

II. PENSAR A LOS INDIOS, TAREA DE CRIOLLOS

1. El concepto de nación y los indígenas¹

Después de la independencia política, en la mayoría de las repúblicas latinoamericanas los indígenas adquirieron las libertades y los derechos de los demás sectores de la población, pero en muchos casos fueron también objeto de leyes y reglamentos especiales que los mantuvieron en situación de marginalidad e inferioridad con respecto a la población mestiza y blanca. Aunque se les concedía la igualdad jurídica, de hecho las comunidades indias no podían disfrutar de las mismas libertades políticas y cívicas debido a la situación de inferioridad económica, discriminación y subordinación política que las caracterizaba. Si bien durante la primera mitad del siglo XIX las comunidades indias pudieron mantener, por lo general, el control sobre sus tierras colectivas (que en muchos casos les había sido garantizado por la legislación tutelar colonial), después de los movimientos liberales de mediados de siglo, fueron en gran medida despojadas de sus propiedades. Con la expansión de la frontera agrícola y ganadera y el desarrollo de las relaciones capitalistas de producción en el campo (trabajo asalariado, producción de cultivos comerciales, compra-venta de predios rústicos, inversiones de capital en la propiedad agraria, crecimiento de la infraestructura económica en el medio rural, etc.), los indígenas fueron objeto de despojos masivos, a veces -como en el Cono Sur- de masacres y exterminios en masa, y muchos pueblos fueron empujados a las regiones más inhóspitas. En otros países se recrudeció la explotación de la mano de obra indígena por parte de latifundistas, finqueros y hacendados, reforzándose incluso ciertas formas no capitalistas de explotación de la mano de obra, como la servidumbre (peonaje, pongueaje), el servicio por deudas, el pago en especie (tiendas de raya, pulperías). Así, se fue creando el complejo latifundio / minifundio que ha asegurado el predominio hasta nuestros días de una clase social latifundista sobre la masa campesina indígena en algunos países del continente, y que condujo a lo largo del siglo XX a los diversos movimientos de reforma agraria cuya dinámica aún no se ha agotado.

La situación de los indios en las nuevas sociedades republicanas fue definida por su posición en la estructura económica, pero también por la concepción que de ellos tenían las élites gobernantes y sus intelectuales, y que se plasmó en la ideología de la nación y del Estado. En efecto, el comportamiento de las élites latinoamericanas respecto a la población indígena, una vez obtenida la independencia política, fue más bien circunstancial y episódico. En el conjunto de problemas que estas élites se disponían a resolver, la problemática indígena desempeñaba un papel secundario.

¹ La primera parte de este capítulo ha sido publicada en Stavenhagen (1986). La segunda parte se basa en material recopilado por Tania Carrasco.

Desde hace más de un siglo los intelectuales latinoamericanos han intentado conscientemente construir una cultura e identidad propias para América Latina. Pero el concepto mismo de "América Latina" no tuvo su origen en el subcontinente. Fue acuñado por un apologista francés de la corte de Napoleón III, quien vio en *la Latinité* un argumento ideológico apropiado para contrarrestar el expansionismo angloamericano en el continente, favoreciendo a la vez sus propias intenciones imperialistas.

En un principio, nuestros intelectuales liberales no aceptaron de buena gana esta "latinidad" de inspiración francesa; muchos de ellos eran incluso más propensos a buscar inspiración en los Estados Unidos y su Doctrina Monroe, puesto que se identificaban con el progreso y la modernidad. Los llamados "pensadores" del siglo XIX veían a Estados Unidos como el modelo a seguir en la lucha por la "segunda emancipación", la cultural, que tendría lugar después de la independencia política.

En los países hispanos, la élite intelectual estaba dividida generalmente entre grupos tradicionales y conservadores, fuertemente identificados con la herencia española y católica, y los elementos modernizadores y progresistas, que rechazaban esa tradición, considerándola como feudal y retrógrada, y deseaban al mismo tiempo incorporar a la cultura latinoamericana algo de la ilustración francesa, del racionalismo británico y del pragmatismo y empirismo norteamericano.

Sin embargo, en la medida en que las presiones políticas y económicas asociadas al destino manifiesto yanqui empezaron a hacerse sentir en el desarrollo de América Latina, sobre todo a partir de mediados del siglo pasado, las nuevas generaciones de intelectuales "latinos" se volvieron más críticas respecto al modelo cultural angloamericano. Sobrevino entonces una tendencia a "mirar hacia adentro", con el objeto de buscar las raíces culturales y la identidad no en modelos extranjeros sino en las propias sociedades latinoamericanas, en su composición étnica e histórica.

La búsqueda de raíces, de una identidad propia, en contraposición a la simple transposición y adaptación de modelos culturales franceses, británicos o norteamericanos a las circunstancias nacionales, se tornó casi una obsesión para muchas generaciones de escritores, artistas, músicos y filósofos latinoamericanos, en su actitud estrechamente relacionada con el proceso político y económico de la "construcción nacional". Detrás de todo ello, se encontraba, por supuesto, una elección política. Después del fracaso del sueño unitario bolivariano de una sola nación americana de California a la Tierra del Fuego, que pudiera contrarrestar la ya entonces evidente amenaza que la hegemonía norteamericana representaba para el continente, los nuevos Estados independientes tuvieron que desarrollar las formas y contenidos de sus auténticas "culturas nacionales", y si éstas aún no existían, como era efectivamente el caso en todas partes, era preciso inventarlas y crearlas. Y éste suele ser un proceso lento y doloroso que aún no se ha completado en América Latina.

Así, se dio una profunda contradicción en este proceso de evolución cultural entre la búsqueda de una verdadera identidad "americana" y el casi desesperado anhelo de "progreso" y "modernidad". Esto último suponía deshacerse de las trabas de un degradante pasado colonial y feudal para acoger los valores y las instituciones importados de Europa y Estados Unidos. A su vez, la búsqueda de una verdadera identidad americana significaba el rechazo a los modelos extranjeros impuestos de manera artificial y la elaboración de lo que podría llamarse una "cultura nacional". Esta contradicción ha caracterizado la historia cultural de América Latina por más de un siglo y permanece aún en el centro de los grandes debates culturales que tienen lugar en la actualidad.

Otra de las contradicciones importantes en este proceso se fue dando entre la necesidad de una cultura nacional por un lado, y la integración a una cultura regional o continental, por el otro. Mirar hacia adentro no sólo significó el rechazo a modelos extracontinentales -aún cuando estos modelos no fueron nunca realmente rechazados- sino, por el contrario, activamente incorporados y absorbidos por la cultura latinoamericana a lo largo de un proceso que ha representado ambigüedades permanentes y persistentes en el desarrollo cultural de América Latina. Mirar hacia adentro significó también subrayar lo distintivo de lo nacional frente a los rasgos culturales comunes compartidos con otros países. Esta situación, sin embargo, no fue de ninguna manera producto de decisiones subjetivas o arbitrarias por parte de las élites culturales del continente, sino el resultado de la fragmentación política y cultural que tuvo lugar tras el resquebrajamiento del imperio español.

