

INTELECTUALES Y SUS UTOPIÁS

INDIGENISMO Y LA IMAGINACIÓN DE AMÉRICA LATINA

MICHIEL BAUD

CUADERNOS DEL CEDLA

Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos

Keizersgracht 397, 1016 EK Amsterdam

www.cedla.uva.nl

INDICE

| | |
|--|----|
| PREFACIO | v |
| CAPÍTULO 1 LO ACADÉMICO, LO MORAL Y LO POLÍTICO. INTELECTUALES LATINOAMERICANOS EN UN CONTEXTO MUNDIAL | 1 |
| CAPÍTULO 2 PARA LA DESCOLONIZACIÓN DE LA HISTORIA LATINOAMERICANA | 33 |
| CAPÍTULO 3 EL INDIGENISMO Y EL ‘DESGRACIADO INDIO’ EN AMÉRICA LATINA | 63 |
| CAPÍTULO 4 INTELECTUALES Y SUS UTOPÍAS. MARIO VARGAS LLOSA Y JOSÉ MARÍA ARGUEDAS SOBRE EL INDIGENISMO | 87 |

PREFACIO

Los ensayos que se han incluido en este Cuaderno se centran en los múltiples intentos, a veces contradictorios, de los intelectuales tanto dentro como fuera de América Latina por entender el carácter de las sociedades latinoamericanas y por formarse una idea del pasado, del presente y del futuro de estas sociedades. Se pasa revista a intelectuales latinoamericanos conocidos como José María Arguedas o Mario Vargas Llosa, a académicos extranjeros como Henri Favre y David Stoll y a intelectuales indígenas como Rigoberta Menchú. Se trata sobre el indigenismo como una ideología que estuvo buscando términos e ideas que podrían definir una nueva realidad latinoamericana. También se analiza el papel de los académicos que hoy en día tratan de entender la realidad compleja y contradictoria de este continente que pertenece al mundo occidental pero que obedece a las lógicas idóneas y específicas de una historia propia.

No es casual que este debate sobre la identidad y el carácter de esta región haya sido tan intenso y a veces tan acalorado en el caso de América Latina. Este continente muchas veces ha dejado perplejos a los intelectuales y a los observadores debido a la complejidad, a la fragmentación y a la variedad de su desarrollo. A causa de la colonización, se convirtió parcialmente en un continente 'europeo', pero al mismo tiempo estaba ubicado en el 'Nuevo Mundo' de las Américas. Las élites se enfocaron principalmente en los pensadores y en los modelos de desarrollo europeos, pero no podían eludir que una gran parte de su población se caracterizaba por tener una cultura y una organización social no europeas. Además, resultaba difícil medir el desarrollo político y social del continente ateniéndose a las normas de la utopía europea de la modernidad, de la democracia y de la igualdad política. América Latina siempre ha conocido tendencias humanistas y democráticas fuertes, pero el espectro

político latinoamericano se caracteriza también por el clientelismo, el autoritarismo y por una enraizada desigualdad social y económica que sigue persistiendo.

Los ensayos que se han reunido aquí intentan determinar en qué sentido estos desarrollos específicos han influido en los intelectuales latinoamericanos y de qué manera han determinado sus actividades intelectuales. Se redactaron originalmente en holandés. Fueron escritos con distintos motivos e iban dirigidos a un público dispar. A pesar de ello, tienen en común esta misma preocupación de describir y analizar en términos concretos los debates intelectuales acerca del carácter y la identidad de las sociedades latinoamericanas. Además, presentan una reflexión sobre las prácticas académicas de las ciencias sociales que se enfocan en América Latina y sobre los conceptos e ideas explícitos e implícitos que determinan su análisis.

El Cuaderno empieza con un ensayo que se centra en el contexto y la práctica de la investigación sociocientífica sobre América Latina. Se enfoca sobre todo en la relación entre la práctica de las ciencias sociales en América Latina y la difícil relación de los intelectuales latinoamericanos y sus colegas de Europa y de Estados Unidos. Esta relación ha adquirido un significado nuevo en un mundo globalizado, pero quiero argumentar que lo esencial es que sigamos siendo conscientes de que los debates políticos y sociales locales y el contexto político específico de la investigación académica y del trabajo intelectual en América Latina marcan las pautas de la práctica de las ciencias.

En los dos ensayos siguientes, la atención se desplaza hacia el papel cambiante de los intelectuales dentro de América Latina. Sobre todo se pone el énfasis en las discusiones llevadas a cabo por los intelectuales blanco-mestizos sobre la posición de la población indígena en las nuevas repúblicas latinoamericanas. Estas discusiones se entablaron dentro de lo que se llama en general el *indigenismo*: una gran gama de movimientos políticos y literarios dirigidos por personas que no eran indígenas y que intentaron configurar la integración de la población indígena en el proceso de modernización mediante ideologías a menudo muy distintas. Esta corriente solía recalcar explícitamente el valor de la cultura indígena y de sus estructuras sociales para la identidad de las jóvenes sociedades latinoamericanas que se iban modernizando rápidamente. Sin embargo, también tocaba otros campos de la discusión social, como por ejemplo la forma y la organización de la enseñanza, el papel de la Iglesia, la organización de la sociedad rural y de la producción

agraria. Al igual que las teorías posteriores de la Dependencia y de la Teología de la Liberación, se puede considerar el *indigenismo* como una corriente intelectual típica latinoamericana.

La valoración de la posición histórica de las ideas indigenistas ha sido muy divergente, pero algo queda bien claro. Provocaron un cambio fundamental en los términos en los que se llevaba a cabo el debate sobre la población indígena. En muchos aspectos, el *indigenismo* siguió siendo una corriente ideológica colonial, que se puede analizar de la misma manera que Edward Said lo hizo con el orientalismo. Por otra parte, cambió los conceptos y los términos que configuraron ese discurso colonial. Creó nuevos nichos discursivos que ofrecieron espacio a expresiones intelectuales anteriormente desconocidas. Además, en mi opinión, el *indigenismo* se puede considerar como un intento latinoamericano único de adaptar todo tipo de teorías e ideas externas y sobre todo europeas a la compleja realidad latinoamericana. En este sentido, el estudio del *indigenismo* puede permitir formarse una imagen de los cambios que sufrieron las ideas sobre América Latina en el curso del tiempo, así como de las distintas maneras en que los intelectuales, a menudo en un proceso también difícil a nivel personal, intentaron captar esos cambios en palabras, conceptos y esquemas analíticos. Puede demostrar de qué maneras complejas y a menudo contradictorias se intentaron descolonizar las ideas sobre América Latina. Cada ensayo de este volumen intenta contribuir a su manera al debate en que se basan esos intentos.

En el capítulo dos me centro en dos temas relacionados entre sí. Por una parte, profundizo aún más en la problemática de la ‘identidad’ latinoamericana, por otra parte, intento analizar los dilemas fundamentales, en mi opinión, que se plantean en el estudio de la historia latinoamericana. Este ensayo intenta indicar por qué es correcto hablar de una área investigativa de ‘América Latina’ sin que eso implique automáticamente una negación de la diversidad social, regional y étnica de la región. Por último, aporta ideas sobre las posibilidades de liberar la historiografía de América Latina de las influencias coloniales. Para ello, utilizo un análisis de las distintas interpretaciones del *indigenismo* con el fin de reflexionar sobre los conceptos que los académicos utilizaron para estudiar la realidad latinoamericana. El capítulo tres se puede considerar como una interpretación general de la problemática y el fenómeno del indigenismo. Este análisis iba destinado a un público general interesado y se proponía hacer un balance de varias de mis visiones

con respecto a esa corriente intelectual y examinar de forma coherente los dilemas y los debates descritos anteriormente.

El libro concluye con un capítulo breve que es una adaptación de una reseña del libro de Mario Vargas Llosa, *La utopía arcaica*. En este libro, Vargas Llosa analiza el indigenismo peruano y sobre todo la obra de José María Arguedas. Al mismo tiempo, se sirve de la obra de Arguedas para presentar sus propias ideas sobre el desarrollo y el carácter de la sociedad peruana. He incluido este artículo en el presente Cuaderno porque el libro de Vargas Llosa hace hincapié de forma tan acertada en la discusión intelectual urgente y a menudo casi desesperada entre los intelectuales latinoamericanos sobre la organización de su propia sociedad. También pone de manifiesto que nosotros debemos analizar la producción intelectual en América Latina y sobre América Latina a dos niveles: el texto en sí y el contexto en el que se escribió. Por lo tanto, es necesario ser conscientes tanto de las posiciones sociales y políticas específicas de los autores de esos textos como de la intención social de los textos. Los académicos no sólo deberían intentar describir la compleja realidad de América Latina de la forma más acertada y comprensible, sino que también deberían reflexionar sobre los conceptos y las teorías por los que se rige esa investigación. Por último, deben tener una visión clara y una comprensión de su propia práctica investigativa, de la relevancia que tiene su trabajo y de las diferencias sociales y políticas subyacentes que existen a ese respecto dentro del contexto social y científico de los distintos académicos. Estas diferencias entre los académicos dentro de América Latina y las existentes entre los académicos dentro y fuera de América Latina podrían aportar visiones importantes sobre la teorización y las interpretaciones opuestas que se dan en el estudio de América Latina.

Enero de 2003

Michiel Baud
CEDLA, Amsterdam

LO ACADÉMICO, LO MORAL Y LO POLÍTICO INTELECTUALES LATINOAMERICANOS EN UN CON- TEXTO MUNDIAL

El procedimiento con que se quiso extirpar lo híbrido y lo extranjero, fue adoptar las formas externas de lo europeo. Y así se añadía lo falso a lo auténtico. Se llegó a hablar francés e inglés; a usar frac; pero el gaucho estaba debajo de la camisa de plancha.... E. Martínez Estrada, *Radiografía de la Pampa*, 1933 (1993), p. 253.

Una tarde durante la primera fase de mi investigación sobre la Guerra Sucia de Argentina y el papel del entonces (sub)secretario de Estado de Agricultura, Jorge Zorreguieta, en la misma, escribí impulsivamente un mensaje de correo electrónico a un amigo y colega argentino.¹ Le pedí que me diera algunas sugerencias sobre bibliografía reciente. Me llegó su respuesta casi al instante. Me facilitaba varios títulos, y acto seguido ponía:

Yo no trabajo esos temas porque no puedo hacerlo, no tengo ni estómago ni tranquilidad de espíritu - perdí tanta gente querida: amigos, amigas, una ex-novia formó parte de los montoneros que colaboraron con el proyecto de la Marina y así pudo salvarse (...), mi primo hermano que era

¹ Esta investigación desembocó en: Michiel Baud, *El padre de la novia. Jorge Zorreguieta, la sociedad argentina y el régimen militar* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001). Fue una investigación por encargo del Gobierno holandés en reacción a un debate público en el país sobre la culpabilidad de funcionarios que sirvieron a la dictadura militar del general Videla (1976-1981).

un hermano y una hermana presa por mucho tiempo que murió aunque ya en el exilio. Es quizás una explicación de porque me dedico a temas lights y marginales.

Su mensaje me afectó mucho pues me di cuenta de que mi solicitud de ayuda formulada de forma rápida y fugaz, había hurgado en el pasado de mi colega y había desatado emociones cuya intensidad apenas podía sospechar, y de las que tampoco fui consciente al enviar el mensaje de correo electrónico.

Este pequeño incidente desvió mi atención hacia un tema que me ha fascinado de distintas maneras desde el principio de mi carrera académica: las diferencias entre el contexto social y político en el que yo, un investigador holandés, realizó mi trabajo académico en América Latina y el de mis colegas latinoamericanos. Estoy convencido de que en los estudios académicos del mundo no occidental en Europa y Estado Unidos, que a menudo se engloba bajo el término 'estudios regionales' (area studies), se ha prestado demasiada poca atención a esta relación crucial para la temática, la índole y los resultados de la investigación científico-social. Esta diferencia no sólo es importante a nivel personal, sino también para nuestra percepción y nuestro análisis de la realidad y consecuentemente también para los resultados y la integración de nuestra investigación científica. Por eso, en este ensayo quiero profundizar en la relación entre los académicos europeos y norteamericanos y sus colegas latinoamericanos, y en la consecuencia de esta relación para el diálogo científico entre ellos.

Académicos en diferentes partes del mundo

Empezaré con una constatación trivial que se pasa por alto con demasiada frecuencia. Los académicos occidentales que se dedican al mundo no occidental, estudian un mundo que en todo caso al principio les resulta extraño. Hacen 'trabajo de campo', hablan con colegas del lugar, leen y copian documentos y tratan de entender esta sociedad ajena. A continuación vuelven a sus universidades o institutos occidentales para escribir estudios académicos en base al material recopilado. En su propio país no siempre se les toma totalmente en serio porque sus estudios tratan sobre temas extraños y se publican en revistas poco conocidas. Esta situación puede implicar un riesgo para esos investigadores sobre todo en épocas de recortes económicos.

