón los neoindigenistas subrayan la conservación de los lenguajes indios, toda vez que en el lenguaje se encuentra concentrada la identidad cultural de un pueblo. Para S. Varese, una alternativa sería una educación bilingüe "como política orgánica que contemple el estímulo y uso de las lenguas étnicas en todos los niveles educativos".¹¹³

Sacar de la clandestinidad los lenguajes subsumidos, en rescatar gran parte de la indianidad. De acuerdo. Pero no olvi-

demos que hasta las recaídas en el integracionismo pueden estar guidas por las mejores intenciones. Por ejemplo, M. Müntzel ha observado que precisamente en los intentos por rescatar algunos idiomas vernáculos del Paraguay, son reproducidos los mecanismos de dominación cultural imperantes¹¹⁴. Ello se observa, entre otros aspectos, en la academización de los lenguajes indios, lo que se expresa en su reformulación en la sintaxis española, con la consiguiente elaboración de diccionarios y gramáticas que les son devueltos a los indios para que los aprendan de memoria¹¹⁵. La reproducción de los mecanismos de dominación se expresa igualmente en los proyectos de transformar lenguajes no escritos en escritos, a fin de fijarlos en papeles que les arrebaten toda la intensidad imaginativa que poseen las culturas ágrafas. Por último, ello se observa también en los intentos por rescatar la "pureza original" de los idiomas indios, teniendo lugar "alfabetizaciones" en donde se enseña a hablar como en los períodos pre-colombinos¹¹⁶. A los expertos en idiomas indios no se les ocurre que eso puede resultar tan absurdo como enseñar a los niños no-indios el español que hablaba el Mío Cid. Recordemos que, con mucha razón, Arguedas se negaba en Perú a hablar el supuesto quechua "puro", porque para él, el verdadero era el que hablaba el pueblo quechua, plagado de hispanismos y otras mixturas. No deja de ser oportuno señalar en ese sentido que la propia expansión y generalización del quechua entre pueblos indios en Ecuador que antes de la conquista hablaban otros idiomas, fue un acto de colonización. Así fueron relegadas al olvido las lenguas indias pre-incásicas¹¹⁷. "No existe ningún uso correcto del idioma", afirmaba con razón C. Castoriadis¹¹⁸. Si el lenguaje es expresión de relaciones sociales siempre alteradas, tiene que ser también una expresión dinámica; quizás la más dinámica de la cultura. El idioma auténtico será, en consecuencia, siempre mal hablado¹¹⁹.

En nombre de la indianización del indio a través de su propio idioma, se dan todas las condiciones para que se formen élites—indias o no, da lo mismo—que reproducen dentro de las comunidades las relaciones de autoridad que prevalecen al exterior de ellas. El indio de esa manera es nuevamente colonizado; y esta vez, en su propia lengua¹²⁰.

Las fascinaciones semiológicas de nuestro tiempo, al inducir a pensar que toda la realidad de una cultura se concentra solamente en el lenguaje, llevan a exageraciones como, por ejemplo, no considerar como "auténticos" indios a aquellos que, siéndolo, hablan únicamente el español. Frente a esas exageraciones, los propios indios han aprendido a ponerse en guardia. Como plantea un emigrante nahuatl:

La cultura rebasa la condición lingüística: hablar en castellano o vivir en la ciudad no implica la pérdida de nuestra identidad. Su matriz son la cohesión y la propia comunidad; mientras esto no se rompa, seguiremos siendo indígenas¹²¹.

Puede ser posible incluso que en el español mal hablado de algunos indios se encuentre reconstituida, mucho mejor que en el más prolífico léxico académico guaraní o quechua, todo el drama interior de las culturas indígenas.

Lo mismo puede decirse respecto a la religión. La remisionalización indianista que pretende devolver a los indios sus antiguos Dioses, en nombre de una supuesta descolonización, puede llevar a una nueva fase colonizadora: imponer a los indios un tipo de cultura religiosa que sólo habita en los rincones más oscuros de su pasado y que *ya no es apta para su actual comprensión del mundo*. No nos olvidemos que ese indio fervientemente católico que fue Tupac Amaru, no tuvo ningún complejo para reproducir dentro de su propio catolicismo el ideal del retorno al Incario. Una "teología de las religiones no cristianas", como propone Paulo Suess, puede quizás ser de mucha utilidad para los teólogos¹²². Tratar de imponerla entre los indios, *es evangelizarlos de nuevo*, esta vez en su propia religión, que ya no es más la propia.

Los indios no eligieron la cultura que hoy poseen. Quizás los no indios tampoco. *La cultura es siempre un resultado. Casi nunca una opción*. Reindianizar a los indios puede llevar a nuevas formas de integracionismo; a menos que sean los propios indios quienes opten por su reindianización. Pero ese es un problema aparte.