Tres siglos de dominio colonial habían creado en América Latina una estructura económica y una administración política fuertemente centralizadas en España, cuyo principal éxito había sido, sin embargo, incorporar todas las regiones dispares de Latinoamérica en una red de unidades funcionales interrelacionadas. Había más contacto e intercambio entre las provincias americanas del imperio español durante la época colonial, que entre los Estados independientes de la región durante el siglo XIX y principios del XX: Contrariamente a lo que ocurrió en los Balcanes un siglo más tarde cuando, después del resquebrajamiento de los imperios otomano y austro-húngaro, cada una de las naciones preexistentes pudo finalmente establecer su propio Estado, en Latinoamérica los nuevos Estados fueron a menudo creados para satisfacer las ambiciones de líderes políticos o militares, o de pequeñas camarillas dominantes, y la tarea de formar una nación que diera contenido y sustancia a ese cascarón político y militar fue dejada para después. La elaboración de una cultura nacional se transformó en un objetivo primordial de los nuevos Estados de América Latina, una vez que se apaciguaron los desórdenes políticos del periodo posindependentista y que pudo alcanzarse cierta estabilidad económica.

Tres razones primordiales sustentan la importancia de este objetivo. En primer lugar, era necesario legitimar el poder político. Los dirigentes de las distintas facciones revolucionarias, los dictadores militares, los caciques

regionales empujados por las circunstancias a desempeñar papeles de importancia nacional, los falsos "emperadores" autoinvestidos y los representantes electos por el puñado de "notables" que controlaban el proceso político durante el periodo de Independencia -es decir, más o menos durante todo el siglo XIX-, necesitaban más que los atavíos externos de autoridad para dejar su huella en la historia. Hablaban y actuaban en nombre de la "nación" o del "pueblo", esa entidad abstracta que, de hecho, aún no existía. Necesitaban una nación en cuyo nombre pudieran legitimar el poder que habían obtenido, en cuyo nombre pudieran tratar como iguales a otros Estados, y para cuyo beneficio y bienestar habían sido electos, designados, ungidos o llamados por el pueblo a hacer una revolución. De tal manera que allí en donde había un Estado, tenía que haber una nación, y en donde había una nación debía existir una cultura nacional. Las élites intelectuales recogieron la estafeta.

En segundo lugar, la construcción nacional era importante porque tras el desmembramiento del imperio español en América, los nuevos y aún débiles Estados eran fácil presa para las ambiciones expansionistas e imperialistas de británicos, franceses y norteamericanos. Si ninguna de estas potencias fue capaz de establecer un dominio formal y permanente sobre las naciones latinoamericanas, ello se debió fundamentalmente a las rivalidades existentes entre ellas mismas (y la unilateral Doctrina Monroe de Estados Unidos), y se originaron formas indirectas de dominación política y económica sobre los nuevos Estados en vez del dominio colonial directo. El nacionalismo y la cultura nacional devinieron poderosos instrumentos destinados a fortalecer a los nuevos Estados ante las ambiciones de imperios extranjeros y de vecinos hostiles. No hay duda respecto al hecho de que países como Paraguay, Perú, Ecuador, Colombia, Chile, Bolivia, Guatemala, Panamá y México desarrollaron y fortalecieron su conciencia nacional a raíz de su resistencia ante las invasiones extranjeras que sufrieron, o bien como resultado de guerras con estados vecinos y de su rechazo a ser incorporados en unidades políticas más amplias.

En tercer lugar, el desarrollo de la conciencia nacional y, con ello, de la cultura nacional, se transformó en una cuestión imperativa para la construcción del aparato de estado (administración pública) y de la economía nacional (desarrollo económico). Y es aquí en donde encontramos la tercera contradicción importante en la evolución cultural de las naciones latinoamericanas.

Esta contradicción es la que existe entre el concepto de cultura nacional, tal como ha sido adoptado por las élites intelectuales y políticas, y la cruda realidad de estructuras sociales y económicas fragmentadas, desintegradas y sumamente polarizadas, así como, en algunos países, una composición de la población altamente diferenciada en términos étnicos y culturales.

Algunas veces pareciera cristalizarse un proyecto histórico nacional, haciendo converger esa "voluntad" nacional o popular tan anhelada por los nacionalistas románticos del siglo XIX. Pero más a menudo la "cultura nacional" representaba los deseos más o menos coherentemente articulados de la pequeña

clase dominante, heredera de la administración colonial y desesperadamente necesitada de legitimar su poder y desarrollar los mecanismos destinados a excluir del aparato político a las masas populares (campesinos, indios, esclavos negros que tomaron parte en las guerras de Independencia).

Los frutos de la Independencia fueron rápidamente apropiados por los criollos y la oligarquía terrateniente, quienes estaban separados por un profundo abismo social y cultural de los mestizos y, por supuesto, de las masas de campesinos indígenas así como, en ciertos países, de la población negra de origen esclavo.

En opinión de numerosos observadores, durante la primera mitad del siglo XIX, las sociedades latinoamericanas no constituían aún Estados nacionales, sino una serie de unidades regionales vagamente interrelacionadas y basadas en una economía agraria parcialmente auto-suficiente, que ha sido descrita como semifeudal. En ese contexto, muchos de los conflictos existentes entre las distintas facciones de la clase dirigente expresaban las tensiones generadas por la necesidad de un Estado fuerte y centralizador (preferido por las clases medias urbanas y la burguesía emergente), en contraposición a intereses regionales centrifugos y a menudo separatistas, que eran fundamentalmente agrarios. La idea de una cultura nacional se transformó así, en cierta manera, en un arma ideológica al servicio del centralismo representado, en términos generales, por los liberales, los progresistas, los modernizadores de aquella época.

Una profunda y mucho más persistente división existía entre los pequeños grupos dominantes, dueños de la tierra y las minas, y el campesinado indígena subordinado. De hecho, en numerosos países los indios constituían la mayoría de la población y ocupaban los peldaños más bajos de la estructura socioeconómica. La división de clases era también una división cultural. Las poblaciones indígenas subordinadas habían sido incorporadas a la economía colonial como mano de obra servil, y un rígido sistema de estratificación y segregación las mantenía efectivamente fuera del proceso político. Después de la Independencia, la esclavitud y la servidumbre fueron abolidas proclamándose la igualdad legal de todos los ciudadanos. Sin embargo, la subordinación y explotación de los indios persistieron, fundamentalmente por medio de los sistemas de tenencia y explotación de la tierra.

El concepto de Estado nacional y de cultura nacional era manejado por las clases altas, los descendientes blancos de los colonos europeos, la aristocracia terrateniente, los elementos burgueses urbanos. El modelo de nación moderna que iba de la mano con el desarrollo de la economía capitalista era el de las democracias liberales de Occidente, según los lineamientos planteados por franceses, británicos y norteamericanos. De hecho, las constituciones políticas de América Latina eran copias más o menos fieles de la constitución estadounidense, e incorporaban asimismo elementos del sistema legal napoleónico.