Los colegas del lugar se encuentran en una situación totalmente distinta. Viven y trabajan en una sociedad con la que están familiarizados desde pequeños. Normalmente también es el único país sobre el que publican. Los problemas económicos y la inseguridad financiera les suelen obligar a buscar un equilibrio difícil entre la investigación y la supervivencia económica. A menudo tienen dos o tres empleos y se ven obligados a realizar todo tipo de actividades remuneradas que les distraen del trabajo académico. Los fondos para investigación son sumamente escasos y por lo tanto su práctica investigadora depende más de circunstancias prácticas que de una metodología sistemática. Los libros procedentes del extranjero son caros y las bibliotecas están incompletas, debido a lo cual es difícil seguir las discusiones internacionales. Por lo general, las universidades públicas viven en unas condiciones precarias y los recursos financieros son escasísimos teniendo en cuenta el número de estudiantes que ha aumentado mucho. A nivel interno, con frecuencia las universidades están muy politizadas, lo cual repercute negativamente en su estabilidad administrativa y profesional. Además, en muchos países las universidades sufrieron mucho bajo los regímenes autoritarios que intentaron por todos los medios controlarlas. La situación de las universidades privadas suele ser un poco mejor, aunque en ellas también predominan la inestabilidad y la dependencia. Aparte de un grupo reducido de investigadores privilegiados que mantienen lazos más o menos estructurales con universidades extranjeras, hay pocos científicos sociales en el Tercer Mundo que pueden mantener su independencia y un nivel académico alto.²

Actualmente estamos asistiendo al surgimiento de un grupo de académicos transnacionales, que investigan su propia sociedad desde universidades americanas o europeas. Encontraron trabajo en Estados

² Se ha escrito poco sobre esta temática. Para un ensayo chistoso véase: Richard M. Morse, 'On grooming Latin Americanists', en: Richard M. Morse, *New World Soundings* (Baltimore/London: Johns Hopkins University Press, 1989); pp. 169-200. Para visiones interesantes con respecto a Latinoamérica: Roderic A. Camp, *Intellectuals and the State in Twentieth-Century Mexico* (Austin: University of Texas Press, 1985), en concreto capítulo 10, pp. 208-222; Victoria Peralta y Michael LaRosa, *Los Colombianistas. Una completa visión de los investigadores extranjeros que estudian a Colombia* (Bogotá: Planeta, 1997), sobre todo las entrevistas con Frank Safford (pp. 160-69) y Joanne Rappaport (pp. 244-52). Para una perspectiva literaria: Jean Franco, *The Decline and Fall of the Lettered City. Latin American in the Cold War* (Cambridge/London: Harvard University Press, 2002).

Unidos o en Europa y mantienen el contacto con su patria de distintas maneras. Su posición se suele caracterizar por una relación profesional ambigua con sus colegas. Esta ambigüedad tiene aspectos institucionales y personales. Desde el punto de vista institucional, a menudo ocupan una posición intermedia entre los colegas de su país de origen y los investigadores extranjeros que se dedican a Latinoamérica. A nivel personal, a estos investigadores a veces les resulta difícil determinar su posición entre culturas distintas. En la introducción de su maravilloso libro sobre las relaciones raciales en Cusco, Marisol de la Cadena, de origen norteamericano y peruano, manifiesta, por ejemplo, que a menudo se veía enfrentada con dos percepciones conflictivas— una norteamericana y una peruana — sobre la identidad racial suya y la de la gente con la que llevaba a cabo las investigaciones.³ El antropólogo venezolano Daniel Mato que periódicamente da clases en Estados Unidos, afirma que el discurso académico de los científicos como él ('de doble pertenencia') se mueve inevitablemente entre 'dos aguas'.⁴ En este sentido, son la personificación de las ambigüedades de la ciencia mundial.

Desigualdad académica

Es obvio que esta simple dicotomía entre los académicos del Norte y del Sur perjudica a la diversidad y a la complejidad de las comunidades académicas en ambas regiones, pero da una indicación de la desigualdad internacional a nivel académico. El trabajo de los académicos latinoamericanos a menudo no se toma muy en serio y tiene poco impacto fuera de las propias fronteras nacionales. Las teorizaciones no tienen influencia internacional hasta que alguna revista científica renombrada y algún editorial norteamericano o europeo publican sus trabajos y los académicos occidentales los califican como valiosos. La comunicación entre los académicos latinoamericanos se produce con demasiada frecuencia a través de conferencias y publicaciones en el Norte. Hace ya casi veinte años, en un artículo corto y ahora casi olvidado, Carol Smith mostró que los académicos norteamericanos generalmente ignoraron los debates intelectuales en Guatemala. Es más: los originales estudios de algunos autores

³ Marisol de la Cadena, *Indigenous Mestizos. The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919-1991* (Durham/London: Duke University Press, 2000); p. 11.

⁴ Mensaje de correo electrónico dirigido al autor, 24 de septiembre de 2001.

centroamericanos sólo se dieron a conocer cuando unos años después se reprodujeron sus ideas en un libro norteamericano.⁵ Daniel Mato observó en una serie de artículos la desigualdad que sigue existiendo en el ejercicio actual de las ciencias sociales.⁶ Aunque no llega tan lejos como Walter Mignolo que habla sobre la subalternización de los académicos latinoamericanos, Mato observa que las ciencias en Estados Unidos tienden a considerar a los colegas in situ como ‘informantes’. Se utiliza con gratitud la información en sus trabajos, pero no se les considera capaces de estimar el impacto de estos datos y de formular ideas originales. Constata: ‘Muy pocas veces esta producción es considerada por sus aportes teóricos, es decir como discursos de colegas’.⁷

Uno de los motivos principales para dedicarme a esta temática fue precisamente este mecanismo que yo también reconocí en mi propio trabajo. Cuando puse en marcha un nuevo proyecto de investigación en Cuenca, Ecuador, como extranjero recibí mucho apoyo de varios intelectuales locales. Leí su obra y absorbí sus conocimientos y visiones.⁸ Sin embargo, en un momento dado seguí mi propio camino. Volví a Holanda, formulé mis propias visiones y utilicé todo eso para publicarlo en los círculos académicos ecuatoriano e internacional. La aportación crucial de aquellos colegas locales se redujo a los agradecimientos usuales y a la mención en las notas a pie de página. Seguí albergando el sentimiento de que algo no estaba bien, sin saber por otra parte lo que podría hacer.

Podemos sacar otro ejemplo de esta desigualdad de un debate del influyente *Hispanic American Historical Review* en 1999 sobre la llamada ‘nueva historia cultural’, la variante histórica de los

⁵ Carol Smith, ‘Ideologies of Social History’, *Critique of Anthropology*, 7:2 (1987); pp. 51-60.

⁶ Véase sobre todo: Daniel Mato (comp.), *Estudios Latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización* (Buenos Aires: CLACSO, 2001) y Daniel Mato (coordinador), *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder* (Caracas: CLACSO, 2002).

⁷ Mato, *Estudios y otras prácticas Latinoamericanas en cultura y poder*, 12. Walter Mignolo, ‘Posoccidentalismo: el argumento desde América Latina’, en: Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta (eds), *Teorías sin disciplinas: Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate* (México: University of San Francisco, 1998).

⁸ Se trataba concretamente del historiador local Lucas Achiq y del filósofo Carlos Rojas. Véase también: Michiel Baud, ‘Campesinos indígenas contra el Estado. La huelga de los indígenas de Azuay, 1920/21’, *Procesos. Revista ecuatoriana de historia* (Quito), 4 (1993); pp. 41-72.

‘Estudios Culturales’ en el estudio de Latinoamérica. Dos historiadores norteamericanos, Eric Van Young y Florencia Mallon, escribieron artículos especializados para defender los intereses de esta nueva historia cultural de México. En el artículo de Mallon no figura ninguna referencia a autores latinoamericanos. En las 78 notas del artículo de Van Young se mencionan exactamente 100 publicaciones en inglés y 33 en español de autores latinoamericanos. De estas 33, 12 se agrupan en una sola nota para demostrar que ‘a pesar de sus tendencias etnográficas un poco tradicionales’ no es imposible que con un poco de buena voluntad este trabajo de colegas latinoamericanos pueda aportar visiones interesantes.⁹ Esta miopía académica es precisamente problemática para esta corriente académica, porque se presenta explícitamente como poscolonial o anticolonial. En el artículo mencionado, Carol Smith llamó la atención sobre la misma tendencia entre sus colegas norteamericanos en Centroamérica. Ella afirma:

[R]econociendo sus deudas intelectuales con (si no es ‘dependencia’ de) los académicos latinoamericanos, estos autores podrían haber cuestionado el hecho así como la idea de que el Primer Mundo domina la producción intelectual del Tercer Mundo de la misma manera que cuestionan el hecho así como la idea de que el Primer Mundo domina la vida social del Tercer Mundo.¹⁰

Otro fenómeno igualmente paradójico se manifiesta en los Estudios Culturales donde no sólo no se ignora a los autores latinoamericanos sino que por el contrario ellos ocupan un lugar muy destacado. Esto significa que las ciencias sociales en Estados Unidos no están tan cerradas en sí mismas como quizás podría sugerir el ejemplo anterior. Son capaces de reconocer nuevas fuentes de inspiración y de incorporarlas a su propio discurso académico. Pero precisamente por esa capacidad de incorporar perspectivas ajenas se ha criticado

⁹ ‘Special Issue: Mexico’s New Cultural History: ¿Una Lucha Libre?’, *Hispanic American Historical Review*, 79:2 (May 1999). Los artículos citados son: Eric Van Young, ‘The New Cultural History Comes to Old Mexico’, pp. 211-247 y Florencia E. Mallon, “Time on the Wheel: Cycles of Revisionism and the ‘New Cultural History’”; pp. 331-351. La frase completa de Van Young es: ‘[La etnohistoria mexicana] reclama sus credenciales culturalistas más bien en base a sus tendencias etnográficas un poco tradicionales que en base a cualquier genealogía de estudios postmodernistas o culturales, de manera que se tiene que leer teniendo en cuenta los significados culturales y las exégesis simbólicas que se supondría que son típicos de la nueva historia cultural, en vez de proporcionarlos deliberada y abiertamente’ (pp. 232-3).

¹⁰ Smith, *Ideologies of Social History*, 59.

esta tendencia desde Latinoamérica.¹¹ Nelly Richard, especialista chilena en literatura afirma: 'la heterogeneidad de lo local latinoamericano tiende a ser homogeneizado por el aparato de traducción académica del latinoamericanismo y de los estudios latinoamericanos'.¹² Autores latinoamericanos como Néstor García Canclini, José Joaquín Brunner, Nelly Richard, Jesús Martín Barbero, Renato Ortiz, Beatriz Sarlo, Elisabeth Jelin y muchos otros han hecho una aportación muy original al debate sobre los procesos de cambio cultural actuales y su trabajo ha influido mucho en autores norteamericanos y europeos. Sin embargo, tanto Martín-Barbero como García Canclini se han visto obligados en varias ocasiones a declarar que habían formulado sus ideas antes de los Estudios Culturales norteamericanos y europeos e independientemente de los mismos y que sólo después oyeron hablar de la Escuela de Birmingham o de los gurus de los Estudios Culturales en Estados Unidos.¹³ Por lo tanto, los autores latinoamericanos a quienes se incorpora en los cánones de los Estudios Culturales corren el peligro de que se les arrebate implícitamente su originalidad y su independencia intelectual.

Estas discusiones sobre la economía política de las ciencias muchas veces toman una connotación lingüística en el caso de América Latina. Muchos académicos latinoamericanos consideran el inglés como un idioma (neo)colonial que está enzarzado en una lucha permanente con el español. Se trata de un debate interesante porque el español también es un idioma 'colonial' en Latinoamérica que prima sobre una multitud de lenguas indígenas desde hace más de 500 años.¹⁴ Este debate resulta sobre todo complicado porque

¹¹ Esta cualidad se puede considerar como la característica más peculiar del colonialismo. Véase: Tzvetan Todorov, *La Conquête de l'Amérique. La question de l'autre* (Paris: Seuil, 1982).

¹² Nelly Richard, 'Globalización académica, estudios culturales y crítica latinoamericana', en: Mato, *Estudios Latinoamericanos sobre cultura*, 185-199; cita en p. 188. Se basa en Alberto Moreiras que observa: 'A través de la representación latinoamericanista, las diferencias latinoamericanas quedan controladas, catalogadas y puestas al servicio de la representación global': Alberto Moreiras, *The Exhaustion of Difference. The Politics of Latin American Cultural Studies* (Durham/London: Duke University Press, 2001; p.32).

¹³ Mato, Introducción, 20.

¹⁴ Véase por ejemplo: Raúl Avila, 'Lenguaje, medios e identidad nacional', *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe/European Review of Latin American and Caribbean Studies*, 64 (junio de 1998); pp. 105-112.

en nombre de objetivos políticos progresistas recurre a ideas ultranacionalistas del siglo XIX que ven el inglés y la cultura anglosajona ligada a este idioma como una amenaza directa a una cultura hispanista (superior). Estas ideas están vinculadas en Latinoamérica con la obra del escritor uruguayo José Enrique Rodó, que publicó su ensayo *Ariel* en 1900, en el que se rebelaba con fuerza contra la influencia liberal y decadente del imperialismo norteamericano.