La presión por una mayor autonomía no solamente se expresa en el plano cultural. Los neoindigenistas han tenido el mérito de hacerla pública en los ámbitos económicos y políticos. El concepto que concentra ese tipo de autonomía es el de *autogestión*. En ese sentido, los neoindigenistas son verdaderos abogados intelectuales de reivindicaciones que con el nombre de autogestión buscan reforzar los derechos jurídicos y económicos de las comunidades.

El concepto de autogestión tiene en verdad dos acepciones. Por una parte, hace referencia a formas de autogobierno. Por otra, a decisiones autónomas en materias de producción económica. Naturalmente, tanto el sentido como los contenidos del término varían de acuerdo a las condiciones que se dan en cada país. Mientras en Nicaragua podría significar efectivamente autonomía territorial, en Chile puede significar ayuda para el establecimiento de cooperativas agrícolas, y en la región amazónica respeto por las formas autóctonas de producción. En cualquier caso, autogestión no significa casi nunca *independencia y/o separación* respecto al Estado central, sino más bien *reformulación de los principios de relación entre las comunidades y pueblos indígenas respecto al Estado nacional*, principios de acuerdo a los cuales son conferidos a las comunidades y los pueblos, derechos específicos en lo económico, en lo jurídico y en lo administrativo. En general, cuando los indios hablan de autogestión no quieren abogar por sistemas económicos de tipo autárquico. Lo que las comunidades y los pueblos exigen con más insistencia es su derecho a elegir ellos mismos formas y técnicas de producción, así como los modos de organización que más se adecúan a su tradición y necesidades. Que ese derecho ha sido negado se deja ver no sólo a través de los mecanismos tradicionales de opresión (latifundismo, discriminación estatal, etc.), sino que en las propias iniciativas "progresistas" que a veces han tenido lugar. Por ejemplo, reformas agrarias como la mexicana y la boliviana, ambas surgidas de profundas revoluciones sociales, han tendido a reforzar el principio de propiedad individual sobre la tierra de modo que los indios comunitarios han sido, por lo común, convertidos en campesinos parceleros. Más aún, las autoridades agrarias de distintos países no han captado que la forma

comunitaria de producción no es únicamente una relación social, sino que además se encuentra en estrecho contacto con la conservación de unidades ecológicas de acuerdo a las cuales son establecidas relaciones de reciprocidad entre naturaleza, sociedad, trabajo y producción, relaciones que se rigen por un criterio muy distinto a la lógica productivista que impera en la "economía del crecimiento". Destruir el clásico sistema de haciendas y repartirlo en pedazos, no es visto por los pueblos indios como una medida revolucionaria. Como afirma Alain Labrousse:

...el error ha sido pues realizar una reforma agraria al margen de las comunidades a las cuales había pertenecido la tierra, cuyas prácticas colectivas habrían podido ser utilizadas y reforzadas¹²³.

Tomar en serio el tema de la indianidad obligaría por lo tanto, a reformular el carácter de las propias reformas agrarias. Algunos autores neoindigenistas ya se ha pronunciado en ese sentido.

No obstante, como ya ha sido visto, el neoindigenismo, aparte de la oposición que mantiene frente a las corrientes integracionistas, *no constituye un cuerpo doctrinario sólido*. El neoindigenismo puede caracterizarse más bien como la expresión de una nueva sensibilidad respecto al tema de la indianidad, la que sobrepasando los sistemas de clasificaciones etnológicas, se abre paso a través de lo social a fin de anidar, alguna vez, en lo político. Por esa misma razón, el neoindigenismo no ha podido liberarse totalmente de los fantasmas del indigenismo más tradicional. Las organizaciones indias tampoco. Sin embargo, praxis india y sensibilidad política hacia lo indio, articulándose discursivamente entre sí y con otros temas, se abren paso, a tropezones, es cierto, aunque imponiendo cada vez más profundamente la presencia de lo indio o indianidad que, ni asesinatos en masa, ni represiones estatales, ni evangelizaciones, han podido borrar en quinientos años. Por lo menos, muchos neoindigenistas ya comienzan a comprender que construir una nación, o un Estado, con

prescindencia de la indianidad, es una empresa histórica imposible. Pero también saben que tomarla en cuenta significará una reformulación extraordinariamente radical de los conceptos de nación y Estado. En otras palabras, ya comprenden que esa empresa sólo será posible de realizar en el marco de *una nueva radicalidad social* que no sólo cuestione las formas, sino también los contenidos de nuestra realidad.