El sistema educativo, aunque todavía influido por el modelo colonial elitista español, pronto adoptó conceptos europeos (sobre todo franceses) y norteamericanos. Las élites latinoamericanas se consideraban parte de la civilización occidental, debido a la religión, el idioma y el *ethos* cultural. El hecho de que a principios del presente siglo la mayoría de la población en numerosos países continuara hablando uno de los cientos de idiomas indígenas existentes y continuara viviendo en comunidades cerradas, semiaisladas o tribales, de acuerdo a costumbres y tradiciones propias (a pesar de que gran parte de ésta población había sido convenida por la fuerza al catolicismo a principios de la colonización), no alteró básicamente la percepción nacional que las clases dominantes tenían de sí mismas.

De hecho, las poblaciones indígenas eran consideradas un obstáculo para la integración nacional y, por lo tanto, una amenaza para el legítimo lugar que las élites nacionales creían ocupar entre las naciones civilizadas del mundo. Los principales líderes intelectuales del siglo XIX menospreciaban abiertamente a las culturas indígenas, considerándolas inferiores a la cultura dominante de la época. Además, gran parte del esplendor y brillo de las civilizaciones indígenas prehispánicas había desaparecido hacia mucho tiempo y la población indígena restante no era más que una débil sombra de sus antepasados.

La ideología dominante, basada en el liberalismo y el positivismo, consideraba que el elemento indio o indígena no tenía lugar en las nuevas culturas nacionales que se estaban edificando. El Estado y las clases dominantes utilizaron todos los mecanismos posibles para eliminar esas "lacras", ya que consideraban que ponían en peligro sus posibilidades de transformarse en naciones verdaderamente modernas. En numerosos países incluso, la violencia y el uso de expediciones militares "limpiaron el terreno" para los ganaderos y los nuevos pioneros y empresarios agrícolas, en un proceso que exterminó físicamente a los pueblos indígenas. Esto sucedió en Uruguay, Argentina y Chile, así como en algunas regiones de Brasil y otros países. Este modelo recuerda el proceso colonizador que funcionó tan eficazmente en la historia de Estados Unidos.

En todo este proceso no faltó una dosis importante de racismo. De acuerdo con la ideología racista en boga durante las postrimerías del siglo XIX y la primera mitad del XX, ávidamente aceptada por numerosos miembros de la élite cultural latinoamericana, los pueblos indígenas debían ser considerados como racialmente inferiores a los descendientes blancos de los europeos y, por lo tanto, como incapaces de tener acceso a los niveles superiores de la vida civilizada. Esta visión se extendió incluso entre el creciente número de mestizos, esa población biológicamente mezclada que devendría el elemento étnico mayoritario en muchas naciones de América Latina durante el siglo XX.

En lo que respecta a los indígenas, la ideología racista sugería que la única salida posible para las naciones latinoamericanas era iniciar un proceso tendiente a mejorar el "linaje biológico" de la población mediante la inmigración masiva de europeos. Determinados países como Argentina, Uruguay, Chile, Brasil,

Venezuela, Costa Rica y, en menor grado, algunos otros, pusieron en práctica una política sistemática destinada a atraer inmigrantes europeos, de quienes se esperaba que aportaran tecnología, capital, habilidad y espíritu emprendedor a los países atrasados, contribuyendo eventualmente al "blanqueo" racial de la población y al subsecuente progreso (ya que el concepto de desarrollo aún no había sido acuñado) de estas naciones.

La ideología racial no ha desaparecido en absoluto de la visión de la élite cultural en América Latina. Sin embargo, por razones obvias ancladas en la historia reciente del mundo, esta ideología ha sido ampliamente desacreditada. Lo que muchos racistas criollos preferían olvidar era que, desde el punto de vista de los ideólogos anglosajones, las propias razas "latinas" (a las que evidentemente pertenecían nuestros ideólogos) eran consideradas como inferiores con respecto a las normas anglosajonas, célticas, arias o teutónicas (para mencionar sólo algunas categorías raciales que se transformaron en juicios de valor con una enorme carga política). Se ha dicho con frecuencia que en América Latina el racismo como ideología oficial no echó raíces, a diferencia de la situación en Estados Unidos, y que el mestizaje que comenzó desde los principios de la época colonial impidió el surgimiento del racismo. Si bien es cierto que el mestizaje se desarrolló rápidamente, no es correcto afirmar que no hubo racismo. En el fondo, la evolución cultural de los siglos XIX y XX estuvo caracterizada por una fuerte corriente de pensamiento racista, que contribuyó a formar un perfil cultural, esgrimido con eficacia por las clases dirigentes, del cual estaban prácticamente excluidos los pueblos indígenas subordinados (con sus idiomas, costumbres y tradiciones, cosmovisión y organización social, así como su producción artística).

El principal acontecimiento étnico del siglo xx, en aquellas naciones en las que los indígenas no habían sido completamente exterminados, fue el rápido crecimiento de la población mestiza. El número de los blancos "puros" (si es que alguna vez existió categoría tal y, por supuesto, el concepto mismo de raza blanca no corresponde a ningún dato científicamente comprobable), disminuía rápidamente, de la misma manera en que lo hacía la proporción relativa de indígenas "puros" en la población global. La población mestiza ocupó asimismo los peldaños intermedios del sistema de estratificación social y económica, identificándose cada vez más (sobre todo en la actualidad) con las pujantes clases medias latinoamericanas. No tardaron mucho los intelectuales en descubrir las hasta entonces desconocidas virtudes de los mestizos. A diferencia de lo que solía creerse anteriormente, de que el mestizaje resultaba a todas luces negativo, ahora se consideraba que los mestizos habían incorporado en una sola raza lo mejor de las dos que intervinieron en su factura. Los mestizos se transformaron pronto en el soporte del nuevo concepto de nacionalidad, que implicaba el fortalecimiento del Estado nacional. Este ascenso del mestizo, ahora alabado en la literatura, en las ciencias sociales y en el discurso político, coincidió con la creciente presencia política de partidos provenientes de las clases medias y movimientos sociales que, hacia mediados del siglo XX, prácticamente habían desplazado del centro del escenario a los partidos oligárquicos más tradicionales. José Vasconcelos, pedagogo y filósofo mexicano del siglo XX, llamó a los mestizos una "raza

cósmica", augurando a la vez un papel primordial para América Latina en la historia del mundo.

El concepto de "América mestiza" fue acuñado por algunos antropólogos para distinguir aquellas naciones con amplia población indígena de los países del Cono Sur en los que los indios prácticamente habían desaparecido. Hoy en día, el término mestizaje no sólo se refiere al proceso de fisión racial, sino también al proceso de sincretismo cultural o aculturación mediante el cual las dos grandes tradiciones culturales que chocaron en el siglo XVI se habían transformado en una única y global cultura emergente que en cada una de las naciones involucradas es considerada ahora como la cultura "nacional". Por lo menos éste es el argumento esgrimido por aquellos que ven en el mestizaje la médula del nacionalismo y de la unidad nacional.