Por la trayectoria especial del continente, esta situación, en la que se confrontan distintas visiones académicas, tiene un significado específico en América Latina. No me di cuenta de ello hasta que leí un interesante ensayo de Benedict Anderson publicado en 1992, en el que describe el desarrollo histórico de los Estudios sobre el Sureste Asiático en Estados Unidos. Menciona el surgimiento de ‘una intelectualidad importante de académicos y no académicos nacionales (él usa la palabra ‘nativos’)’ en la región como un cambio importante en el conjunto de los estudios sobre el sureste asiático.¹⁵ Me asombró esta observación y de golpe me di cuenta de lo única que es Latinoamérica en el surgimiento de una élite intelectual que ha llevado a cabo de manera compleja y contradictoria un diálogo constante con las tradiciones intelectuales occidentales desde el siglo XIX y en realidad desde hace más tiempo.¹⁶ La existencia de una élite intelectual emancipada y a veces ruidosa que expresaba sus ideas sirviéndose de las visiones y las ideas occidentales - a veces por imitación esclava, a veces por manipulación y apropiación rebelde y creativa -, marcó en gran medida el panorama intelectual (‘ecología académica’ diría Anderson) de América Latina. Corrientes como el arielismo ‘hispanista’ que surgió con base en la obra de Rodó, el indigenismo que intentó llevar a cabo la incorporación de la población indígena en los nuevos Estados-Nación latinoamericanos, las teorías sobre la dependencia que denunciaban la dependencia econó-

En este contexto el concepto ‘América Latina’ tampoco es indiscutible. Véase el capítulo 2 de este Cuaderno.

¹⁵ Benedict R. Anderson, ‘The Changing Ecology of Southeast Asian Studies in the United States, 1950-1990’, en: Hirschman, Keyes and Hutterer, *Southeast Asian Studies in the Balance*, pp. 25-40, sobre todo p. 36.

¹⁶ Escribiendo este ensayo me di cuenta de que ése también era el tema central de: Angel Rama, *La ciudad letrada* (Hanover: Ediciones del Norte, 1984). Véase también: Nicola Miller, *In the Shadow of the State: Intellectuals and the Quest for National Identity in Twentieth-Century Spanish America* (London/New York: Verso, 1999). Esta característica también fue la base de la discusión sobre la identidad latinoamericana que analizo en los capítulos 2 y 3 de este Cuaderno.

mica y política del Tercer Mundo y en cierto sentido también la Teología de la Liberación, son teorías típicamente latinoamericanas que han influido profundamente en nuestras ideas.

Una característica de la sociedad latinoamericana hasta la fecha es que gente de todo tipo de niveles siente la necesidad de describir su propia sociedad de varias maneras y de proporcionarle un contexto histórico.¹⁷ Muchos de esos estudios se editaron por cuenta propia y apenas cumplen con las normas existentes para las publicaciones científicas. Por eso, raramente llegan a los círculos académicos nacionales, y aún menos a la comunidad académica internacional. Sin embargo, gozan de un gran prestigio en la sociedad local y se leen con gusto. Y también los antropólogos o los historiadores no dudan en servirse de las visiones únicas de la sociedad local que ofrecen estas publicaciones. En algunos casos, como por ejemplo el indigenismo en Perú, constituyeron la base de corrientes que terminaron teniendo una relevancia nacional.¹⁸

Por lo tanto, se puede afirmar que el investigador europeo o norteamericano actual debe estar preparado en América Latina para un diálogo intenso con los intelectuales locales. Algunos de estos intelectuales operan en el mismo círculo internacional que los investigadores extranjeros, pero otros desempeñan simplemente un papel local. En todos los casos, en general su investigación está estructurada e integrada de otra manera que la investigación de los investigadores europeos o norteamericanos. Veamos un primer ejemplo de este proceso.

Arguedas y Favre

La complejidad de este diálogo queda muy clara en el debate sobre el libro *Todas las Sangres* de Arguedas que tuvo lugar en 1965. Tal y como veremos en el capítulo 2, varios científicos sociales atacaron duramente a Arguedas. Le acusaron de presentar una imagen romántica de la sociedad indígena andina y de un aferramiento nostálgico a un pasado mítico. Sobre todo el sociólogo peruano Aníbal Quijano

¹⁷ Angel Rama sugiere que esa fascinación por la palabra escrita en parte fue una reacción a la inestabilidad política endémica del continente. Rama, *La ciudad letrada*, 9: 'Esta palabra escrita vivirá en América Latina como la única valedera, en oposición a la palabra hablada que pertenecía al reino de lo inseguro y lo precario'.

¹⁸ Véase por ejemplo: Manuel Aquézolo (ed.), *La polémica del indigenismo* (Lima: Mosca Azul, 1976).

y Henri Favre, un antropólogo francés aún joven en aquella época, criticaron duramente esta visión. Favre caracterizó la postura de Arguedas como ‘absolutamente indigenista’, por considerar a la población india por definición ‘buena’ y no corrompida. Detestó el determinismo biológico implícito de la novela por el cual los indios siempre hacían el bien. Según él, la novela no daba una imagen correcta de la sociedad peruana. Durante los dos años que había realizado investigaciones en Huancavélica, no había conocido a ningún indio, sólo campesinos explotados.¹⁹ Manifestó que al final la influencia del libro de Arguedas sería negativa para Perú. Quijano se adhirió a esta crítica. No creía que la población india y su cultura podrían desempeñar un papel importante en la transformación social y económica que estaba experimentando Perú. A continuación se dio un debate duro, en el que Arguedas intentaba demostrar desesperadamente que se estaba interpretando mal su novela. ¡En vano! Cuatro años después el escritor se suicidó. Aunque hubo varias causas, también de índole personal, sin lugar a duda este acto también fue la consecuencia de la incomprensión que suscitó su interpretación de la sociedad india andina.

En los años sucesivos, este episodio desempeñó un papel importante en las ideas sobre el carácter de la sociedad peruana. Con el tiempo, Arguedas pasó a convertirse en un personaje de culto. La perspectiva neomarxista de la sociedad campesina peruana perdió poco a poco terreno y surgió un nuevo interés por el lugar de la sociedad indígena en el proceso de desarrollo social y económico de Perú. La visión arguediana de la vitalidad de la cultura indígena de repente pasó a ser compartida por muchos y se consideró a Arguedas como el que había predicho los nuevos movimientos de emancipación indios.²⁰ Su trágica muerte no hizo más que aumentar el poder de atracción mágico del autor. Flores Galindo constata: ‘[L]a actualidad de la obra de Arguedas está en la capacidad de compenetrarse con el país y de fundir, además, los problemas sociales y colectivos con los problemas personales’.²¹ El debate que acabo de

¹⁹ *¿He vivido en vano? Mesa Redonda sobre ‘Todas las Sangres’, 23 de Junio de 1965* (Lima: IEP, 1985); p. 38.

²⁰ Véase, por ejemplo, la biblioteca virtual cyberayllu, en la que la obra de Arguedas desempeña un papel crucial (www.ciberayllu.org). El historiador peruano Alberto Flores Galindo desempeñó un papel crucial en esta revalorización. Véase: Alberto Flores Galindo, *Buscando un Inca* (Lima: Horizonte, 1988).

²¹ Alberto Flores Galindo, *Dos ensayos sobre José María Arguedas* (Lima: Sur, 1992), p. 34.

describir brevemente, desempeña un papel importante en la revalorización de Arguedas. En 1985 se publicó por primera vez la transcripción de dicho debate. En el año 2000 se reeditó el reportaje acompañado de dos Cd-roms, en los que también se puede escuchar la mayor parte del debate.²²

La resonancia de este debate de 1965 fue tan fuerte que el entonces respetado latinoamericanista Favre se vio obligado en 1996 a explicar una vez más su papel en la discusión.²³ Declaró no sentirse de ninguna manera culpable de la postura que había adoptado en su momento. Según él fue una discusión abierta sobre un tema importante y actual, y ni mucho menos fue el ‘tribunal de la inquisición’ del que hablaron después algunos observadores. Si alguien se había comportado mal, añadía, ése era el propio Arguedas. Como prueba, contó la historia de los dos encuentros anteriores con Arguedas a quien había visitado cuando era un antropólogo joven. La imagen que presenta de Arguedas ni mucho menos es halagadora. El famoso escritor apenas se dignó a hablar con el francés y le trató con un desprecio evidente. Esta postura irritó a Favre aún más teniendo en cuenta que no estaba muy de acuerdo con la visión de Arguedas, que él y sus amigos consideraban como ‘pasadista’ y ‘arcaizante’. El breve artículo de Favre dejó claro que la discusión entre estos dos intelectuales prosiguió incluso tras el fallecimiento de Arguedas.

Lo que me parece particularmente interesante de esta historia no es el drama personal de un gran escritor peruano, ni la interpretación de la compleja realidad peruana que era la base de la discusión arriba mencionada. He citado el episodio anterior para plantear la relación entre los intelectuales latinoamericanos y extranjeros y sus ideas. Favre era un antropólogo francés que se introdujo en una discusión sobre el carácter de la sociedad peruana sin pensárselo mucho. Otros factores más personales y políticos se ocultaban bajo la discusión de contenido que se llevó a cabo esa noche. Arguedas era un escritor muy respetado dentro del mundo intelectual peruano y también se comportaba como tal. Favre conocía indudablemente esta conducta por la Academia francesa de ese

²² ¿*He vivido en vano?* y Guillermo Rochabrún (ed.), *La Mesa Redonda sobre ‘Todas las Sangres’ del 23 de junio de 1965* (Lima: IEP/Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000).

²³ Henri Favre, ‘José María Arguedas y yo. ¿Un breve encuentro o una cita frustrada?’, *Socialismo y participación* 74 (Junio 1996); pp. 107-111.

periodo, pero era precisamente ese tipo de comportamiento contra el cual él y los de su generación se rebelaban con tanta fuerza. En sus declaraciones posteriores, Favre reconoció claramente que su crítica mordaz contra Arguedas también formó parte de la lucha que los estudiantes franceses entablaron contra su propio establishment intelectual en 1968. Por su parte, Arguedas se debió quedar estupefacto ante el violento ataque del que fue objeto por parte del joven francés, y encima en su propio terreno.²⁴ Quedó patente que Arguedas no supo cómo actuar ante la crítica de Favre en el debate.²⁵

Una primera reflexión

Me atrevería a afirmar que todos los académicos extranjeros que han trabajado en América Latina y han participado en discusiones con colegas latinoamericanos se han visto enfrentados a esos conflictos intelectuales y personales. Se derivan de una tensión que es inherente al estudio de otra cultura o sociedad. En Holanda también miramos con cierta desconfianza a los extranjeros que dan su opinión sobre elementos de nuestra historia. En el caso del estudio del Tercer Mundo, hay que añadir la historia del colonialismo y la constante desigualdad a escala mundial. En América Latina, por ejemplo, nadie puede ignorar la dominación política y económica de los Estados Unidos y las ideas antiamericanas tan enraizadas en la sociedad y en el pensamiento del continente.²⁶ En un texto español, hablamos casi constantemente – casi automáticamente – de ‘Norteamérica’ para hacer la distinción entre los poderosos Estados Unidos y la

²⁴ Flores Galindo afirma: ‘Allí le (a Arguedas; MB) dicen, con el tono doctoral de Favre, un historiador francés, que él no ha entendido el mundo andino, que ha hecho una caricatura y que ha retratado un mundo que ya no existe’; Flores Galindo, *Dos ensayos*, 23. Sobre la sensibilidad de Arguedas a la crítica de ‘los doctores’: Alfredo Quintanilla Ponce, ‘El *wakcha* Arguedas y los doctores’, www.ciberayllu.org (2000).

²⁵ A la luz de esta discusión es interesante mencionar que el historiador peruano Nelson Manrique demostró hace poco que a su vez Arguedas estuvo muy influido por todo tipo de teorías culturalistas procedentes de Estados Unidos que se habían difundido en Perú a través del líder indigenista Luis Valcárcel: Nelson Manrique, ‘José María Arguedas y el problema del mestizaje’ en: Maruja Martínez y Nelson Manrique (eds), *Amor y fuego. José María Arguedas 25 años después* (Lima: SUR, 1995). También disponible en: www.ciberayllu.org (1999).

²⁶ Para un análisis desde la perspectiva de Estados Unidos: Fredrick B. Pike, *The United States and Latin America. Myths and Stereotypes of Civilization and Nature* (Austin: University of Texas Press, 1992).

‘otra’ América Latina. También la contraposición entre el mundo occidental y no occidental que también se utiliza por doquier no resulta aceptable para muchos intelectuales latinoamericanos porque se consideran parte del área cultural occidental. Y el recuerdo de una historia ‘colonial’ en América Latina no sólo afecta a los gringos. A mí mismo me recordaron en una acalorada discusión en la República Dominicana que el sistema del apartheid surafricano fue un ‘invento’ holandés.