Notas

- 1 Henry Favre ha definido al indigenismo como "una corriente de pensamiento y de ideas que se organizan y desarrollan alrededor de la imagen del indio. Se presenta como una interrogación de la indianidad, por parte de los no indios en función de preocupaciones y finalidades propias de estos últimos". H. Favre, "L'indigenisme mexicain", en: Notes et Etudes Documentaires *Problèmes d'Amérique Latine*. Nos. 4386-43394340, Paris, pág. 72.
- 2 A. Bartolomé, *op. cit.*, 1987, pág. 24.
- 3 F. Mires, *La rebelión permanente*, *op. cit.*, págs. 59-157.
- 4 A. Flores Galindo, *op. cit.*, pág. 21.
- 5 *Ibid.*, pág., 22.
- 6 José Basadre, *Historia de la revolución del Perú*, Tomo I, Lima, 1968, pág. 111.
- 7 Marie Chantal Barré, *Idelogías indigenistas y movimientos indios*, México, 1985, págs. 27-28.

- 8 M. González Prada, *Prosa menuda*, Buenos Aires, 1941; *Horas de lucha*, lima, 1972; *Páginas libres*, Buenos Aires, 1976.
- 9 Günther Maihold, J.C. Mariátegui, *Nationales Projekt und Indio-Problem*, Frankfurt, 1988,pág. 122.
- 10 *Ibid*, págs. 133-138.
- 11 *Ibid*, pág. 213.
- 12 Entre las numerosas obras de L E. Valcárcel cabe destacar: *De la vida incaica*, Lima, 1925; *Del ayllu al imperio*, Lima, 1976; *Tempestad en Los Andes Lima*, 1927.
- 13 Ver capítulo I del presente trabajo.

- 14 L E. Valcárcel, *op. cit.*, 1927, pág. 22.
- 15 *Ibid.*, pág. 33.
- 16 A. Arguedas, "Pueblo enfermo", en: *Obras completas*, Tomo 1, págs. 401-616.
- 17 H. Castro Pozo, *Del ayllú al cooperativismo socialista*, Lima, 1936.
- 18 Abelardo Solís, *Ante el problema agrario*, Lima, 1928.
- 19 G. Maihold, *op. cit.*, págs. 276-279. También Beat Dietschy, *Gebrochene Gegenwart*, pág. 255-256.
- 20 Wifried Bühringer, "Der Indigenismus in Perú", en: *Iberoamericana*, año 6, No. 1, Frankfurt, 1982, p~. 68.
- 21 A. Flores Galindo, *op. cit.*, pág. 308.
- 22 Sobre Mariátegui, ver: Aníbal Quijano, *Introducción a Mariátegui*, México, 1981; Roben Paris, *La formación ideológica de J. C. Mariátegui*, México, 1981; Eleonore Von Oertzen, *Revolution und peruanische Wirklichkeit*, Frankfurt, 1986; G. Maihold, *op. cit.*
- 23 J. c. Mariátegui, *El alma matinal*, Lima, 1960, pág. 22.
- 24 Sobre el lema: A. Flores Galindo, *op. cit.*, págs. 307-333.
- 25 J.C. Mariátegui, "Esquema de evolución económica", en: *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, 1976, pág. 14.
- 26 "El problema del indio", en *op. cit.*, 1976, pág. 55.
- 27 J. C. Mariátegui, prefacio a L E. Valcárcel, *Tempestad en Los Andes*, Lima, 1927, pág. 14.
- 28 F.Mires, "Haya de la Torre oder das Bewustsein des Populismus" en: *Sozialdemokratie in Lateinamerika*, Berlin, 1982, págs. 165-204.
- 29 J. C. Mariátegui, "El problema de la tierra", en: *op. cit.*, 1976, pág. 77.

- 30 *Ibid.*, pág. 66.
- 31 *Ibid.*, pág. 68.
- 32 *Ibid.*, pág. 69.
- 33 *Idem.*
- 34 J. C. Mariátegui, "Esquema de la evolución...", *op. cit.*, pág. 32.
- 35 *Ibid.*, pág. 34.
- 36 *Idem.*
- 37 J. C. Mariátegui, "El problema...", *Op. cit.*, pág. 85.
- 38 F. Mires, "Mariátegui, los indios y la tierra, en: *Nueva Sociedad* 50, septiembre/ octubre, Caracas, 1980, págs. 61-84.
- 39 J. C. Mariátegui, "El problema del indio", en: *op. cit.*, 1976, pág. 35.
- 40 J. C. Mariátegui, "Regionalismo y centralismo, *Ibid.*, pág. 215.
- 41 J. C. Mariátegui, "El problema humano del Perú", en: *Peruanicemos al Perú*, Lima, 1970, pág. 75.