En la medida en que la solución "racial" (o más bien racista) al problema de la diversidad étnica y cultural (tal como la veían las élites dirigentes) ha caído en desgracia, se ha puesto énfasis en la cuestión cultural. Aún cuando los pueblos indígenas han dejado de ser considerados racialmente inferiores a la población blanca o mestiza, las culturas indígenas se juzgan como atrasadas, tradicionales e incapaces de conducir hacia el progreso y la modernidad. Más aún, la existencia de una diversidad de culturas indígenas, distintas a la cultura dominante, occidental y urbana de los detentadores del poder político y económico, ha sido considerada como un obstáculo a los esfuerzos por lograr la unidad nacional y el desarrollo. Así, la solución encontrada por gobiernos y científicos sociales ha sido la de fomentar lo que se ha dado en llamar aculturación, asimilación, incorporación o integración. Con este propósito, los gobiernos han establecido instituciones especializadas y han puesto en práctica políticas específicas en los campos educativo, cultural, económico y social, destinadas a "integrar" a las poblaciones indígenas a la cultura dominante.

En la América Latina moderna, el concepto de cultura nacional se ha sustentado en la idea de que las culturas indias no existen; o bien, que si existen tienen nada o muy poco que ver con la cultura nacional, y que, en todo caso, tienen muy poco que aportar a la cultura nacional (su grandeza, sí acaso, pertenece sólo al pasado histórico); en fin, que tales culturas, si aún existen, no son más que vestigios de esplendores pasados y tienden naturalmente a desaparecer, razón por la cual lo mejor que puede hacer un gobierno progresista y modernizante es apresurar su fin. De este modo, no sólo se beneficiaría la fortaleza de la unidad y cultura nacionales, sino que los propios pueblos indígenas se verían beneficiados en términos de su desarrollo material y espiritual, así como su modernización y progreso.

En términos políticos y culturales, la idea de nación en la América Latina contemporánea está basada en la negación de las culturas indígenas. Los proyectos de desarrollo en las regiones indias tienen por objetivo mejorar las condiciones y patrones de vida de las comunidades rurales indígenas (la mayoría de los indios sigue siendo campesinas), y actualmente existen numerosos

proyectos de este tipo que de hecho contribuyen a la desaparición de los indios como tales. Éste ha sido, de hecho, durante décadas el objeto de las políticas indigenistas que numerosos países han adoptado de acuerdo a las recomendaciones que periódicamente hacían los congresos indigenistas latinoamericanos a partir de 1940. Sólo desde 1980 ha cambiado el lenguaje abiertamente asimilacionista de estos encuentros internacionales.

Excepto en los museos, las artesanías, el folklore y como atracciones turísticas, a los indios les ha sido negado el derecho a una existencia cultural colectiva en América Latina. Curiosamente, en la Comisión de Derechos Humanos de la Organización de Naciones Unidas, tal como sucedía anteriormente en la Sociedad de las Naciones, los delegados de América Latina siempre negaban que existieran "minorías" en sus respectivos países y que hubiera problemas de minorías. Esta actitud ha cambiado en los últimos 15 años a raíz del surgimiento en Latinoamérica de una nueva conciencia respecto al (mal) llamado "problema indígena".

Mientras que en algunos países los indios representan minorías relativamente pequeñas, aisladas regionalmente, en otros constituyen a veces la mitad, si no es que una proporción mayor de la población total. En estos países, los indios constituyen una minoría "sociológica" y no "numérica". En toda América Latina existen por lo menos 400 grupos étnicos indígenas diferentes, cada uno de los cuales tiene su propio idioma, cultura y modo de vida. Estos grupos van desde las pequeñas bandas aisladas de selvícolas, cuya supervivencia está constantemente amenazada por el avance colonizador de la sociedad nacional, hasta las importantes sociedades campesinas indias, fuertes y numerosas, de los altiplanos y las montañas andinas. A pesar de que las estimaciones varían y los censos son a veces poco confiables, es válido afirmar que las poblaciones indígenas hoy en día alcanzan cuando menos 30 millones de habitantes en América Latina (cerca de 10% de la población total), y su número está creciendo.

Las políticas asimilacionistas de los gobiernos, de la Iglesia, de diversas organizaciones internacionales y asociaciones privadas han sido bastante exitosas a lo largo de los años, reforzando las tendencias naturales de la economía de mercado en expansión, de los medios de transporte y comunicaciones, de los sistemas escolares y de otros mecanismos integracionistas. Algunos observadores durante los años cincuenta y sesenta pronosticaban la inminente desaparición de los indios en América Latina a finales del siglo XX. Sin embargo, las cosas no han resultado exactamente de esta manera.

2. La ideología dominante y los indios

Veamos algunos ejemplos del pensamiento latinoamericano, principalmente del siglo XIX, que ilustran el argumento expuesto anteriormente.

Por ejemplo, el venezolano Andrés Bello (1781-1865) ante el legado colonial decía: "Arrancamos el cetro al monarca, pero no el espíritu español,

nuestros congresos, sin sentirlo, obedecen a inspiraciones góticas”² La revolución americana -decía el argentino Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888)- no fue movida por otra cosa que "el indudable deseo de aprovechar una ocasión propicia para sustituir la administración peninsular por una administración local”³.

Frente a este orden de cosas la nueva generación de pensadores intentó transformar la mentalidad, los hábitos y las costumbres de los pueblos americanos, para alcanzar así una nueva y auténtica independencia, a la que se llamaría emancipación mental. El chileno José Victorino Lastarria (1817-1888), afirmaba que la sociedad tema que corregir la experiencia de sus antepasados para asegurar su futuro. Por ello era menester modificar la civilización que había legado España. Ésta, continuaba diciendo, debía reformarse completamente porque ella era el extremo opuesto de la democracia que las nuevas generaciones se habían planteado⁴. Y el argentino Esteban Echeverría (1805-1851) decía: "La emancipación social americana sólo podrá corregirse repudiando la herencia que nos dejó España”⁵.

Para estos pensadores, abstraer todo el pasado del presente para construir el porvenir significó renunciar a él desde una perspectiva formal, en tanto suponía negar su propia historia considerándola impropia. Así su historia, su pasado, fue estimada como algo ajeno, como algo que no les pertenecía por no haber sido obra suya. El pasado en vez de haberseles presentado de acuerdo a una lógica dialéctica se les presentó como lo negativo por excelencia⁶.

En su lucha por ser ellos mismos y por hacer de los países latinoamericanos naciones organizadas democrática y liberalmente, la inteligencia latinoamericana se sirvió de ideas filosóficas y modelos políticos que en gran medida eran ajenos a su realidad. El instrumento ideológico del cual echaron mano con el propósito de producir el cambio de mentalidad en los pueblos fue, fundamentalmente, el positivismo, cuyos exponentes principales eran Comte, Spencer y Mill. Pero del positivismo no tomaron todo, sino únicamente aquello que les serviría para dar solución a los problemas que consideraban más urgentes, y en función de estas urgencias fueron las interpretaciones que de esta filosofía hicieron los pensadores latinoamericanos del siglo XIX.

Ellos vieron en el positivismo una doctrina filosófica salvadora. Se les presentó como el arma más idónea para lograr su plena y verdadera emancipación mental, y con ella un nuevo orden que había de repercutir en el campo de lo político y lo social. El positivismo se les presentó también como doctrina educativa. En algunos países se lo tomó como el mejor instrumento para formar un nuevo tipo de hombre, libre de todos los defectos que heredó de la

² Bello (1978).

³ Sarmiento, Domingo F., "Conflictos y armonía de las razas", citado en Zea, página 92.