Lo importante no es cuestionar si este reproche está justificado; lo importante es que nosotros como investigadores somos portadores de nuestra propia cultura e historia, nos guste o no. El politólogo colombiano Gonzalo Sánchez constata: ‘[L]a participación y el compromiso del intelectual depende no sólo de la ubicación de éste como categoría social, sino también del tipo de sociedad en la cual materializa su intervención, y de su entronque con la organización de la cultura’.²⁷ Si estamos de acuerdo con él – y yo opino que no nos queda más remedio –, es de suma importancia que reflexionemos sobre nuestra propia posición como académicos. Si intentamos adquirir experiencia y conocimientos sobre otras sociedades o culturas, es igual de necesario que incluyamos dentro de nuestra reflexión la posición de nuestros colegas originarios de esas sociedades o culturas. Como dice Carol Smith: ‘[E]l discurso intelectual forma parte de la historia social. Como tal, participa en un sistema mundial ideológico en el que los investigadores asumen un papel activo, ya sean plenamente conscientes de su papel o no’.²⁸

Nuestro diálogo con los intelectuales que intentan investigar las mismas realidades en condiciones muy distintas e intentan responder a preguntas similares, a la fuerza está lleno de malentendidos y tensiones que se manifiestan en aspectos tanto a nivel personal como de contenido. Los académicos tienden a no hablar abiertamente sobre estas tensiones que conlleva su trabajo académico. Quizás porque son difíciles de manejar o de solucionar. Daré un ejemplo de mi propia práctica. Hace mucho años estuve realizando el segundo periodo de investigación archivística en el Archivo General de la Nación de la República Dominicana. Ya había establecido una buena

²⁷ Gonzalo Sánchez Gómez, ‘El compromiso social y político de los intelectuales’, Intervención en el otorgamiento de la Diskin Memorial Lectureship durante la Conferencia de la Latin American Studies Association, Miami, marzo de 2000. Se puede consultar en: www.mamacoca.org/sanchez_intelectuales; pp. 2-3.

²⁸ Smith, *Ideologies of social history*, 59.

relación con algunos colegas dominicanos que también solían trabajar en el archivo. Un día uno de los auxiliares que se dedicaba a cargar con los documentos y con quien ya mantenía una buena relación, se acercó a mí con un poco de prudencia. Me llamó para que habláramos en privado y me contó que todos esos años yo había estado pagando 25 centavos por fotocopia mientras que todo el mundo sabía que sólo había que pagar 10 centavos dirigiendo una simple solicitud al director. A menudo he reflexionado sobre este incidente. Y todavía no me lo explico del todo. Por una parte, me sentía traicionado. ¿Por qué nunca me lo había contado ninguno de esos colegas? ¿Era porque pensaban que tenía mucho dinero? Estaba claro que ése no era el caso en esa fase de mi investigación, aunque naturalmente venía de un país rico y de una u otra manera había podido financiarme el viaje y la estancia. ¿Tal vez esos colegas no sentían tanta simpatía por mí? ¿Y cómo debía interpretar el hecho de que precisamente había sido ese auxiliar, que se encontraba en el escalón más bajo de la jerarquía, quien finalmente me había confiado la verdad? En realidad, todavía no tengo respuesta, pero les puedo decir que me quedó claro por primera vez que sólo las buenas intenciones no eran suficientes en el contacto académico intercultural.

Éste no es el lugar adecuado para seguir analizando dicho incidente quizás insignificante, pero espero que haya podido dejar claro que los conflictos académicos como el que se produjo entre Favre y Arguedas a menudo van asociados a diferencias cotidianas y triviales dentro de nuestra práctica investigadora, que a veces incluso se fundamentan en dichas diferencias y que por lo tanto es imprescindible explicitar estas diferencias cotidianas e incluirlas en nuestras reflexiones académicas.

La reflexión anterior se enfoca sobre todo en la relación entre los académicos. Desde hace poco la voz de la población indígena también se está haciendo oír en el debate académico sostenido dentro y fuera de América Latina. Los grupos indígenas intentan transmitir de distintas maneras su propia visión de la realidad latinoamericana y de su historia. Un grupo de intelectuales indios que crece con rapidez está utilizando sus conocimientos y su experiencia en beneficio de la lucha de emancipación de la población indígena y de la revalorización de la lengua y la cultura indígenas. Esta tendencia es similar en muchos aspectos a la revalorización de la experiencia y los

conocimientos locales de los intelectuales ‘campesinos’ locales que se constata en otras partes del mundo.²⁹ Estos intelectuales locales se sirven de una cultura global en la que los derechos de los pueblos indígenas cada vez pueden contar con más apoyo político.³⁰ Las complejas consecuencias que esta tendencia ha tenido en el diálogo académico, quedan bien claras en el siguiente ejemplo.

Rigoberta Menchú y David Stoll

En 1982, Elizabeth Burgos, la esposa del famoso revolucionario francés Régis Debray escribió la biografía de una mujer maya de Guatemala, Rigoberta Menchú. El libro se publicó en 1984 y ponía de manifiesto con mucha elocuencia la posición oprimida y sin perspectiva de la población indígena en Guatemala.³¹ Se trataba de una denuncia clara de la política genocida del régimen militar bajo el que habían sido asesinados más de 150.000 campesinos indios. La historia de una mujer analfabeta cuyos padres y hermanos habían sido víctimas de la represión militar causó mucha impresión. Enseguida tuvo una gran influencia en la opinión pública europea y norteamericana y fue un libro de lectura obligatoria en muchos cursos sobre América Latina. Rigoberta Menchú se convirtió en la abanderada del movimiento maya que en las dos últimas décadas del siglo XX luchó por una mejor posición de la población india en Guatemala y por poner fin a la dictadura militar. En 1992 recibió el Premio Nóbel de la Paz. Fue un año simbólico porque la conmemoración del quinto centenario del descubrimiento de América por parte de Colón supuso al mismo tiempo un resurgimiento de la lucha indígena. La lucha de la población maya fue un factor importante para la vuelta definitiva a la democracia en Guatemala. En los

²⁹ Steven Feierman, *Peasant Intellectuals. Anthropology and History in Tanzania* (Madison: University of Wisconsin Press, 1990). Para una interpretación histórica: Florencia E. Mallon, *Peasant and Nation. The Making of Postcolonial Mexico and Peru* (Berkeley etc.: University of California Press, 1995).

³⁰ Joanne Rappaport, *Cumbe Reborn. An Andean Ethnography of History* (Chicago/London: University of Chicago Press, 1994); Alison Brysk, *From Tribal Village to Global Village. Indian Rights and International Relations in Latin America* (Stanford: University of California Press, 2000).

³¹ Elizabeth Burgos, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* (Barcelona: Seix Barral, 1992 (orig. 1983)). Para saber cómo se escribió este libro, véase la Introducción de Elizabeth Burgos. También: David Stoll, *Rigoberta Menchú and the Story of All Poor Guatemalans* (Boulder: Westview Press, 1999); pp. 177-88.

Acuerdos de Paz que se firmaron en diciembre de 1996, se explicitó el carácter pluricultural de la ‘nueva’ Guatemala.³²

Rigoberta Menchú desempeñó un papel importante en esa lucha, pero su posición fue menos representativa del movimiento maya de lo que sus admiradores en el extranjero quisieron hacer creer. Junto con Elizabeth Burgos, Menchú desde el principio formó parte de los grupos que creían que la única solución para Guatemala sería un derrocamiento revolucionario del antiguo orden. Los líderes en el exilio del CUC (Comité de Unidad Campesina), del cual eran miembros sus familiares y que desempeñaba un papel importante en el libro, redactaron en parte su libro.

Muchos grupos mayas que lucharon por la revitalización cultural de la población maya sólo estaban parcialmente de acuerdo con las interpretaciones y con los puntos del programa de Menchú, y para nada con la posición dominante que se le atribuyó desde del extranjero.³³ Las noticias sobre las discusiones estratégicas a nivel político que se produjeron a consecuencia de esta contraposición, apenas llegaron al extranjero. Y si penetraron, los intelectuales extranjeros las acallaron para no perjudicar la lucha legítima de la población maya contra un régimen genocida. Incluso la relación con quien había escrito su historia, Elizabeth Burgos, empeoró poco a poco. Al final se produjo un conflicto sobre las responsabilidades por el contenido y los derechos de autor, al cual tampoco se le dio publicidad.³⁴

Este silencio se rompió abruptamente con la publicación de un libro del antropólogo norteamericano David Stoll que inició un ataque frontal contra Rigoberta Menchú y contra la historia con la que se había hecho famosa.³⁵ Ya desde 1990 había revelado sus

³² Véase el artículo 5 de los acuerdos: ‘El reconocimiento de la identidad y derechos de los pueblos indígenas es fundamental para la construcción de una nación de unidad nacional multiétnica, pluricultural y multilingüe. El respeto y ejercicio de los derechos políticos, culturales, económicos y espirituales de todos los guatemaltecos, es la base de una nueva convivencia que refleje la diversidad de su nación.’ *Acuerdo de paz, Guatemala, 29 de diciembre de 1996*. <http://www.minugua.guate.net/acuerdos/firmeysuradero.htm>.

³³ Kay B. Warren, *Indigenous Movements and Their Critics. Pan-Maya Activism in Guatemala* (Princeton: Princeton University Press, 1998); pp. 116-117.

³⁴ Elizabeth Burgos, ‘The Story of a Testimony’, *Latin American Perspectives* 26:6 (Nov. 1999); pp. 53-63.

³⁵ David Stoll, *Rigoberta Menchú and the Story of All Poor Guatemalans* (Boulder: Westview Press, 1998). La versión en español del libro está disponible en el sitio

ideas dentro del círculo reducido de sus colegas académicos, pero éstas habían tenido poca resonancia. Entre 1993 y 1995 llevó a cabo investigaciones complementarias, pero no publicó su libro hasta 1998.³⁶ Declaró que esperó mucho tiempo por miedo de poner en peligro la lucha legítima contra el régimen de terror.

Stoll atacó varios puntos del testimonio de Menchú. En primer lugar, intentó demostrar que la mayor parte de la población indígena no apoyaba la lucha revolucionaria que ocupaba un lugar tan central en el libro de Menchú. Por el contrario, sugería que esa lucha sólo había prolongado el sufrimiento de esa población. En segundo lugar, señaló todo tipo de fallos e inconsistencias en la biografía de Rigoberta Menchú. Según él, su padre no había desempeñado ningún papel importante en el CUC y el hermano de Menchú vivía aún, en contraposición con lo que había contado en su relato. No negaba la envergadura del genocidio cometido por los militares, pero asignaba una parte de la responsabilidad a la guerrilla. Por último, concluía que Menchú – y además de ella, todos los intelectuales que la habían apoyado – había dado en general una imagen tergiversada del conflicto social y de la realidad guatemalteca.

No sólo la prensa norteamericana sino también la prensa europea dedicó mucha atención a la publicación del libro de Stoll. Los especialistas en Guatemala ya conocían en líneas generales las ideas de Stoll, pero cuando publicó el libro se desataron reacciones fuertes. Las reacciones eran de lo más variadas, entre furiosas y analíticas. Algunos consideraban sus declaraciones como la prueba de que Stoll como hombre blanco norteamericano nunca podría entender la lucha de la población colonizada. Sin embargo, en general los latinoamericanistas y los expertos en Guatemala reaccionaron de forma seria y meditada ante la crítica de Stoll. La discusión se llevó a cabo sobre todo a nivel de contenido y generalmente en revistas y congresos científicos.³⁷ Las reacciones se referían sobre todo al análisis de Stoll de la guerra civil guatemalteca. Basándose en sus propias investi-

web de Stoll: <http://community.middlebury.edu/~dstoll/rm.html>. Véase también: Peter Canby, 'The Truth about Rigoberta Menchú', *The New York Review of Books*, XLVI:6 (April 8, 1999).

³⁶ Véase Stoll, *Rigoberta Menchú*, 239-42. También: David Stoll, 'Rigoberta Menchú and the Last-Resort Paradigm', *Latin American Perspectives* 26:6 (Nov. 1999); pp. 70-80.

³⁷ Durante dos congresos de la Latin American Studies Association (LASA) se dedicaron sesiones especiales a esta discusión. Véase también el número especial de *Latin*

gaciones, rebatían que la situación de la población maya estuviera mejorando en el momento en que Menchú contó su historia. Cuestionaban también la afirmación de Stoll de que la inmensa mayoría de la población indígena se hubiera puesto en contra de la guerrilla.³⁸ En general, los colegas de Stoll estaban de acuerdo con él en que se deberían investigar más estos temas.

Un segundo elemento de la discusión se refería al carácter del libro. Los simpatizantes de Menchú se preguntaban hasta qué punto era importante que ciertos hechos relativamente insignificantes del relato no fuesen ciertos. Argumentaban que lo que importaba sobre todo era la relevancia que había tenido la biografía de Rigoberta Menchú para la lucha contra el terror militar en Guatemala. Según el antropólogo norteamericano Gary Gossen, la historia de Menchú no se debía contemplar como un testimonio personal en el que fuera posible (o necesario) discernir la verdad de la mentira. Consideraba el libro como un ejemplo de 'literatura épica', en el que se describía y se justificaba la lucha legítima de la población maya en Centroamérica. Señaló que la condensación de una historia personal y la sustitución del 'yo' por el 'nosotros' son características típicas del universo cultural de la población maya.