- 42 *Ibid.*, pág. 72.
- 43 F. Mires, *op. cit.*, 1980, pág. 79.
- 44 J. C. Mariátegui, "El problema de las razas", en: *op. cit.*, 1976, pág. 32.
- 45 *Ibid.*, pág. 44.
- 46 J.C. Mariátegui, "La tradición nacional", en: *op. cit.*, 1970, pág. 121.
- 47 *Ibid.*, pág. 122.
- 48 A. F. Galindo, *op. cit.*, pág. 331.

- 49 R Pozas e I. H. de Pozas, op. cit., pág. 157.
- 50 *Ibid.*, pág. 161.
- 51 *Ibid.* pág. 137.
- 52 En el mismo sentido Héctor Díaz Polanco en su libro *Etnia, nación y política*, México, 1987. Para dicho autor, los indios guatemaltecos, al llevar a cabo una lucha anticapitalista, son colmados de elogios (pág. 30). No ocurre lo mismo con los miskitos. Incluso la autonomía conseguida tan duramente, solamente es presentada como una concesión sandinista (págs. 95-120).
- 53 LF. Bate, *op. c;t.*, pág. 76.
- 54 *Ibid.*, pág. 89.
- 55 *Ibid.*, pág. 103.
- 56 F. J. Guerrero, *La cuestión indígena y el indigenismo*, México, 1981, pág. 78.
- 57 *Idem.*
- 58 Un dirigente shuar en Ecuador puntualizaba frente a las posiciones "clasicistas": "No somos contrarios a los sindicatos, pero hay una diferencia entre ellos y nosotros: ellos luchan por mejores condiciones de vida; nosotros por la vida misma" (Cit. por Jaime Galarza Zavala en "La vida misma", *Cuadernos de la Realidad Ecuatoriana* 1, octubre, Quito, 1984, pág. 89).
- 59 M. Godelier, op. cit., 1985.
- 60 *Ibid.*, pág. 218.
- 61 *Ibid.*, pág. 91.
- 62 *Ibid.*, pág. 175.
- 63 *Idem.*

- 64 Por ejemplo, M. Godelier renuncia al concepto de "primitivismo"
- 65 Igualmente, Godelier critica los conceptos de "comunismo primitivo" (págs. 35-36) y de "economía de subsistencia" (*Idem*).
- 66 Las principales obras literarias de J. M . Arguedas, son: *Yaguar fiesta*, Santiago de Chile, 1968, *Todas las sangres*, Buenos Aires, 1970; *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, Buenos Aires, 1972; *Aqua Lima*, 1970; *Los ríos profundos*, Barcelona, 1978.
- 67 A. Flores Galindo, *op. cit.*, págs. 152-156.
- 68 A.Rama, *Prólogo a J. M. Arguedas, Formación de una cultura nacional indoamericana*, México, 1981, pág. XIX.
- 69 J. M. Arguedas, *op. cit.*, 1981, pág. 23.
- 70 *Idem*.
- 71 *Idem*.
- 72 *Ibid.*, pág. 161.
- 73 *Idem*.
- 74 *Ibid.*, págs. 122-124.
- 75 *Ibid.*, pág. 154.
- 76 Acerca del desarrollo contemporáneo de comunidades indias urbanas y suburbanas, Jürgen Golte, "Kultur und Natur in den Anden", en: *Peripherie* 9, 3 Jahrgang, verano de 1982, Berlin, págs. 34-37.
- 77 A. Colombres, *op. cit.*, 1989, pág. 23.
- 78 Günter Maihold, *Identitätssuche in Lateinamerika. Das indigenistisches Denkens* in México, Saarbrücken-fort Lauderdale, 1986.
- 79 Ver el primer apartado del presente capítulo.



- 80 G. Maihold, *op. cit.*, 1986, pág. 73.
- 81 A. Molina Enríquez, Los grandes problemas nacionales, México, 1908.
- 82 F. Mires, *La rebelión permanente*, *op. cit.*, pág. 168.
- 83 Gastón García Cantú, El pensamiento de la reacción mexicana, México, 1965, pág. 736.
- 84 Francisco Bulnes, Toda la verdad acerca de la revolución mexicana, México, 1960, pág. 67.
- 85 J. Vasconcelos, *La raza cósmica*, México, 1979. 86. M. Gamio, *Forjando patria*, México, 1960, pág. 6.
- 87 G. Aguirre Beltrán *Regiones de refugio*, México, 1961, pág. 1.
- 88 *Ibid.*, pág. 111
- 89 *Ibid.* pág. 221.
- 90 *Ibid.*, pág. 341.
- 91 *Ibid.*, págs. 40-41
- 92 *Ibid.*, pág. 110.
- 93 *Ibid.*, pág. 111.
- 94 *Ibid.*, pág. 162.
- 95 *Ibid.*, pág. 171 (énfasis nuestro).
- 96 *Ibid.*, pág. 162.
- 97 *Ibid.*, pág. 219.
- 98 G. Aguine Beltrán, "Los símbolos étnicos de la identidad nacional", en: Anuario Indigenista, Tomo 30, México, 1970, pág 139 (énfasis nuestro).