⁴ Lastarria, José V.. "Recuerdos literarios", citado en Zea, p. 92.

⁵ Echeverría, Esteban. "Dogma socialista de la Asociación de Mayo", citado en Zea, p. 93.

⁶ Zea. p. 56

Colonia, y con un espíritu práctico al margen de las supersticiones introducidas por el catolicismo.

El modelo político más adecuado a sus aspiraciones lo encontraron en Francia, Inglaterra y fundamentalmente en Estados Unidos. De estos tres modelos -representantes y líderes del progreso en el siglo XIX- habrían de ser tomadas sus constituciones políticas, su filosofía, su literatura y cultura en general. En definitiva fueron los modelos conforme a los cuales se pretendía hacer una nueva historia.

Estados Unidos representaba para esta generación de pensadores, la encarnación del espíritu liberal, de la modernidad y del bienestar del individuo sobre todas las cosas. Al respecto Sarmiento dice:

...es la Nueva Inglaterra, Norteamérica, la que debe servir de modelo a Hispanoamérica si en verdad quiere estar a la altura de los tiempos, a la altura del progreso. Ningún pueblo puede enseñarnos ya, salvo Norteamérica... No esperamos nada de Europa, que nada tiene que ver con nuestras razas. Algo puede venirnos de los Estados Unidos, de donde vinieron nuestras instituciones⁷.

Según Sarmiento, Norteamérica tenía la ventaja de ser una sociedad constituida por una raza pura, "los anglosajones –decía- no admitieron a las razas indígenas ni como socios, ni como siervos en su constitución social. Ésa fue la base de su éxito a diferencia de la colonización ejercida por España, que aún no salía de la Edad Media al trasladarse a América, y que absorbió en su sangre a una raza prehistórica y servil"⁸. Para el pensador argentino, los indígenas, además de tener el cerebro más reducido que los españoles peninsulares, no piensan porque no están preparados para ello, sólo sienten.

El chileno Lastarria consideró que la razón por la cual Latinoamérica no pudo entrar al progreso fue por que los españoles no conquistaron la América para colonizarla como ocurrió en Estados Unidos, sino para apoderarse de los metales preciosos. A este vicio se unió el desprecio que sintieron por el dueño de la tierra americana quien junto con el "mestizo" tuvo que soportar los trabajos más duros y degradantes. Mientras, los españoles y criollos se apartaban del trabajo y se enriquecían gracias al trabajo de los indios y mestizos⁹.

En este afán por alcanzar a Estados Unidos, algunos pensadores latinoamericanos como Sarmiento, el también argentino Juan Bautista Alberdi (1810-1884), y el mexicano José María Luis Mora planteaban como urgente una inmigración sana, europea. Es menester –decían- recibir hombres de otros pueblos, precisamente de aquellos que sean capaces de remediar el mal causado por los hispanos al mezclarse con razas inferiores. Alberdi afirmaba "queremos

⁷ Sarmiento (1977), p. 225.

⁸ *Ibíd.* p. 227

⁹ Lastarria, José V., "Influencia social de la conquista", citado en Zea, p. 117

que los hábitos de orden y de industria prevalezcan en nuestra América. Por tanto llenémosla de gente que posea hondamente esos hábitos”.

Otra forma de inhumar todos los males hispánicos era la educación, que debía estar sustentada sobre los principios de la individualidad, el derecho de igualdad y de honor. Al respecto, José María Luis Mora pedía una educación que arrojase de las mentes las falsas quimeras, fuente de toda incompreensión y desorden; por ello era necesario reformar la educación preparando ciudadanos, que se bastasen a sí mismos, y que hiciesen con sus propias manos. En 1833 Mora hablaba ya de lo positivo, enfrentándolo a lo puramente teórico, los hombres positivos fueron llamados a ejecutar las reformas especiales de la educación, porque la antigua educación falseaba y destruía todas las convicciones que constituyen a un hombre positivo¹⁰.

El peruano Manuel González Prada, al igual que otros pensadores, se dio a la difícil tarea de destruir el pasado. La guerra con Chile (1879) no mostraba otro camino que romper con ese fatal pasado. Era imprescindible formar a otro tipo de hombre sobre los principios del positivismo, porque en él vio el mejor instrumento para regenerar al Perú. Pero al contrario de los pensadores anteriores, González Prada no niega la realidad indígena que negaron los otros; había que contar con ella. Realidad que puede ser positiva o negativa según se la quiera solucionar. La idea de hacer del indio una raza inferior da origen a una solución negativa. Para el pensador peruano no existen razas inferiores, sólo hay hombres buenos y malos. El indio para él fue siempre igual, y en su favor alzó siempre su violenta voz¹¹.

Pero no todos en el Perú alzaron la voz en defensa del indio. Mariano Conejo al hablar sobre el pasado como el más grave obstáculo para alcanzar la democracia afirmaba: “hemos heredado la timidez del carácter de la raza aborigen, raza esencialmente débil de ánimo, como consecuencia de su gobierno fanático; que siempre la superstición y el fanatismo destruyen el carácter”¹².

A su vez otro ilustre pensador peruano, Javier Prado, decía:

...los males han sido y son muy graves, pero hay remedio para combatirlos. Previniendo aquéllos, en primer lugar, de la influencia de la raza (...). Es preciso modificar la raza, "remozar" nuestra sangre y nuestra herencia por el cruzamiento con otras razas; es preciso aumentar el número de nuestra población, y lo que es más, cambiar su condición, en sentido ventajoso a la causa del progreso, por medio de la inmigración, pero una buena inmigración¹³.

El peruano Manuel Vicente Villarán también proclamó la necesidad de modificar, de transformar los hábitos y costumbres del peruano con base en los ejemplos de otros pueblos. Había que hacer del Perú una nación como los

¹⁰ Mora. José María Luis, citado en Zea. p. 200

¹¹ González Prada, Manuel, "Anarquía", citado en Zea. p. 282

¹² *Ibíd.* p. 277.

¹³ *Ibíd.* p. 287.

Estados Unidos de Norteamérica. Respecto al "indio", Villarán fue otro de los pensadores que defendió desde el punto de vista positivista la situación del indígena.

Es falso que el indio sea incapaz y un degenerado, es hoy como en los tiempos de su grandeza, sano, sobrio y prolífico (...) en vez de explotarlo hay que darle los recursos necesarios a la explotación para que haga fructificar su medio, la ciencia puesta a su servicio hará de él un pueblo vigoroso y activo (...) la mejor manera de educarlo es romper el aislamiento a que se le ha sometido, poniéndolo en contacto con el blanco que trabaja¹⁴.

Como Perú, Bolivia enfrentó una desgarradora guerra con Chile en 1879, a raíz de la cual se vio obligada a ceder las zonas salitreras de su litoral y con ellas su única salida al mar. Fue entonces que apareció en ese país el positivismo como el instrumento más adecuado para dar solución a los males, fuente de todos sus desaciertos. Bolivia en esa época era quizá más indígena que cualquier otro país latinoamericano, pero sus pensadores se empeñaron en negar esa realidad.