El análisis de Stoll sobre las inconsistencias en la historia de Rigoberta Menchú se basaba, según Gossen, en la pregunta equivocada. No queda lugar a duda que Menchú había nacido en una familia india bastante acomodada e importante dentro del contexto local. Precisamente este medio del que procedía le permitió desempeñar un papel tan importante. El hecho de que más o menos ocultase ese medio del que procedía, se puede explicar por consideraciones político-estratégicas por parte de ella y de Elizabeth Burgos.

Sin embargo, indudablemente también tiene un fundamento cultural, que por lo que parece Stoll no quiere ver. La importancia de su historia reside en fusionar una historia personal con la experiencia colectiva de la población. Precisamente desde su posición algo más prominente, fue capaz de converger en su persona las experiencias de la población maya de su zona. Los 'hechos' que Stoll presenta pueden ser ciertos en gran parte, su marco analítico se basa

American Perspectives 26:6 (Nov. 1999) y la revista *Lateral. Revista de Cultura* (Abril 2002), www.lateral-ed.es/revista. Para un resumen del debate: Arturo Arias, (ed.) *The Rigoberta Menchu Controversy* (Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 2001).

³⁸ Véase por ejemplo: Carol A. Smith, 'Why Write an Exposé of Rigoberta Menchú?', *Latin American Perspectives* 26:6 (Nov. 1999); pp. 15-28.

en una separación estricta entre la experiencia personal y colectiva, que prácticamente no tiene sentido en el contexto local. En ese sentido, el libro de Stoll sigue siendo un libro norteamericano para un público académico norteamericano. Gossen concluye:

Quando se calme la borrasca de la actual controversia, pienso que el libro ocupará el lugar que le corresponde como una carta magna para el renacimiento cultural y político maya que se está produciendo en nuestra época.³⁹

Un último punto del debate, que acaparó la atención de forma menos explícita, pero que es muy interesante para el tema de este ensayo, se refería a la posición de los académicos involucrados. En la presentación de su libro, Stoll sugirió una y otra vez que el mundo académico había cerrado los ojos deliberadamente a los descubrimientos dolorosos y difíciles de aceptar que había presentado en su libro. Afirmó de forma provocadora que los últimos partidarios de Rigoberta fueron 'los europeos y los norteamericanos que primero respondieron a su historia y que le encarrilaron por el camino de la fama'.⁴⁰ Incluso acusó a los académicos norteamericanos de cobardía moral ('moral angst'). En su opinión, estaban tan influidos por las corrientes postmodernas y políticamente correctas que no se atrevían a afrontar las mentiras y la postura dudosa de Rigoberta Menchú.

Desechando la investigación empírica como una forma de dominación occidental, la izquierda universitaria puede caer en el error de interpretar textos en términos de estereotipos simplistas de colectividad, autenticidad y resistencia que, debido a que son autorizados por identificación con las víctimas, se consideran por encima de todo debate.⁴¹

Aunque algunas reacciones por su predisposición política y por su jerga parecían confirmar las afirmaciones de Stoll, se debe constatar que la seriedad con la que se trató el libro de Stoll en la academia norteamericana demuestra principalmente que Stoll no tenía razón en este punto.⁴²

El libro de Stoll suscitó menos reacciones en Guatemala. La indignación y la rabia reinaban entre la población maya y los

³⁹ Gary H. Gossen, 'Rigoberta Menchú and Her Epic Narrative', *Latin American Perspectives* 26:6 (Nov. 1999); pp. 64-99. La cita se encuentra en p. 69.

⁴⁰ David Stoll, 'Life Story as Mythopoesis', *Anthropology Newsletter* (April 1998).

⁴¹ Stoll, *Rigoberta Menchú*, 347. Añade: 'Las imágenes simplistas de inocencia, opresión y desafío pueden ser utilizadas para construir mitologías de pureza para facciones universitarias que reclaman una autoridad moral basada en su identificación con los oprimidos'.

⁴² Un ejemplo es la observación reprobadora de George Gugelberg que Stoll era 'resistente a la teoría literaria' y cerraba los ojos al 'enorme poder de este texto

intelectuales de izquierda, pero lo que más llamó la atención de toda la controversia entre Stoll y Menchú fue la relativa indiferencia con la que se acogió esta controversia en Guatemala.⁴³ Por supuesto que se escribieron reseñas del libro de Stoll y se publicaron algunos artículos en la prensa, pero se debe concluir que el libro provocó menos polémica en Guatemala que en Estados Unidos.⁴⁴ Esta diferencia puede deberse en parte al hecho de que el libro de Stoll se publicó originalmente en inglés, pero se explica sobre todo por otros factores. La principal razón para que no se produjera una discusión residió en el desarrollo del debate social en la misma Guatemala. En cierto sentido, el libro de Stoll ya había perdido actualidad cuando se publicó en Guatemala. En 1998 y 1999 por mediación de la Iglesia Católica se publicaron dos informes en los se describían la envergadura y las atrocidades de la represión militar, el informe Recuperación de la Memoria Histórica (REMHI) y el informe de la Comisión de Esclarecimiento Histórico (CEH).⁴⁵ Estos informes eran muy explícitos en cuanto a la envergadura y a las atrocidades de la represión militar y ofrecieron las pruebas contundentes del genocidio que se produjo como consecuencia. Muchos atacaron a Stoll por haber publicado su libro en un momento tan inoportuno, que coincidía con la publicación de estos informes tan dolorosos para el pueblo guatemalteco. En ese contexto, no era muy lógico que entonces se llevara a cabo un debate intenso sobre el estudio de David Stoll.⁴⁶

El debate social en Guatemala se centra hoy en día sobre todo en el futuro. La lucha contra la dictadura y la represión ha ido engendrando paulatinamente un gran grupo de intelectuales mayas, que ha desempeñado un papel que hubiera sido inimaginable

literario', como si ésta fuera la esencia de su análisis: George M. Gugelberger, 'Stollwerk or Bulwark? David meets Goliath and the Continuation of the Testimony Debate', *Latin American Perspectives* 26:6 (Nov. 1999); pp. 47-52. Cita en p. 47.

⁴³ Véase por ejemplo: Paul Jeffrey, 'In the end, the poor may decide', *National Catholic Reporter*, 3 May 1999; www.natcath.com/NCR_Online/archives/030599/030599m.

⁴⁴ Para varias reacciones guatemaltecas: Arias, *The Rigoberta Menchú Controversy*.

⁴⁵ Informe de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico: *Guatemala: Memoria del Silencio*. Proyecto Interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica (REMHI): *Guatemala: Nunca Más*. Se pueden consultar los dos documentos en: <http://www.zmag.org/LAM/zguatemala.html>.

⁴⁶ Kay Warren, 'Telling Truths. Taking David Stoll and the Rigoberta Menchú Exposé Seriously', en Arias, *The Rigoberta Menchú Controversy*, pp. 198-218, sobre todo pp. 210-11.

anteriormente en la discusión en torno al proceso de paz.⁴⁷ Estos intelectuales están intentando imponer el cumplimiento de los acuerdos de paz y ayudar en la construcción de una ‘nueva’ Guatemala. Se consideran los representantes de la población maya en Guatemala e intentan defender la causa de la población campesina guatemalteca de distintas maneras. Esta lucha es tanto más necesaria en cuanto que la actividad cultural y política se lleva a cabo en una situación que se sigue caracterizando por la violencia impune y los asesinatos políticos.

Estos líderes indígenas desconfían mucho de la manera de pensar y de los conceptos occidentales y neocoloniales que consideran enemigos de un nuevo nacionalismo maya.⁴⁸ Interpretan las dudas de los intelectuales y de los cooperantes occidentales como una falta de comprensión de la lucha que llevan librando desde hace años en la clandestinidad. Por otra parte, aceptan el apoyo de los investigadores extranjeros siempre y cuando su trabajo académico suponga un apoyo a su lucha por la emancipación. La antropóloga norteamericana Kay Warren demuestra en su libro sobre el activismo Pan-Maya las discusiones intelectuales tan complicadas en las que puede desembocar esta postura y lo difícil que es para las ciencias occidentales descolonizar realmente su práctica investigadora. Por una parte, muchos antropólogos están dispuestos a someter a tela de juicio su propia posición como investigadores; por otra parte, se sienten incómodos con todo tipo de interpretaciones esencialistas de la cultura maya que también forman parte de la ideología del activismo cultural de los mayas. Su análisis muestra las dificultades y complejidades de este tipo de meta-reflexión. Se puede decir que en la interpretación de Warren también se disciernen ciertas tendencias coloniales. Ella hace bastante hincapié en la tendencia esencialista del movimiento maya. Sostiene, por ejemplo: ‘Los mayistas afirman que hay una manera indígena de saber específica desde el punto de

⁴⁷ Jorge Rogachevsky, ‘Review van Stoll’s Rigoberta Menchú etc.’, *Zmagazine* (July/August 1999), www.zmag.org/ZMag/articles/july99toc. Afirma: ‘La guerra civil tuvo como consecuencia la apertura de un espacio político para que la mayoría de los guatemaltecos se afirmara de maneras que habían sido inimaginables durante toda la historia anterior de ese país’

⁴⁸ Véase: Edward F. Fischer y R. McKenna Brown (eds), *Maya Cultural Activism in Guatemala* (Austin: University of Texas Press, 1996) y Edward F. Fischer, *Cultural Logics and Global Economies. Maya Identity in Thought and Practice* (Austin: University of Texas Press, 2002).

vista cultural: una posición subjetiva que nadie más puede ocupar y a continuación concluye que sólo se acepta a los antropólogos norteamericanos si los resultados de sus investigaciones confirman la continuidad de una cultura maya eterna.⁴⁹ Sin embargo, el movimiento maya es menos simplista en sus deseos políticos de lo que ella sugiere. Un autor maya como Demetrio Cojtí propone un análisis de la historia y de la situación actual de la población maya que es mucho más matizado que lo que sugiere Warren.⁵⁰ Parece que la interpretación de Warren se basa sobre todo en sus contactos personales con los intelectuales mayas y menos en sus testimonios escritos.

La relación entre los militantes políticos que se enfocan en lograr resultados políticos y en influir en la opinión pública es fundamentalmente distinta a la que existe entre los académicos que se enfocan en entender y analizar lo mejor posible la realidad. En la práctica diaria, esta situación puede causar grandes tensiones. ¿Están dispuestos los académicos occidentales a que su simpatía por los grupos subalternos, colonizados influya en los resultados de sus investigaciones? En caso de que no, ¿de qué maneras dan forma a su diálogo (y posible discrepancia) con los intelectuales locales?⁵¹ La formulación de ‘contrahistorias’ desde la perspectiva de los mayas es una parte crucial de la emancipación india, pero al mismo tiempo provoca nuevas tensiones con las ciencias académicas.

Ni mucho menos hay unanimidad sobre la interpretación del movimiento maya dentro del mundo académico guatemalteco. Algunos investigadores se inclinaban hacia lo que consideran como nuevo ‘esencialismo’ y se adhirieron – implícita o explícitamente – al análisis de Stoll. Consideran los movimientos de identidad étnicos un peligro para la construcción de una sociedad democrática, puesto que parten de nuevas diferencias sociales fundamentadas racialmente. El escritor Mario Roberto Morales está expresando esta crítica en el contexto guatemalteco. Para ello, se sirve de la jerga literaria de los ‘Estudios Culturales’ de una manera provocadora. Hace énfasis en

⁴⁹ Warren, *Indigenous Movements*, 37, 74.

⁵⁰ Véase por ejemplo: Demetrio Cojtí Cuxil, ‘The Politics of Maya Revindication’, en: Fischer y McKenna Brown, *Maya Cultural Activism*, 19-50. Véase también el excelente: Fischer, *Cultural Logics and Global Economies*, sobre todo pp. 3-29.

⁵¹ Para un buen debate sobre este tipo de tensiones: Les W. Field, ‘Complicities and Collaborations. Anthropologists and the ‘Unacknowledged Tribes’ of California’, *Current Anthropology* 40:2 (April 1999); pp. 193-209.

el mestizaje, la hibridez, la mimesis, las identidades múltiples, por mencionar unas cuantas palabras clave de esta jerga, para argumentar que el movimiento indígena actual es un símbolo del pasado y que el movimiento maya está propagando una ideología esencialista peligrosa y en cierto sentido racista. Afirma que en el esquema de los activistas mayas no hay lugar para jóvenes indios con tenis Reebok, peinados punk y una predilección por la música 'heavy metal'.⁵² Acusa a los intelectuales extranjeros y a las organizaciones internacionales de haber proyectado estos esquemas simplistas en la comunidad guatemalteca a partir de una mezcla de empatía, arrogancia e intereses económicos. En cuanto a este último punto, señala sobre todo el turismo que tiene muchos intereses en el mantenimiento y en la propagación de imágenes que sugieran una cultura india tradicional e intacta. No es de extrañar que tenga grandes dudas con respecto a la veneración internacional de la biografía de Rigoberta Menchú. Desconfía del apoyo internacional exento de crítica a la lucha nacional de izquierdas de Menchú y afirma:

[E]stos sectores encontraban en el discurso de Menchú, en ella misma y en la adhesión y solidaridad hacia ella y hacia lo que ellos percibían que ella representaba (el pueblo 'maya' de Guatemala y los pueblos indígenas del mundo), un emblema y un sujeto vivo que les servía para darle a su actividad académica una proyección que trascendiera las aulas y coadyuvara a la revolución popular en Centroamérica.⁵³

En su opinión, los intelectuales extranjeros se han apropiado de la voz (¿auténtica?) de Rigoberta Menchú para alcanzar sus propios objetivos políticos e intelectuales.