- 99 citado por Pierre Beaucage, "La condición indígena en México", en: Revista Mexicana de Sociología, año L, Nº. 1, enero-marzo, México, 1988 pág. 207.
- 100 Este tema será tratado en profundidad en el tercer libro de esta trilogía: *El discurso de la miseria*.
- 101 Sobre el tema, Mauricio Gnerre y Juan Bottasso, *Del indigenismo a las organizaciones indígenas*, Quito, 1985, págs. 7-12.
- 102 Fausto Reynaga, Revolución india, La Paz, 1969, pág. 46.
- 103 G. Bonfil Batalla, "Las culturas autónomas", en: *Méjico Indígena*, nueva época, No. 1, octubre de 1989, México, pág. 2.
- 104 Ver capítulo I del presente trabajo.
- 105 Paulo Suess, "Indianische Anderssein und Befreiung" en: *Lateinamerika, Analyse und Berichte 12*, Hamburg, 1988, pág. 97.
- 106 *Idem*.
- 107 Ver capítulo I del presente trabajo.
- 108 La idea de la nación en América Latina está basada en la negación de las culturas indígenas". R. Stavenhagen, "Los derechos humanos de los pueblos indios", en: A. Colombres, *op. cit.*, pág. 88.
- 109 R Santana, "La cuestión étnica y la democracia en Ecuador", en: Ecuador Debate, *op. cit.*, pág. 113.
- 110 R. Santana, en cuadernos de la Realidad Ecuatoriana, octubre, Quito, 1984, pág. 37.
- 111 M. A. Bartolomé, resurgimiento étnico en América Latina", en: Colombres, *op.cit.* pág. 29.
- 112 S. Varese, *Op. cit.*, 1983, pág. 45.

- 113 *Ibid.*, pág. 42.
- 114 M.Münzel, "Indianische Mythen und europäische indigenismo", en: *iberaomericana*, tomo 4, Frankfurt, págs. 3-17.
- 115 *Ibid.*, pág. 6.
- 116 *Idem*.
- 117 José Frank, "El progreso de la perdida de la identidad cultural entre los indios de Ecuador", en: *Cuadernos hispanoamericanos*, Madrid, 1986, pág. 99.
- 118 C. Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution*, Frankfurt, 1990, pág. 571.
- 119 Decir que hay etnólogos que indianizan a los indios no es una broma. De sus investigaciones en Chiapas, deduce Henri Favre: "Ni los tzotiles ni los tzetales se han identificado jamás como tales (...) no existe categoría tzoltíl o tzetal más que para la lingüística y en segundo lugar para el etnólogo (H. Favre, "El cambio sociocultural y el nuevo indigenismo en Chiapas", en: *Revista Mexicana de Sociología, Año I*, marzo/abril, México, 1989, pág. 185).
- 120 "Las fuerzas idiomáticas indígenas, a pesar de sus diversidades, no solo han permanecido unificadas sino que también se han desarrollado y modificado cualitativamente"(Fernando Calderón, "Pensando esas culturas", en *Revista Mexicana de Sociología, op.cit.*, pág. 151). 121. "Seguimos siendo indígenas—Entrevista a un migrante nahuahil", en: *Méjico indígena 22 año IV ,mayo/junio, México, 1988*, pág. 35. Sobre el tema consultar además Andrés Medina, "Identidad étnica y conciencia nacional", en: *Méjico Indígena 23*, julio/agosto, México, 1988, pág. 8.
- 122 P. Suess, *op. cit.*, I) pág. 97.
- 123 A. Labrousse, "Cosmonautes indiens, syndicalisme paysan et projets autogestionnaires dans les Andes", en: *Associations Transnationales*, Bruxelles 38, 1986, págs. 321-326.

A manera de epílogo: indianidad y política en América Latina

Indianidad: ¿presencia del indio en la realidad latinoamericana? Esa ha sido, parojoicamente, premisa y conclusión del presente trabajo. Porque más que buscar una "esencia" de la indianidad, aquello que me ha interesado ha sido buscar las diversas formas en que esa presencia asoma en nuestra historia.