Al igual que Domingo Faustino Sarmiento, las élites bolivianas creían que con la desaparición del indio y del mestizo, Bolivia habría de regenerarse y alcanzar el progreso. Al respecto Nicomedes Antelo, que enjuiciaba al "indio", desde el punto de vista naturalista, decía que el cerebro mestizo era sencillamente incapaz para concebir y entender la libertad republicana, con los derechos y obligaciones que implicaba. La causa de esta incapacidad estaba dada porque esos cerebros pesan según Antelo, entre cinco, siete y diez onzas menos que el cerebro de un blanco de raza pura. El indio no sirve para nada. Pero, eso sí – agregaba-, representa en Bolivia una fuerza viviente, una masa de resistencia pasiva, una induración concreta en las vísceras del organismo social. Por el otro lado existían los mestizos, casta híbrida y estéril para la presente labor tecnológica, como el mulo para el transformismo de las especies asnar y caballar. La mezcla ha dado origen a esa clase que al mismo tiempo es revoltosa y servil, anárquica y pasiva. La propensión de la casta tiende como es notorio, al ocio, a la reyerta, al servilismo y a la intriga, gérmenes del bochinche y del caudillaje, así como del otro lado, la estupidez y el amilanamiento del indio incásico se amoldan a punto de perpetuar la sociedad en el despotismo¹⁵.

Por consiguiente, todos estos males que traen consigo los indios y los mestizos necesariamente tendrían que sucumbir en la lucha por la existencia, como estaban sucumbiendo en Australia hombre, plantas y animales. De manera que por virtualidad que es propia del transformismo -decía Antelo- tendrán que desaparecer cuanto antes el indio y el mestizo de Bolivia, esos dos agentes arcaicos, incásico uno y colonial el otro, que se extingan bajo la planta de la inmigración europea¹⁶.

¹⁴ Villarán, M.V., "El factor económico en la educación nacional", citado en Zea, p. 301

¹⁵ Citado en Zea. p. 301.

¹⁶ *Ibíd.* p. 302

Ante la voz implacable de Antelo respecto a la negación del indio y del mestizo, las palabras de Ignacio Prudencio Bustillo, seguidor de Spencer, resultan generosas al referirse al indio boliviano. Este pensador, preocupado también por transformar la realidad de su país echó mano del método positivista como doctrina educativa. Bustillo consideraba que los esfuerzos de los bolivianos debían dirigirse a dar una educación práctica, que fuera como reverso de la educación retórica que habían recibido de las generaciones anteriores. Pensaba también que de Norteamérica los bolivianos tenían que aprender mucho. Sobre todo aquello que se refería a la creación de granjas modelo, por el estilo de las que Booker T. Washington había fundado en los Estados Unidos para la educación de los negros. Granjas iguales a éstas ayudarían a los indios, para que aprendieran los métodos de cultivo de la tierra. Lo que Bolivia necesitaba -afirmó- eran técnicos agrónomos y peritos mercantiles, más que letrados.

Pero no todos los pensadores latinoamericanos del siglo XIX negaron tan drásticamente el pasado colonial, para el venezolano Andrés Bello los males que padecía América independiente no provenían necesariamente de la raza, ni había por qué imputarlos a la influencia española en la Colonia. Los males de América –decía- son propios de toda la humanidad, debilidades de la misma¹⁷.

Por lo que se refiere a la obra de España en la Colonia -dice Bello-, al gobierno español debe todavía la América todo lo que tiene de grande y de espléndido en sus edificios públicos. Y de esto –decía- debemos confesarlo con vergüenza, poco hemos podido conservar. En cuanto a la guerra de Independencia, mucho debe el hispanoamericano al espíritu que ha heredado de España. Sin embargo, el pensador venezolano reconocía que el hombre de América no estaba preparado aún para alcanzar plenamente el espíritu liberal, pero esos defectos no invalidaban lo bueno y positivo que legó España a los hispanoamericanos¹⁸.

En Brasil, como en Hispanoamérica, los pensadores de la época también se nutrieron de la filosofía moderna, alentando el deseo de emanciparse de la metrópoli portuguesa. Asimismo, vieron que el modelo político que los llevaría por el camino del progreso, se encontraba en las naciones llamadas occidentales: Inglaterra, Francia y Estados Unidos. Pero por una serie de circunstancias especiales los planteamientos de los brasileños diferían de los hispanoamericanos, debido sobre todo a los hechos que caracterizaron su independencia. Brasil no tuvo que recurrir a la violencia para alcanzar su emancipación de la metrópoli. Razón por la cual los pensadores brasileños no vieron un obstáculo en el pasado heredado por ellas, ni sintieron como los hispanoamericanos la necesidad de romper con su pasado ni desligarse de él, sino por el contrario, vieron en ese pasado un buen instrumento para lograr el progreso, e incorporar su país al mundo del que querían también ser parte.

¹⁷ Bello, p. 18.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 14.

La filosofía y el pensamiento que justificaron ideológicamente esta actitud fue un eclecticismo transitorio entre la filosofía propia de la Colonia y la del Imperio. La figura principal de este pensamiento conciliador fue Frei Mont Alverne (1775-1868)¹⁹.

Hacia 1850, ante una serie de transformaciones sociales y económicas, como la aparición de una emergente burguesía brasileña, surgieron las primeras manifestaciones de la doctrina que habría de tomar el lugar del eclecticismo, el positivismo, la misma doctrina que en Hispanoamérica fue vista como instrumento para el logro de una serie de cambios políticos, sociales y económicos, así como el medio más adecuado para poner fin a la anarquía. En Brasil, el positivismo fue el instrumento más eficaz para frenar a dos fuerzas cuya orientación hubiese llevado por el camino de las guerras fratricidas que desgarraron a Hispanoamérica: la Iglesia y la masonería.

El primer paso y primer triunfo de esta nueva mentalidad fue la abolición de la esclavitud en 1888, sin la violencia que acompañó a la misma en Estados Unidos. Animadores de esta acción fueron Miguel Lemós (1854-1916) y Texeira Mendes (1855-1927). Para estos pensadores el ideal de orden y progreso establecido por Augusto Comte podía y debía ser establecido en Brasil²⁰.

A los pensadores brasileños parece no importarles la presencia de la población indígena de su país. En el caso de los hispanoamericanos, el "indio" constituía un obstáculo para el progreso. Para los brasileños simplemente no existía. Sin embargo, aún cuando a nivel retórico no pensaron en el "indio" brasileño para la construcción de la nación, en la práctica, el modelo económico, social y político adoptado estaba encaminado a la destrucción de las poblaciones indígenas, en nombre de la libertad individual y del anhelado industrialismo.

Así pues, a la generación de los libertadores políticos había de suceder esta generación de pensadores positivistas que, como ya se ha visto, pretendían realizar en el campo de la educación la misma obra que aquéllos habían realizado en lo político. La bandera de esta nueva generación fue la del liberalismo. El tipo de liberalismo que fue tomado sobre todo de la experiencia norteamericana, no constituía una simple bandera política, sino un programa para educar al hombre latinoamericano, para hacer de él un hombre distinto del que hiciera la Coloma.