Así volvemos al tema principal de este ensayo: la compleja relación entre los intelectuales y los académicos del mundo euronorteamericano y sus colegas de América Latina. Los ejemplos de Guatemala demuestran lo complicada y contradictoria que puede ser esta relación. Vemos a una mujer maya que se hizo famosa a nivel mundial con ayuda de una escritora franco-venezolana y que se convirtió en el símbolo de la lucha indígena en Latinoamérica y en el mundo entero. De esa manera, abrió el camino a una nueva generación de intelectuales indígenas, que (a veces con un título norteamericano

⁵² Mario Roberto Morales, *La articulación de las diferencias o el síndrome de Maximón. Los discursos literarios y políticos del debate interétnico en Guatemala* (Guatemala: Flacso, 1998); pp. 295-390. También: Warren, *Indigenous movements and their critics*, 41-42.

⁵³ Morales, *La articulación de las diferencias*, 134-135.

de PhD) se han convertido en actores políticos importantes en la Guatemala actual. Vemos cómo un antropólogo norteamericano está intentado analizar la historia de esta mujer en aras de la verdad académica. Estos intentos no están dando lugar a mucho debate en la Guatemala de después de la guerra civil, pero están teniendo como resultado una fuerte discusión en la academia norteamericana, donde no se cuestionan tanto los hechos, sino la interpretación de esos hechos y de sus consecuencias políticas y sociales. Por último, encontramos un académico y periodista guatemalteco que se doctoró en la Universidad de Pittsburgh y que utiliza la jerga literaria postmoderna en Guatemala para resistirse contra lo que él considera un movimiento indígena racista y esencialista, apoyado por intelectuales norteamericanos que se sirven de este movimiento para encontrar una solución a sus propios problemas con la raza y la identidad.

Una segunda reflexión

En primer lugar estos ejemplos demuestran que sería una equivocación confrontar simplemente a los intelectuales latinoamericanos con los investigadores extranjeros.⁵⁴ Dentro de cada grupo se dan grandes diferencias y se producen debates de contenido en los distintos grupos. Las relaciones políticas y académicas ya no se limitan a las fronteras nacionales, y quizás nunca lo hayan hecho en el caso de América Latina. Las nuevas posibilidades de comunicación permiten que los investigadores que tienen las mismas ideas mantengan contacto periódico y dan espacio a la creación de redes académicas internacionales. Latinoamérica es un continente muy informatizado y durante los últimos veinte años he experimentado en mi propia carne cómo el mundo latinoamericano se ha ido aproximando cada vez más a nuestro mundo. El contacto diario y

⁵⁴ En sus intentos de concebir un nuevo paradigma para el estudio de Latinoamérica Moreiras afirma: 'Los latinoamericanistas latinoamericanos, o los que asumen tal posición, realmente no tienen derecho de asumir la representación de la negación subalterna, porque también piensan partiendo del discurso colonial, al igual que, por ejemplo, los latinoamericanistas norteamericanos (y todos los demás cosmopolitas y neocosmopolitas, siempre que sean latinoamericanistas) no son representantes intachables del sistema de dominación epistémico. La posición académica, aquí, siempre se ha cruzado y entrecruzado', en: *The Exhaustion of Difference*, 17

directo se ha convertido en algo tan normal que casi nos olvidamos lo difícil que era la comunicación aún hace poco. Ya hemos visto cómo los movimientos de emancipación se sirven cada vez más de esta globalización para dar más fuerza a su lucha local. He demostrado cómo este proceso ha desembocado en formas nuevas y a veces igual de complejas de diálogo intelectuales.

Por otra parte, el mundo intelectual se sigue caracterizando por grandes diferencias de poder a nivel económico, político y cultural. Estas diferencias de poder son una herencia de las estructuras coloniales y neocoloniales, pero también se deben a las nuevas desigualdades económicas a nivel mundial. Sin embargo, lo que yo quiero argumentar es que eso no implica que consecuentemente la agenda intelectual también se determine en el centro del poder mundial.

Estas agendas se elaboran y se ejecutan en todas partes a distintos niveles.⁵⁵ Estas agendas se confrontan entre sí en los lugares y momentos más inesperados. ¿La crítica de Favre cortó de raíz la utopía de Arguedas? Todo lo contrario. Esa crítica consiguió en parte que Arguedas se convirtiera en una especie de personaje cultural y político de culto en Perú. Al mismo tiempo, este episodio tampoco le perjudicó a Favre. La discusión con Arguedas consolidó en parte su fama como antropólogo. Demostró a sus seguidores académicos que era un pensador independiente y que daba mucha importancia a los valores académicos de la objetividad y la controlabilidad.

En el caso de Rigoberta Menchú vemos otro proceso. Consiguió desempeñar un papel importante en Guatemala por el reconocimiento internacional que quedó simbolizado con el Premio Nobel. Podemos preguntarnos: ¿El análisis de Stoll debilitó su posición? Por una parte sí, pero esa influencia fue insignificante dentro del contexto local. Si perdió influencia, en gran parte fue a consecuencia de los conflictos internos en Guatemala.⁵⁶ Por otra parte, difícilmente podemos considerar a Stoll como un miembro representativo de la poderosa academia norteamericana. La crítica mordaz que le hizo a

⁵⁵ Para un análisis provocador de las distintas 'agendas' en el estudio de los Andes: Orin Starn, 'Rethinking the Politics of Anthropology: The Case of the Andes', *Current Anthropology* 35:1 (February 1994); pp. 13-38. Véase también: Daniel Mato, 'Reflexiones para un diálogo sobre 'Agendas intelectuales críticas en América Latina'', Discurso durante el Seminario Internacional 'Agendas intelectuales críticas en América Latina, un diálogo', Buenos Aires, 27-29 de agosto, 2001.

⁵⁶ Victor D. Montejo recalca esta contraposición: 'Truth, Human Rights, and Representation', en: Arias, *The Rigoberta Menchú Controversy*, 372-391.

Menchú se explica en parte debido a su posición un poco marginal dentro del mundo académico norteamericano.⁵⁷ También los reproches de arrogancia o de adoptar una postura neocolonial que me hicieron en la República Dominicana ponen de manifiesto agendas contrapuestas. Quizás fueron el resultado de la frustración o del enojo de un colega dominicano. Pero acabo de presentar este incidente en un ensayo académico para intentar convencer a mis lectores del análisis que hice. Por lo tanto, el diálogo académico que fue el punto de partida de estas reflexiones es mucho menos unívoco y simple de lo que tal vez suponíamos al principio. Tiene varias caras. Todos los partidos manipulan la retórica de los demás, se apropian de los elementos discursivos y los vuelven a utilizar en sus propias agendas académicas o políticas.

Naturalmente, esto no implica que las diferencias de poder y de capital simbólico hayan pasado a ser irrelevantes. Sólo el hecho de que 'les' estudiemos a ellos y que 'ellos' casi nunca sean capaces de hacer lo mismo con nosotros, es una prueba de esta desigualdad. Una monografía publicada en una editorial universitaria norteamericana tiene mucho más impacto académico que un estudio editado por la universidad latinoamericana local. La crítica a la posición de poder teórica de la academia norteamericana (y hasta cierto punto: europea), que han expresado académicos latino-americanos, resulta justificada en muchos aspectos.

Diálogo y confrontación en un mundo global

Estas reflexiones son aún más importantes en un continente como América Latina, donde las ciencias y la vida intelectual están en general muy vinculadas, casi de forma inseparable, a todo tipo de debates políticos y sociales. Los intelectuales latinoamericanos son muy conscientes de la vinculación social y política de su trabajo y se consideran los protagonistas en el debate político. Fernando Henrique Cardoso, uno de los principales representantes de la escuela de la dependencia, fue presidente de Brasil; Jorge Castañeda, autor famoso de un estudio muy detallado sobre el movimiento de izquierdas latinoamericano y biógrafo de Che Guevara, es ministro de Relaciones Exteriores de México. José Joaquín Brunner, un autor importante sobre la modernidad de Latinoamérica, fue ministro de Educación del Gobierno chileno.

⁵⁷ Warren, *Telling Truths*, 207.

Esta situación no sólo tiene consecuencias económicas para las personas involucradas, sino también académicas porque determina a quiénes se les asigna puestos de poder académicos o fondos para una nueva investigación. Por supuesto, existen redes de académicos emparentados disciplinar o teóricamente, pero me costó mucho tiempo darme cuenta de que en Latinoamérica las redes más importantes y más fuertes de académicos son políticas. Y por lo tanto también las líneas divisorias más importantes. Peleas o conflictos que son insignificantes o que apenas son relevantes desde una perspectiva académica, pueden desembocar en enemistades profundas debido a estas contradicciones políticas. Los intereses políticos desempeñan un papel importante en las ciencias. Los intelectuales pueden pasar 'al Gobierno' o 'a la oposición' al igual que los partidos políticos. Se mira con mucha desconfianza a los intelectuales que realizan trabajos para el Gobierno o que ejercen cargos gubernamentales. A mí personalmente también me criticaron varios amigos y colegas latinoamericanos (¡y holandeses!) después de haber aceptado un encargo del Gobierno holandés. ¡Cómo fue posible que me dejara seducir por el sistema tan fácilmente! Este comportamiento desemboca a veces en lo que Peter Wilson llamó 'crab antics' en el mundo intelectual.⁵⁸ Los académicos se relacionan entre sí por un abrazo fatal de desconfianza que les impide desempeñar un papel social independiente desde un punto de vista académico.

Por mucho que quieran olvidar esta situación, a los académicos latinoamericanos se lo recuerdan cada día. No tiene por qué ser tan extrema como la situación en Colombia donde las amenazas a los académicos y a los líderes de opinión están a la orden del día y donde se han asesinado a decenas de intelectuales en los últimos años. O como en Perú, donde el instituto científico IEP respetado en todas partes ha tenido que buscar un término medio en sus análisis entre la presión política del régimen Fujimori y la intimidación y las amenazas de los grupos aliados con Sendero Luminoso.⁵⁹ También puede deberse simplemente al carácter del debate político y a la polarización social que influyen en la organización y en la dinámica de la investigación académica en América Latina.

⁵⁸ Peter J. Wilson, *Crab antics: the social anthropology of English-speaking Negro societies of the Caribbean* (New Haven: Yale University Press, 1973).

⁵⁹ Para los interesados: 'Institute of Peruvian Studies (IEP): A nest of counterinsurgency propaganda': www.blythe-org/peru-pcp/newflag

En Holanda también una parte de la investigación científico-social está vinculada a la política. Una parte significativa de nuestros académicos más ambiciosos están afiliados implícita o explícitamente a un partido político. A pesar de ello, tendemos a considerar la vinculación política de las ciencias latinoamericanas como un punto débil, vinculación que impide a los académicos dedicarse de pleno a una investigación de alta calidad. Enseguida consideramos como molesto el debate académico politizado de América Latina. Por otra parte, se suele acoger con incredulidad a los investigadores europeos en Latinoamérica cuando intentan explicar que vienen ‘exclusivamente’ a hacer investigaciones.⁶⁰ Los latinoamericanos nos suelen considerar como casos perdidos de una ingenuidad casi inverosímil cuando negamos el contexto político de nuestro trabajo y las relaciones de poder a las que está vinculado. En realidad, ellos no tienen en ningún momento la ilusión de poder realizar su trabajo fuera del contexto político y social. Su trabajo es política. Tal y como observa Gonzalo Sánchez:

En América Latina (...), para el intelectual no es una opción sino una necesidad estar en la política. Incluso la neutralidad se les enrostra a los intelectuales y se les cobra como traición.⁶¹

Los académicos latinoamericanos siempre han sido conscientes de las implicaciones políticas de su trabajo. Y con frecuencia partes de su obra académica van encaminadas directamente a movilizar la opinión pública.⁶² No es por nada que el ensayo político-moral es uno de los

⁶⁰ Para un informe de una discusión de este tipo: Lynn Stephens, *¡Zapata Lives! Histories and Cultural Politics in Southern Mexico* (Berkeley etc: University of California Press, 2002; p. 10).

⁶¹ Sánchez, *El compromiso social*, 14.