¿Quién es un indio? Esa fue la pregunta con que inicié este libro. Ahora que escribo las páginas finales, puedo revelarlo: la pregunta no tenía más que un sentido retórico, pues con ella sólo pretendía delatar la crisis de identidad que vive la etnología que, a su vez, no es sino una recepción muy particular de la crisis de identidad que experimenta en general *la concepción científica de la vida*. Ella se expresa con más gravedad en la etnología, por cuanto los etnólogos, de una manera escandalosa, no han podido ponerse de acuerdo acerca de lo que es una etnia, es decir, se trata de una ciencia que no conoce su propio objeto. ¿Significa eso el fin de la etnología? Quizás. Pero existe otra posibilidad. Que *la etnología reconozca que su objeto no puede ser sino su permanente búsqueda del objeto*, lo que obligaría a una reformulación de un pensamiento científico construido sobre la base de supuestas esencias petrificadas en el tiempo y en el espacio. Porque si indio y etnia son nociones que se definen únicamente en su siempre inacabado proceso de auto-

construcción, significa que hay que renunciar a todo elemento de determinación absoluta.

Por lo demás, son los propios movimientos indios los que no aceptan su etnificación (que es lo mismo que decir, clasificación por el "otro". Más aún: se reservan el derecho a autodefinirse de diversas maneras. En la Declaración del "Encuentro Continental de Pueblos Indios", se lee por ejemplo:

Los pueblos indios adoptamos diversas denominaciones (nacionalidades, pueblos, naciones) para llamarnos a nosotros mismos. Estas denominaciones no coinciden necesariamente con las que utilizan los académicos¹

Al no aceptar ser definidos de una manera unívoca, los indios latinoamericanos demuestran que han comprendido mucho mejor que los etnólogos el concepto de indianidad, pues ella puede expresarse de múltiples formas.

Que los indios sean reacios a entenderse como "etnias", es obvio. Etnia es un concepto académico no demasiado apto para ser trasladado al nivel de la política inmediata. Pero además, nadie, indio o no, se considera miembro de una etnia. Lo étnico será siempre un adjetivo que proviene "del otro". Es por esas razones que aquí he renunciado a buscar "la definición más perfecta de lo indio" y, por el contrario, he elegido el método de conocer diversas formas en que se ha presentado la indianidad en la realidad de nuestro continente, dado que la indianidad está constituida—valga la redundancia—por las formas de la indianidad o, como ya ha sido dicho: es un concepto que solamente se deja definir en su ambigüedad necesaria.

Sin embargo, hay una tercera razón muy importante por la cual muchos indios no aceptan ser definidos como etnias. Etnia es un concepto que, por lo común, hace referencia a un grupo humano minoritario que, *por ser diferente, no formaría parte de la cultura nacional*. Ahora bien, los indios reclaman, por cierto, la aceptación de las diferencias, pero no al margen de una nación sino como condición consustancial al concepto de nación. Las organizaciones indígenas nicaraguenses han planteado este problema de

una manera muy plástica: "grupos étnicos son los que tienen restaurantes en la Costa Atlántica, como los chinos, pero no los nativos..."². Los indios no aceptan pues el truco de una etnización mediante la cual sólo podrían ser clasificados como "minorías culturales exóticas" separadas de la "cultura nacional". Más preciso aún que los indios de Nicaragua, se ha referido a este tema un dirigente mapuche en Chile, Aucán Huilcamán Paillama:

ARIA
ARIA

Creemos que es fundamental la autoafirmación de nuestro pueblo (...). En Chile se ha dicho que somos araucanos, que somos minoría étnica, etc., pero todos los términos tienen mucha ambigüedad, carecen de precisión jurídico-política. Por eso nosotros nos afirmamos como nación originaria de esa tierra que hoy es Chile. En Chile no existen minorías étnicas, más bien estos son los alemanes, los españoles, los italianos³.

En esa simple declaración se encuentra en estado comprimido toda una teoría de la indianidad. Los indios mapuches no conforman una etnia, sino *una nación original en un territorio común*. Pero *nación original* no significa *una nación aparte*. En ese sentido podría afirmarse que en la configuración de una nación hay que diferenciar entre nación original y nación histórica (vale decir, aquello que una nación ha llegado a ser). Los indios son parte integral de la nación histórica, porque constituyen su nación original. No obstante, no olvidemos que el dirigente mapuche plantea sus objetivos en la "tierra que hoy es Chile". Esto significa, por una parte, el reconocimiento de la nación histórica; pero por otro, el reconocimiento de que la indianidad mapuche existe en el origen y en el desarrollo de la nación ¡al mismo tiempo! Siguiendo la lógica de esa impecable argumentación, "lo indio" deja de ser un punto contrapuesto a "lo nacional". Más bien, pasa a ser una de las condiciones en la constitución jurídica y política de la nación *en todos sus tiempos*.