Ésta fue la forma en que se hizo la historia del siglo XIX, una historia en la que una minoría llena de fe en el futuro decidió negar todo un pasado, salvo en el caso del Brasil, haciendo suyas doctrinas filosóficas y modelos políticos que muy poco tenían que ver con la realidad de las ex colonias americanas. En aras de la modernidad, progreso y civilización, a los indígenas y mestizos se les negó el derecho de ser partícipes de la historia y forjadores de su futuro. Pero resultó que esta negación no era más que una utopía, pues la realidad era mucho más

¹⁹ Villegas (1964), p. 214.

²⁰ *Ibíd.* p. 216.

poderosa, ya que el pasado siguió presente en la vida cotidiana de todos los hombres de América. Continuaban latentes las fuerzas de las cuales pretendieron liberarse.

Al iniciarse el siglo XX, y ante el fracaso del proyecto cultural y político propuesto por la generación de pensadores que vieron en el positivismo la doctrina salvadora, surgió una nueva generación que opuso nuevas filosofías a la ideología positivista. Comte, Spencer, Mill y Darwin serían sustituidos por Schopenhauer, Nietzsche, James, Soutrox. La lectura de estas obras dio a la nueva generación los instrumentos necesarios para liberarse de una ideología que les impedía alcanzar sus aspiraciones de una nueva idea de progreso²¹.

Lo importante, lo más trascendente de los planteamientos de esta nueva generación en la búsqueda por llegar a ser ella misma, radicaba en que ya no querían ser como otros para lograrlo. Ahora enfocaban su atención en la realidad que les era propia, y dentro de esta realidad el hombre que vive y le da sentido. Antonio Caso (1883-1946) haciendo un llamado concreto a los mexicanos dice: "idealistas que os empeñáis en la salvación de las repúblicas, volved los ojos al suelo mexicano, a nuestras costumbres y nuestras tradiciones, a nuestras esperanzas y nuestros anhelos, a lo que somos en verdad"²².

Al volver los ojos a su realidad, el latinoamericano no podía negar por más tiempo al indígena que inútilmente trató de borrar o ignorar la generación de los emancipadores mentales. El indígena estaba ahí, y al aceptar su existencia era como quien encontraba la otra parte de su propio ser.

La crítica que hicieron estos pensadores defensores del hombre y de su realidad respecto al pensamiento de los emancipadores mentales, se centraba fundamentalmente en la creencia de que el sajonismo constituía el modelo más adecuado para construir las naciones latinoamericanas democráticas y liberales. La crítica señalaba que lejos de haber creado las soñadas democracias liberales propias de los países sajones, el positivismo como ideología justificó la creación de nuevas dictaduras no menos egoístas que las teocráticas, por ejemplo el porfiriato en México.

Esta generación no se cansaba de pregonar que no era necesario mirar a otros para ser ellos mismos, que la solución a nuestros problemas había que encontrarla en la propia realidad americana. Por lo tanto era menester conocerla para encontrar un punto de apoyo que le permitiese avanzar. La realidad latinoamericana, decía el uruguayo José Enrique Rodó (1871-1917), contiene como cualquier otra valores distintos, pero no por ello inferiores. Valores quizás en muchos puntos complementarios de otras realidades. Ésos son precisamente los valores que tiene que desarrollar y obtener el latinoamericano, sin que ello

²¹ Zea, p. 413.

²² Caso, Antonio, "Historia y antología del pensamiento filosófico", citado en Zea, p. 415.

implique la negación de lo mejor que poseen otras culturas, que bien pueden aportar a la cultura latinoamericana²³.

El mexicano José Vasconcelos (1882-1959) también se lanzó contra el falso modelo y la deslatinización que se había intentado impulsar en el continente, al mismo tiempo que muestra las grandes posibilidades de una América mestiza, destinada por la misma herencia recibida, a grandes realizaciones dentro de la cultura.

En efecto, Vasconcelos al igual que otros pensadores de su época, planteó la necesidad de rescatar y reconocer las cualidades de los pueblos latinoamericanos, porque sobre ellas habría de descansar el futuro de América. Pero al referirse a los indígenas, consideró que éstos debían transformar sus hábitos y costumbres, condición indispensable para que los países latinoamericanos ocuparan su sitio entre las naciones civilizadas. Partiendo de estas tesis, Vasconcelos encauzó su lucha para que los indios fueran asimilados a la nación mexicana mediante un sistema escolar nacional²⁴.

El cubano José Martí (1853-1895) fue otro de los pensadores que condenó el inútil afán de la generación romántica del siglo XIX al intentar borrar la realidad latinoamericana, pretendiendo levantar sobre la nada una falsa historia porque, quiérase o no -decía- el pasado colonial estaba allí, un pasado que era menester destruir por la vía de la asimilación. Y allí también estaba el hombre sobre el cual se hizo descansar la explotación de los cuatro siglos de la Colonia; el mismo hombre al que la república en sus diversas expresiones después de la independencia siguió considerando como objeto explotable, el indio, sin el cual esta América no había de poder salvarse; el indio como una expresión del hombre que no puede ser ignorada. Porque esta pretensión de imposible olvido y negación fue la que originó una sociedad dividida, fofa, sin consistencia²⁵.

En Perú, país con una importante población indígena, la preocupación por la situación de los indios se hizo sentir sobre todo en dos pensadores, González Prada y su discípulo José Carlos Mariátegui. Para González Prada, que ya había alzado la voz en favor del indio en los años en que se encontraba en pleno apogeo el positivismo, ni el indio ni el negro dejaban de ser hombres por tener el color de la piel distinto al de su explotador. Éstas eran justificaciones que se daban a sí mismos unos hombres para explotar a otros. El hombre no puede ser instrumento de otro hombre, afirmaba, pero sí lo es el indígena y el negro porque se hace del color de su piel el índice de su infrahumanidad²⁶.

²³ Rodó, José Enrique, "El mirador de Próspero", citado en Zea, pp. 413-414.

²⁴ Monsiváis (1976), p. 347.

²⁵ Martí, José, "Nuestra América", citado en Zea, p. 256.

²⁶ González Prada, "Nuestros indios", citado en Zea. p. 457.

Mariátegui es el primero en analizar el problema indígena desde la perspectiva económica y de clase, desechando como inválido el análisis puramente étnico o cultural que se hacía en su época de la cuestión indígena. Aseguraba que:

...el problema indígena era producto de nuestra economía, se identifica con el régimen de propiedad de la tierra; la ignorancia, el atraso y la miseria de los indígenas, no son sino la consecuencia de su servidumbre. El latifundio mantiene la explotación y dominación absoluta de las masas indígenas por la clase propietaria. La lucha de los indígenas contra los gamonales, ha estribado invariablemente en la defensa de sus tierras contra la absorción y despojo, por tanto, existe una instintiva y profunda reivindicación indígena, la reivindicación de la tierra²⁷.

Para el pensador y político peruano, el problema del indígena no es un problema moral y educativo. El explotador encontrará siempre razones morales para mantener y justificar su explotación. La educación que se le pretende dar para sacarlo de su miseria e ignorancia será inútil si no se le ofrecen al indígena las oportunidades de realizar lo que ha aprendido. Su problema -afirma- es económico, de una economía que descansa en la enajenación del trabajo de una masa de hombres. Se apoya en el orden creado por la conquista, que la misma república agravó y acrecentó. Cambiar este orden, cambiar su estructura sería hacer de esta dividida América Latina una sola y de sus hombres diversos, el hombre sin más²⁸.