⁶² Ejemplos de intervenciones explícitas son las cartas que los intelectuales colombianos escribieron a la guerrilla en 1992: ‘Colombian Intellectuals and the Guerrilla’, en: Charles Bergquist, Ricardo Peñaranda y Gonzalo Sánchez G. (eds), *Violence in Colombia 1990-2000. Waging War and Negotiating Peace* (Wilmington: Scholarly Resources, 2001); pp. 214-225, y el testamento político que el historiador peruano Flores Galindo escribió poco antes de su muerte: Alberto Flores Galindo, ‘Reencontremos la dimensión utópica’, *Socialismo y Participación* 50 (Junio 1990); pp. 83-88. Dos ejemplos chilenos interesantes son: Alfredo Jocelyn-Holt Letelier, *El Chile perplejo. Del avanzar sin transar al transar sin parar* (Santiago: Planeta, 1998), y: Sergio Grez y Gabriel Salazar (comps.), *Manifiesto de Historiadores* (Santiago: LOM, 1999). Véase también el maravilloso análisis retrospectivo de la Revolución Sandinista de Sergio Ramírez: Sergio Ramírez, *Adiós muchachos. Una memoria de la revolución sandinista* (Mexico: Aguilar, 1999).

productos más característicos de la intelectualidad latinoamericana.⁶³

Para señalar esta contraposición, Daniel Mato hizo una distinción entre los académicos occidentales y los intelectuales latinoamericanos.⁶⁴ El primer grupo puede vivir de forma bastante autónoma e independiente de su trabajo académico. El segundo grupo apenas se puede permitir el lujo de dedicarse exclusivamente a las ciencias. Los problemas económicos y políticos les obligan a llevar una vida multidimensional. Las circunstancias políticas determinan por lo general la dirección y la intensidad de su trabajo. Este trabajo nunca está libre de juicios de valor. En algunos casos incluso puede tener como consecuencia una muerte violenta, la prisión o el exilio. El hecho de que Holanda cuente aún con un grupo de intelectuales chilenos y argentinos que se quedaron en Holanda después de que finalizara su exilio es un testimonio dramático y silencioso de esta situación.

Por lo tanto, nos vemos confrontados a una situación paradójica. Por una parte, cada vez más, la globalización ha tenido como consecuencia una cooperación académica internacional y una internacionalización de los debates académicos. Por otra parte, ese proceso no ha tenido como consecuencia un contexto uniforme en el que se lleven a cabo los debates académicos. Las circunstancias locales y las desigualdades mundiales determinan en gran parte las agendas intelectual y política.⁶⁵

Conclusión

Estoy muy consciente de dos limitaciones del análisis anterior. Se ha enfocado casi exclusivamente en la situación de Latinoamérica,

⁶³ Sobre esta característica de los intelectuales latinoamericanos: Pedro Morande, *Cultura y modernización en América Latina* (Santiago de Chile: Instituto de sociología, Pontificia Universidad Católica de Chile, 1984). También: Rama, *La ciudad letrada*. Es interesante que la (re)valorización de estos ensayos también influye en la discusión entre los investigadores latinoamericanos y norteamericanos sobre los Estudios Culturales. Algunos académicos latinoamericanos sostienen que ‘el referente hegemónico de los estudios culturales está silenciando la tradición del ensayismo latinoamericano que, sin embargo, anticipó varios de los actuales desplazamientos de fronteras disciplinarias que tanto se celebran internacionalmente’; Richard, *Globalización académica*, 187.

⁶⁴ Mato, Introducción, 18.

⁶⁵ Éste también es el tema de: Mariano Plotkin y Ricardo González Leandri (eds), *Localismo y globalización. Aportes para una historia de los intelectuales en Iberoamérica* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2000).

lo cual no quiere decir que esta temática sólo sea relevante para esa región. Estos diálogos y confrontaciones entre académicos e intelectuales se producen en el mundo entero y sería muy interesante compararlos. En segundo lugar, estoy consciente de que se ha llevado a cabo un debate teórico muy amplio sobre esta temática durante los últimos años.⁶⁶ He pasado por alto una gran parte del mismo. Me he ceñido deliberadamente a los aspectos más concretos del diálogo académico, porque creo que hay una falta de reflexión precisamente a ese nivel. Este análisis señala inevitablemente que la reflexión sobre las premisas y el contexto de nuestro trabajo académico debe ser una parte integral en nuestras investigaciones. El estudio de otras sociedades debe incluir también una reflexión sobre el contexto del trabajo de nuestros colegas. Esto es totalmente crucial si nos dedicamos a temas con una connotación moral y política como las relaciones raciales, la identidad, la problemática de desarrollo o los derechos humanos.⁶⁷

Empecé este ensayo con la declaración conmovedora de un colega argentino. Su visión pasó a ser una parte esencial de mi análisis 'académico' de la historia reciente de Argentina. En mi informe sobre Jorge Zorreguieta y la Guerra Sucia en Argentina opté por tratar

⁶⁶ Por nombrar unos cuantos estudios: Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Pantheon, 1978); Kwame Anthony Appiah, *In My Father's House. Africa in the Philosophy of Culture* (New York/Oxford: Oxford University Press, 1992); Arjun Appadurai, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996); Ranajit Guha (ed.) *Subaltern Studies*, varios tomos; Gyan Prakash (ed.), *After Colonialism. Imperial Histories and Postcolonial Displacements* (Princeton: Princeton University Press, 1995); Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present* (Cambridge/London: Harvard University Press, 1999). Estas ideas sobre todo se propagaron mucho entre autores norteamericanos y autores latinoamericanos afincados en Estados Unidos. Véase por ejemplo: Moreiras, *The Exhaustion of Difference*. En América Latina no son muy influyentes, pero véase por ejemplo: Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (Buenos Aires: CLACSO/UNESCO, 2000). En el contexto latinoamericano, el debate 'poscolonial' gira sobre todo en torno al carácter de la modernidad latinoamericana, la asimilación del pasado autoritario y la nueva multiculturalidad. Por supuesto, la antropología también cuenta con una larga tradición de autorreflexión, pero se enfoca sobre todo en la relación entre el investigador y el investigado (el 'informante'), y apenas en la relación entre los intelectuales.

⁶⁷ Si no me equivoco, éste también es el punto de vista de: Arturo Escobar, *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World* (Princeton: Princeton University Press, 1995). Por ejemplo pp. 224-25.

explícitamente tanto la perspectiva holandesa como la argentina de este traumático periodo. Lo hice, entre otras razones, con la intención de que mi análisis pudiera ‘entenderse’ tanto en Holanda como en Argentina. Lo anterior no implica que cada interpretación tenga el mismo peso o que los investigadores holandeses tengan que aceptar sin más lo que les presentan sus colegas de Latinoamérica. El debate y las distintas interpretaciones constituyen la base de nuestro oficio. Pero explicitar las diferencias de contexto, de agenda política y de perspectiva permite integrar las diferencias de poder y de interpretación entre los académicos involucrados en nuestros análisis. En mi opinión, ésta debería ser también una parte importante del debate en torno a los procesos de desarrollo en las sociedades de Asia, África y América Latina. Explicitar los distintos contextos sociales y políticos en los que nos encontramos nosotros y nuestros colegas extranjeros quizás pueda ofrecer soluciones a nuestros intentos por descolonizar y librar del paternalismo y de la hipocresía lo que llamamos cooperación para el desarrollo.

Quizás no debemos abrigar la ilusión de poder formular respuestas definitivas a los dilemas planteados anteriormente. Pero ya sería un gran paso hacia delante si se someten explícitamente a discusión y si los integramos en nuestro trabajo académico. Para ello, debemos estar dispuestos a realizar nuestro trabajo académico dialogando de forma permanente con nuestros colegas de Latinoamérica – o de cualquier otra parte del mundo. Este diálogo implica incluir los distintos contextos de nuestro trabajo académico en el debate sobre el contenido, tener en cuenta los significados ‘locales’ específicos que se asignan a todo tipo de conceptos y a la teorización en las ciencias sociales y aceptar que cada sociedad cuenta con sus ‘propios’ debates específicos que también suelen determinar las condiciones en las que los académicos publican los resultados de su trabajo. Por último, este diálogo implica también que nos atrevamos y podamos rebatir a nuestros colegas cuando creamos que es necesario. No con un sentimiento de superioridad moral o académica, sino por la necesidad de entender lo mejor posible la realidad que estudiamos de forma conjunta. Sólo mediante un diálogo así podemos esperar que se llegue a una relación intelectual equivalente y que se libere a las ciencias sociales y particularmente a los estudios latino-americanos de su connotación colonial.

PARA LA DESCOLONIZACIÓN DE LA HISTORIA LATINOAMERICANA

Introducción

Cuando nos referimos a América Latina no siempre es obvio lo que queremos decir con este término. Esta palabra se concibió en el siglo XIX para enfatizar varias cosas: ante todo para marcar la separación cultural y política con la antigua madre patria España, pero también para señalar el parentesco cultural y político de las nuevas repúblicas independientes con un mundo 'latino' más amplio, sobre todo francés. En relación con esto último, es interesante observar que el uso de este término se estimuló sobre todo desde Francia.

Siempre ha habido gente que prefiere no utilizar la denominación América Latina. Recalcan que el elemento 'latino' no es común a toda la población. El término no tiene en cuenta la existencia y la influencia de culturas no latinas, sobre todo las culturas indígenas, generalmente denominadas 'indias'.¹ Ésta es la razón por la cual

¹ Sobre todo el pensador peruano Haya de la Torre estimuló este debate a principios del siglo XX. Véase por ejemplo: Victor Raúl Haya de la Torre, *¿Adónde va Indoamérica?* (Buenos Aires: Editorial Indoamérica, 1954). Véase también la sugerencia reciente del líder aymara Takir Mama-ni de llamar al continente 'Abya-Yala'. Citado en: Xavier Albó, 'Our Identity Starting from Pluralism in the Base', *Boundary 2*, 20:3 (Fall 1993); pp. 18-33.

hay quienes prefieren utilizar el término ‘Indoamérica’.² Sin embargo, se podría hacer la misma objeción con relación a los grupos demográficos de origen africano y asiático.

En cierto sentido, éste es un caso típico de discusión académica. Las denominaciones de pueblos, naciones y continentes por definición son artificiales, construidas o surgidas durante los procesos de cambio histórico. Es imposible afirmar que una denominación es más ‘auténtica’ que otra. ¿Es Ecuador, un nombre que proviene del emplazamiento geográfico del país, mejor o más exacto que, por ejemplo, Perú o México, nombres de países que se basan en una parte de un supuesto pasado indígena? Naturalmente, se trata de preguntas que carecen de sentido.

Por otra parte, este tipo de denominaciones tienen connotaciones políticas indudables. Son el resultado – a veces involuntario – de una lucha militar o política y por lo tanto casi siempre se prestan a polémica. Lo importante es el significado que se confiere a ciertos términos. En un momento dado ciertos términos se convierten en tabú. Por el contrario, otros términos pierden su susceptibilidad a nivel político o social. De repente se pueden utilizar libremente sin escandalizar. Esto normalmente significa también que han perdido su ‘significado’. El hecho de que las denominaciones sean menos polémicas, también implica que han perdido significado.

¿Una identidad latinoamericana?

¿Entonces podemos concluir que la discusión en torno al término ‘América Latina’ dice algo sobre un debate en curso en torno a la ‘verdadera’ identidad de ese continente? Creo que tenemos que responder afirmativamente a esa pregunta. Demuestra que han existido grandes discrepancias – y que existen todavía – con respecto al carácter de la sociedad latinoamericana. Desde principios del siglo XIX, la mayoría de los países latinoamericanos se han visto enfrentados de una u otra manera a la cuestión de su identidad. Esta

² Por supuesto, resulta irónico que ‘indio’ fuera la denominación colonial por excelencia. Los científicos y los políticos siguen utilizando este término hoy en día, pero la población india muy poco. Los indios individualmente se refieren en general al pueblo del que son. Véase por ejemplo: Carol A. Smith, ‘Introduction: Social Relations in Guatemala over Time and Space’, en: Carol A. Smith (ed.), *Guatemalan Indians and the State: 1540-1988* (Austin: University of Texas Press, 1990); pp. 1-30, sobre todo p. 3. Uno de los cambios notables de la lucha política actual en Ecu-

cuestión complicada fue primordialmente la consecuencia de la diversidad étnica que caracterizó al continente desde el principio. Se podría sostener que esta dimensión étnica diferencia la historia latinoamericana de la historia europea, por ejemplo, y la vincula con otras sociedades coloniales de África y Asia.³ ¿En qué parte de su herencia cultural debían basar los países latinoamericanos su identidad nacional, y consecuentemente su visión del futuro? ¿Debían basarse en el elemento latino – español o portugués – o en la cultura indígena y en el recuerdo de las grandes civilizaciones precolombinas?⁴ ¿O precisamente esta amalgama racial y cultural formaba la esencia de la sociedad latinoamericana, y esta amalgama debía constituir la base de una nueva identidad? Este debate ha dominado la historia de Latinoamérica de los siglos XIX y XX y su estudio. Las negociaciones entre los Zapatistas y el Gobierno mexicano sobre la organización de una sociedad ‘multicultural’ en México ponen de manifiesto que este debate no ha perdido en absoluto su relevancia hasta la fecha.⁵

Esta discusión se debe entender dentro del contexto del proyecto de progreso del siglo XIX, que giraba en torno a la formación de naciones y a la modernización social y económica. Las élites latinoamericanas se vieron obligadas a analizar de nuevo los fundamentos de sus sociedades después de la independencia. Intentaron recalcar que en el ‘nuevo’ mundo también había surgido una sociedad nueva, que, a pesar de poseer raíces españolas y portuguesas, era intrínsecamente diferente. Las élites latinoamericanas querían ser europeas pero no estar colonizadas; ser americanas, pero sólo *Latinoamericanas*; ‘criollas’ pero no indias. Y por encima de todo: querían ser ‘modernas’.

dor y en Bolivia, donde distintos grupos indios cooperan en ‘confederaciones’, es que ahora utilizan la etiqueta ‘indio’ como denominación englobadora.