La motivación para emprender la tarea de conocer las formas de la indianidad surge de una constatación: después de quinientos años desde que el indio fuera "descubierto" por el europeo, ese indio continúa existiendo, aunque con una vitalidad y

fuerza que hacen imposible ignorarlo políticamente. Pero, a la vez, no ignorarlo políticamente significa redefinir las propias nociones de democracia, nación y Estado, tareas que únicamente pueden ser emprendidas en el marco formado por una nueva radicalidad social, que poco a poco, como resultado de procesos colectivos, prácticos y teóricos, comienza a tomar forma en diversos países.

Ser verdaderamente radical en el conocimiento de una realidad significa también tomar conciencia del pasado. En ese sentido me pareció fundamental investigar cómo los no indios "descubrieron" a los indios. Ya fuera a través de su muerte, de su esclavitud, de su evangelización, o de su negación filosófica, el indio fue siempre concebido como *un medio* (con la excepción de Bartolomé de Las Casas, quien vio en el indio "el prójimo") para el cumplimiento de una historia que lo determinaba en términos absolutos. Por eso, el conocimiento de la historia de la invención del indio no solamente es necesario para tomar conciencia del enorme daño causado a esos pueblos, sino que además esa historia cuestiona los principios por los cuales el indio fue y es negado como prójimo. Pues en tanto la historia sea concebida como simple progresividad, o como algo que se desarrolla de acuerdo a leyes determinadas, el indio, en todas sus formas, será, en el mejor de los casos, una parte muy secundaria de la realidad. La elaboración de una política de radicalidad social que incorpore al principio de la indianidad, requiere de un cuestionamiento previo a la supuesta lógica de esa historia que todavía vivimos. En otras palabras, la constitución de una nueva radicalidad social requiere de una crítica a la propia razón histórica, *por cuanto la historia en sí misma no encierra ninguna ratio. La razón de la historia no puede ser otra que aquella que sus propios protagonistas le otorgan.*

Ya inventado, el indio fue obligado a asumir el papel de indio. Sin embargo, ese ser humano forzadamente indianizado, intentó seguir sobreviviendo, de modo que a partir de esa indianidad asumida ha tenido que recrear continuamente sus identidades, siempre bajo nuevas condiciones y formas. El autodescubrimiento del indio ha resultado así de experiencias vividas en tiempo presente, y no como simple consecuencia del "peso del pasado". Ya fue visto cómo Tupac Amaru, hispanohablante y

católico, a partir de los conflictos intercoloniales aparecidos en el Cusco y sus alrededores, logró construir una imagen del futuro (república de indios y europeos) que encuentra sólo algunos de su antecedentes en la idea del Incario. Ya fue visto cómo los indios mapuches en Chile han debido cambiar continuamente de identidad a fin de irse adaptando a los diversos momentos históricos en que tiene lugar su lucha por la sobrevivencia De nómadas a ganaderos, de cazadores a guerreros, de guerreros a campesinos, de comunidades a parcelas, de inquilinos de latifundios a obreros urbanos, y así sucesivamente. Y ese cambio permanente de identidad es, curiosamente, parte de su identidad. Ya fue visto el caso del pueblo miskito en Nicaragua, cuya historia se cruzó con la del resto de la nación, y cómo ambas historias no coincidieron, tuvo lugar una dramática colisión entre ambas, hasta que no hubo más alternativa que, o el exterminio total o la negociación política. Los nicaraguenses, al elegir el camino de la negociación, han debido repensar el propio principio del Estado como representación de una nación única y homogénea. Ya fue visto, por último, el caso de los pueblos amazónicos que frente a la amenaza eco y etnocida que se cierne sobre la región, han debido utilizar los mecanismos políticos más modernos a fin de concertar alianzas, entre ellos, con los no-indios igualmente afectados por la deforestación de la zona, con partidos políticos, organizaciones ecológicas nacionales e internacionales, e Iglesias.

No siendo la indianidad la pura praxis india, no puede ser concebida sin ella. En cierto modo, ese autodescubrimiento a que ha sido impulsado el indio, ha obligado a los no-indios a tratar de redescubrirlo permanentemente. Desde la época de la independencia, con el redescubrimiento del indio-simbólico (el anti-europeo), pasando por el indianismo romanticista que lo redescubrió como prolongación de la naturaleza, hasta llegar a los indigenismos modernos de "izquierda" y de "derecha", los no indios han tratado de inventar un indio que se adecúe a sus diferentes proyectos históricos. Pero, pese a esa percepción deformada de la realidad, han colaborado, muchas veces sin saberlo, a que los indios existentes y reales puedan articular su ya centenaria resistencia

con organizaciones no indias como sindicatos y partidos políticos.