Siguiendo esta línea se orientó el pensamiento de otro ideólogo y político peruano, Víctor Raúl Haya de la Torre (1885-1979), creador de la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA), así como del término Indoamérica. “El indio -decía- no podrá salir de su situación actual por un movimiento evolutivo, porque la violencia que impera sobre él y la esclavitud en que vive no le permitirá jamás ejercer normalmente ningún derecho”. Para Haya de la Torre el indígena forma la especificidad de nuestro continente, su presencia es lo que caracteriza a nuestro espacio y tiempo histórico; los indígenas integran “la base de nuestra productividad”, forman “la médula de nuestra vida colectiva”, encarnan la “tradición y la raza” y son los objetos eminentes de la explotación. De ahí que el mejor nombre de nuestro continente sea el de Indoamérica²⁹.

En México, ya en 1854, Francisco Pimentel al observar al indio siente que México se le quiebra en las manos y lanza un grito de alarma. Ante la diversidad eleva un ideal de unidad; define a la nación como unión; “Nación es una reunión de hombres que profesan creencias comunes, que están dominados por una misma idea, y que tienden a un mismo fin”. La pieza que falta para lograr esa unión es el indígena, en cuanto se presenta segregado de la nación. Por eso,

²⁷ Mariátegui (1975), p. 81.

²⁸ *Ibíd.* p. 214.

²⁹ Villegas (1972), p. 141

“mientras los naturales guarden el estado que hoy tienen, México no puede aspirar al rango de Nación propiamente dicha”³⁰.

Años más tarde, en 1899, Francisco Bulnes también siente el abismo que separa a la sociedad mexicana. “Hay entre las dos razas una muralla que nadie ha podido o querido derribar (...) el indio es patriota para su raza pero no para la que lo ha oprimido; defiende con heroicidad no el territorio nacional, sabe que no es suyo, pero defiende lo que le han dejado en las montañas y en los territorios lejanos”³¹. Al igual que Pimentel, Bulnes propone frente a situación tan dramática un ideal de nación como unidad que habría de formarse a partir de unas cuantas verdades comunes a todas las clases.

Otro pensador mexicano, Andrés Molina Enríquez se preocupaba también por la situación de aislamiento en que se encontraba la población indígena, en tanto que ello no permitía la “unidad nacional”. Es absolutamente indispensable, proclamaba, que en el elemento mestizo se refunda toda nuestra población nacional. Para este pensador, al igual que para José Vasconcelos, el mestizo es el único grupo que puede lograr la unidad, indispensable para formar una nacionalidad y una patria.

Veamos por qué el mestizo tiene esta misión. Según Molina Enríquez el indio es superior al blanco por su adaptación y “selección” al medio; el blanco en cambio, por su más adelantada “evolución”. El mestizo por tanto reúne en sí ambas cualidades: tiene la resistencia y la adaptación del indio, la actividad y el progreso del blanco. Por eso su carácter es más firme, poderoso. Apenas puede encontrarse un mestizo que no tenga grandes propósitos³².

En suma, todos estos pensadores proponen que los indígenas deben olvidar sus costumbres y hasta su idioma mismo si fuese posible. Sólo de esta manera solucionarán sus problemas y formarán una masa homogénea, una nación verdadera. Es decir que la solución a su aislamiento de tantos siglos se resolverá simple y sencillamente con que el indígena deje de ser indígena. La salvación del indio reside entonces en su incorporación al sistema económico de la clase mestiza.

Durante esta etapa, también los pensadores brasileños expresaron de manera similar la necesidad de destruir el pasado europeo. Ronald de Carvalho (1893-1935) insiste en la idea de dar a la historia de los pueblos americanos el lugar de eminencia que en nuestros pensamientos ocupa el de las naciones de otros continentes. “Dejemos -dice- de pensar en europeo. Pensemos en americano (...) no para enfrentarse a él, sino para tomar conciencia de nuestras

³⁰ Villoro (1979).

³¹ *Ibíd.*, p. 177.

³² *Ibíd.*

propias posibilidades y actuar, de acuerdo con ellas, en el mismo plano en que los pueblos europeos han actuado dentro de la cultura”³³.

Graça Aranha (1860-1931) reconoce los orígenes de su cultura, pero señala la transformación que los brasileños sufrieron en contacto con ella.

Toda cultura -escribe- nos vino de los fundadores europeos. Pero la civilización se mestizó aquí para esbozar un tipo de civilización que no es exclusivamente europea; fue modificada por el medio y la confluencia de razas pobladoras en el país. La cultura europea debe servir no para prolongar Europa, no como obra de imitación, sino como instrumento para crear una causa con elementos provenientes de la tierra, de gentes, del propio salvajismo inicial y persistente. El deseo de liberación es una señal que ya está en nosotros³⁴.

Es este espíritu el que mueve la orientación de los brasileños. Pero nuevamente encontramos que en la mente de estos pensadores no está presente, como en el caso de los hispanoamericanos, el indígena brasileño. Hablan de una vuelta a la realidad para conocerla y calibrarla, hablan de lo propio, de lo nacional, pero el indio brasileño continuó marginado del proyecto de nación que idealmente pensaron construir.

No es sino hasta mediados del siglo XX que la *intelligentsia* brasileña empieza a mirar con otros ojos a su país, reconociendo la compleja diversidad que parece caracterizar a Brasil y Latinoamérica.

De esta manera el pensamiento filosófico latinoamericano de principios del siglo XX inició una nueva etapa en la construcción de su identidad, la cual se origina a partir de la revalidación de la realidad y con ella la crítica al positivismo y a la creencia de que el sajonismo constituía el modelo a realizar en Latinoamérica, previa aniquilación de la herencia hispana, ibérica o latina. Tomar conciencia de la propia realidad para transformarla en los hechos, significaba asumir al "indígena" como parte de la realidad que se proponían transformar. Pero resulta que al tratar de dar solución a la diversidad latinoamericana, el "indígena" sigue desempeñando el papel de instrumento de una prosperidad y bienestar que no son suyos. Liberar al "indio" supone según lo que hasta aquí hemos visto, convertirlo en un elemento capaz de ser aprovechado por el mestizo. Hacer que secunde y acepte las ideas de éste, convertirlo en un elemento de trabajo eficaz dentro de su mundo. La propuesta de incorporar al indígena supone que tiene que abandonar cualquier ideal exclusivo de su raza o de su clase, para que acepte sin reparos la dirección mestiza y una nueva forma de dominación.

³³ Villegas (1972), p. 235.

³⁴ *Ibíd.*, p. 239.

Así pues, el eje principal en que girará la redención, la salvación del “indio” en el contexto latinoamericano a partir de las ideas que expresaron los pensadores del siglo XX, será el de la urgente integración de estos pueblos con la finalidad de edificar naciones homogéneas culturalmente.

Bajo los principios de asimilación e integración se orientarán las políticas indigenistas a partir del siglo XX a lo largo de América Latina, principios que en la actualidad aún constituyen el soporte del indigenismo oficial en el continente.