Hoy, cuando la crisis de los procesos de modernización es más que visible, cuando a muchos pueblos la palabra desarrollo les suena como una broma de mal gusto, y cuando ya no se trata de acumular mayores riquezas sino de conservar las pocas que quedan en el planeta, sectores neoindigenistas se esfuerzan, con muchas dificultades, por recrear una indianidad articulable con la protesta social y cultural, frente a los proyectos relativos al "desarrollo a cualquier precio". Ese esfuerzo es tanto más interesante si se toma en cuenta que los diversos Estados, al haber perdido la legitimidad modernizante y desarrollista que una vez se adjudicaron, requieren ser reformulados en correspondencia con un concepto de nación más amplio y, sobre todo, más heterogéneo que aquel absolutamente centralizado y excluyente que prima en nuestro tiempo. Por cierto, el neoindigenismo no se encuentra a salvo de recaer en el integracionismo, e incluso en el evolucionismo. Mas, pese a sus ostensibles insuficiencias, es evidente que en la actualidad ya existe una relación mucho más intensa entre praxis india y las reflexiones en torno a la indianidad. Al mismo tiempo, las organizaciones y movimientos indios han aprovechado las grietas y espacios abiertos y exigen su autonomía en lo político y en lo económico, sumándose a todos aquellos sectores que presionan por una reformulación de los principios sustantivos del Estado nacional.

Cada vez son más los no-indios que comprenden que sin la incorporación de la indianidad a los discursos del porvenir, seguiremos viviendo en naciones amputadas. A su vez, esos miles de seres humanos que una vez fueron llamados indios, conservando o no su memoria colectiva, hablando bien o mal sus idiomas, lenguas y dialectos, desnudos o con *blue jeans*, masticando yerbas o gomas, bebiendo zumos de yerbas exódeas o coca-cola, organizados como comunidades o como campesinos o como pobladores, en su forma "pura" o como mestizos o "cholos", en fin, todo ese universo alterado pero existente, nos está enseñando que una nueva radicalidad social que incorpore el tema de la

indianidad no solamente es posible, sino que además, en América Latina, imprescindible



Notas

- 1 *ALAI 130*, agosto 1990, "Separata", Quito, pág. IV.
- 2 Cit por K. Meschkat, *op. cit.*, pág. 87.
- 3 *AL 1134*, diciembre 1990, "Separata", Quito, pág. v (énfasis nuestro).



Contenido

Presentación	1
Introducción	7
Capítulo I	
¿Quién es un indio? (o la bancarrota de la etnología)	11
1. ¿Quiénes son los indios?	12
2. Diversas tendencias en la definición del indio	13
3. ¿Existen las etnias? De la indianización de la etnia a la etnización del indio	19
4. ¿Es la etnia un fenómeno secundario?	23
5. La miseria del evolucionismo etnológico	25
6. Del evolucionismo etnológico al evolucionismo histórico Excuso: El mito del pecado original y el evolucionismo histórico	29
7. La reacción anti-evolucionista	31
8. La magia de las estructuras	33
9. La etnología como arte poético	35
10. Las nuevas olas: etnoecología, etnodesarrollo Excuso: La superación de las polémicas teóricas mediante la investigación concreta: el caso de las culturas andinas	40
la investigación concreta: el caso de las culturas andinas	44
Capítulo II	
El descubrimiento del indio	57
1. El descubrimiento del indio por medio de su negación	58
2. El descubrimiento del indio a través de la muerte Excuso: ¿Las causas de la derrota?	60
3. El descubrimiento del indio mediante la esclavitud	63
4. El descubrimiento del indio por medio de la evangelización Excuso: Atahualpa: el mito y el libro	66
5. El descubrimiento del indio por medio de la filosofía moderna	69
6. El descubrimiento del indio a través de la afirmación del prójimo	72
de la afirmación del prójimo	80
de la afirmación del prójimo	87

7. El descubrimiento del indio a partir de sí mismo	96
Capítulo III	
El autodescubrimiento del indio	109
1. El autodescubrimiento del indio por medio de la rebelión. El caso de Tupac Amaru	110
2. El autodescubrimiento del indio en su historia. El caso del pueblo mapuche	120
3. El autodescubrimiento del indio por medio de la revolución. El caso de los indios miskitos	132
4. El autodescubrimiento del indio por medio de la resistencia. El caso de los pueblos amazónicos	143
Capítulo IV	
El redescubrimiento del indio	163
1. El redescubrimiento simbólico del indio	165
2. El redescubrimiento del indio por el indigenismo peruano	168
3. El redescubrimiento del indio por medio de la teoría de la revolución: Mariátegui Excuso: El colapso del indigenismo clasista	175 184
4. El redescubrimiento del indio a través de su cultura: Argüedas	191
5. El redescubrimiento del indio por el indigenismo mexicano	196
6. El redescubrimiento del indio por el Estado: Gonzalo Aguirre Beltrán	199
7. El redescubrimiento del indio por el neoindigenismo	203
A manera de epílogo: indianidad y política en América Latina	163