³ Véase también: Eric van Young, ‘Conclusion: The State as Vampire - Hegemonic Projects, Public Ritual, and Popular Culture in Mexico, 1600-1900’, en: William H. Beezley, Cheryl E. Martin y William E. French (eds) *Rituals of Rule, Rituals of Resistance. Public Celebrations and Popular Culture in Mexico* (Wilmington, DE: Scholarly Resources Inc., 1994); pp. 343-374, sobre todo p. 356.

⁴ Véase, por ejemplo, el maravilloso libro de David Brading, *Los orígenes del nacionalismo mexicano* (México: Ediciones Era, 1973).

⁵ Véase para un análisis claro de la situación en varios países latinoamericanos: Donna Lee Van Cott (ed.), *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America* (Houndmills etc.: MacMillan, 1994).

El carácter problemático de la formación de naciones latinoamericanas se plasmó perfectamente en las ideas de Simón Bolívar. En las ideologías nacionalistas de las repúblicas latinoamericanas se le recuerda como un visionario que luchó por la libertad y la independencia. Y en realidad lo fue hasta cierto punto. Sin embargo, su principal objetivo fue la modernización de la sociedad colonial. Esa modernización debía ser económica, pero por supuesto también social. Además de los esclavos a los que había que liberar, también se debía desligar a la población indígena del yugo de la sociedad de clases feudal. Aunque se percibe una admiración por las grandes sociedades indias en su correspondencia, Bolívar tuvo poco afinidad con la cultura india. Su pasión y sus visiones se dirigían sobre todo hacia la evolución política y económica de la Hispanoamérica independiente.⁶

Recientemente se rectificó la imagen heroica de Bolívar. Para el espanto del gran público, esta tendencia fue reforzada por la novela de Gabriel García Márquez, *El general en su laberinto*, que se publicó en 1989. García Márquez describió la imagen de un hombre solitario y agotado, cuyos intentos por llevar a cabo una revolución se vieron frustrados al chocar con una realidad intransigente. Y desde luego, poco quedó del héroe visionario en los últimos años de la vida de Bolívar. Su lucha por la abolición de la esclavitud y por la igualdad de todos los ciudadanos cedió espacio a un miedo casi obsesivo de una guerra racial. Unos quince años después ya no le quedaba nada del paternalismo benévolo con el que había descrito a la población india en 1815. En su opinión, el elemento indio había paralizado irremediabilmente a la sociedad latinoamericana hasta su perdición. Y es más, la población india y negra constituía una amenaza directa para su desarrollo.⁷ Parece ser que al final de su vida, Bolívar consideraba la heterogeneidad étnica la principal causa de los fracasos de sus planes visionarios para el continente americano.

En mi opinión, la ambivalencia política e intelectual de Bolívar resulta simbólica de la evolución intelectual y política experimentada

⁶ Henri Favre, 'Bolívar y los indios', *Latino América. Anuario de estudios latinoamericanos*, 20 (1987); 27-44, sobre todo pp. 28-29.

⁷ En una carta del 8 de diciembre de 1823 a Santander afirma: 'Algunas veces me parece que, como no les entiendo su lengua inca, no sé si están o no tranquilos; lo cierto es que yo no lo estoy.' Citado en: Favre, Bolívar y los indios, p. 33.

por Latinoamérica en los siglos XIX y XX.⁸ Por una parte, estaba el carácter utópico y moralista de sus ideas, su afán de cambiar radicalmente la sociedad, sus visiones de repúblicas más modernas y más desarrolladas donde pudieran llegar a madurar plenamente los ideales de la Ilustración. Por otra parte, estaba la sociedad latinoamericana obstinada y el pesimismo que fue la consecuencia inevitable de ideales inalcanzables y de expectativas demasiado optimistas. El gran proyecto de modernización universal de Bolívar y sus correligionarios chocaba constantemente con una realidad multiforme y fragmentada.

Este problema sobre todo se puso de manifiesto en el debate sobre el lugar que ocupaba la población india, que se llamó ‘el problema del indio’. Este debate se llevó a cabo desde finales del siglo XIX en los países andinos y en México. La cuestión central era de qué manera se podía incorporar a la gran mayoría de la población rural india en el desarrollo del Estado-nación. Me concentraré en este debate en el resto del presente ensayo. Teniendo en cuenta que esta problemática sobre todo era evidente en los países hispanoamericanos con una población india considerable, me centraré en dichos países.

Para ello pasaré revista brevemente a tres perspectivas. Empezaré con lo que llamo la *perspectiva racial*, la idea de que la convivencia de distintas razas había determinado – y en cierto sentido condenado – a la sociedad latinoamericana. Esta perspectiva es característica del siglo XIX, pero sigue teniendo influencia en las ideas sobre Latinoamérica, aunque de forma más encubierta. La segunda perspectiva, que trataré con más detalle, es la del *indigenismo*. En esta perspectiva, una retórica proindia sustituye al rechazo racista de la sociedad indígena. En tercer lugar, me gustaría dar rápidamente algunos ejemplos de la *actitud de la población india* en el marco de esta discusión. Por último, me gustaría demostrar hasta qué punto el estudio de la historia latinoamericana sigue atrapado en los marcos intelectuales que se elaboraron en esa discusión. Muchos historiadores y antropólogos han basado su trabajo en la idea de una separación fundamental entre los distintos grupos étnicos, en especial en la separación entre la población india y la población hispano-mestiza.

⁸ Véase también Enrique Rodó que afirmó en *El mirador de Próspero* (Valencia, 1919) que Bolívar era la personificación de ‘todo lo que es característico y esencial de nuestra historia’.

En lugar de ese planteamiento, me gustaría proponer un enfoque alternativo en el que la interacción histórica y la influenciación recíproca de los distintos grupos sociales y étnicos ocupen un lugar central. Me gustaría argumentar que si queremos entender la sociedad latinoamericana, nos tendremos que centrar en esa área fronteriza de interacción, influenciación y significados invertidos.

‘El problema del indio’

A finales del siglo XIX, el debate sobre las nuevas sociedades nacionales en Latinoamérica se vio marcado por un discurso racista que se había basado en las ideas del darwinismo social y del llamado ‘racismo científico’, que fue propagado sobre todo por autores europeos como Gustave Le Bon y Herbert Spencer.⁹ Estas ideas se fundamentaban en que la ‘raza’ india era inferior y sólo se podría desarrollar gracias a la intervención de la élite europea. Estos sentimientos de superioridad estaban estrechamente relacionados con las ideas positivistas que estaban en boga en ese periodo.¹⁰ Según esa corriente, la población india no era capaz de dar ese paso a la modernidad por su cuenta. Al igual que ocurría en otras partes del mundo, también en Latinoamérica cefalometrías realizadas a gran escala apoyaban ‘científicamente’ esas convicciones.¹¹

Las ideas del argentino Carlos Octavio Bunge pueden servir como ejemplo de las ideas racistas. En su libro *Nuestra América* de 1903

⁹ Una buena introducción general en: Nancy Leys Stepan, *The Hour of Eugenics. Race, Gender, and Nation in Latin America* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1991). También: Richard Graham (ed.), *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940* (Austin: University of Texas Press, 1990). En el caso de Brasil: Lilia Moritz Schwarcz, *O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930* (São Paulo: Companhia das letras, 1993). En el caso de Boli-via: Marie-Danièle Demelas, ‘Darwinismo a la criolla: El darwinismo social en Bolivia, 1880-1910’, *Historia boliviana*, 1:2 (1981); pp. 55-82.

¹⁰ Sin embargo, me parece incorrecto achacar totalmente la responsabilidad de las ideas racistas del siglo XIX al positivismo y al ‘racismo científico’ como por ejemplo tiende a hacerlo Martin Stabb en su maravilloso libro *In Quest of Identity. Patterns in the Spanish American Essay of Ideas, 1890-1960* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1967). Las ideas raciales sobre la población india en Hispanoamérica tenían una larga historia a sus espaldas.

¹¹ Demelas, Darwinismo a la criolla, 63 y M.D. Demelas, ‘El sentido de la historia a contrapelo: El darwinismo de Gabriel René Moreno’, *Historia bolivi-ana*, 4:1 (1984); pp. 65-80. Véase también el capítulo 3 del presente cuaderno.

hizo una clasificación racial de la población latinoamericana.¹² En su opinión, las razas tenían características inmutables, que explican su posición social más alta o más baja. Así también se podía explicar la preponderancia de los españoles sobre la población india y afroamericana. Además, la mezcla racial ponía de manifiesto las peores características de las razas. De ahí, por ejemplo, que según Bunge la población latinoamericana sea tan sensible al poder autoritario de los hombres fuertes. Por consiguiente, la mala influencia de la cultura india no se limitaba a la sociedad india. Era un virus que afectaba a toda la sociedad.

La mezcla de razas era, según los ideólogos racistas, el peor mal que podía sufrir una sociedad. De ahí que sintieran un profundo menosprecio por los mestizos, los ladinos o los cholos. Así, el boliviano Alcides Arguedas afirmaba en su famoso libro *Pueblo enfermo* de 1909: ‘Es el predominio de la sangre mestiza lo que así ha maleado la ética social, hasta el punto de que hoy sólo se imponen la desfachatez, la bellaquería, la simulación y otras malas prácticas que alejan al hombre, fatalmente, de las vías de su perfeccionamiento moral, supremo fin de la vida...’.¹³ Las diferencias raciales también se relacionaban con las características geográficas. El mismo Alcides Arguedas argumentó que el retraso de la población india de los Andes se debía a las condiciones climatológicas inhóspitas y extremadamente difíciles. Su *Pueblo enfermo* se basa totalmente en metáforas geográficas.¹⁴ Las teorías que consideraban las deficiencias

¹² Carlos Octavio Bunge, *Nuestro América: Ensayo de psicología social* (Buenos Aires: Vaccaro, 1918 [1903]). Véase: Stabb, *In Quest of Identity*, 15-19 y passim. Stabb menciona el libro de Bunge como ‘uno de los análisis raciológicos más completos de Hispanoamérica que se han publicado este siglo’. Por otra parte, es simbólico de la desunión ideológica en Latinoamérica el que el cubano José Martí escribiera un ensayo con el mismo título y con un mensaje optimista antirracista unos diez años antes de la publicación del libro pesimista de Bunge (en 1891). José Martí, ‘Nuestra América’ [1891], en: *Obras Completas*, (La Habana, 1963-73) tomo 6; pp. 15-23. Véase también: Jean Lamore, ‘José Martí y las razas’, *Casa de las Américas*, 35:198 (1995); pp. 49-56.

¹³ Alcides Arguedas, *Pueblo Enfermo* (La Paz: Editorial Puerta del Sol, 1986 [edición original 1909; segunda versión revisada, 1936]); 218. Véase también: Marta Irurozqui Victoriano, ‘¿Qué hacer con el indio? Un análisis de las obras de Franz Tamayo y Alcides Arguedas’, *Revista de Indias*, 52:195/6 (1992); pp. 559-87.

¹⁴ Arguedas, *Pueblo Enfermo*. Véase, por ejemplo, el título del capítulo 1: ‘El medio físico opuesto al desarrollo material del País’, (pp. 17-29). Llama la atención que este determinismo geográfico apenas se dio en México. Sin embargo, se manifestó un poco en: Andrés Molina Enríquez, *Los grandes problemas nacionales* (México: Ediciones Era, 1991 [1909]).

nutritivas como la principal causa de la inferioridad de ciertas razas o grupos demográficos constituyeron una variante de ese racismo vinculado al entorno. El entorno inhóspito y una técnica agrícola primitiva habían tenido como consecuencia una dieta insuficiente y por lo tanto una cultura inferior.¹⁵

Lo paradójico de estas ideas raciales era que surgieron en la sociedad postcolonial en la que se había declarado que todos los ciudadanos eran iguales. Además, la imagen de unos grupos demográficos inherentemente retrasados e improductivos era difícil de conciliar con un progresismo fanático. Por lo tanto, era necesario encontrar alternativas a la conclusión no deseada de que la indolencia y el retraso de la población india no se podían cambiar y no tenían solución. Muchos depositaron su esperanza en los efectos saludables de la enseñanza, que podría ennoblecer y disciplinar a las masas retrasadas.¹⁶ Sin embargo, esas alternativas estaban condenadas al fracaso en sociedades en las que las diferencias sociales se veían reforzadas por todo tipo de formas de racismo cotidiano.

El indigenismo

Lo complicado que era este dilema se puso de manifiesto en la corriente que se llama *indigenismo*. El *indigenismo* sobre todo tuvo mucha fuerza en los países andinos y en México. En líneas generales se puede describir como una corriente de intelectuales y políticos que querían mejorar la posición de la población india y asignar un lugar importante a la herencia cultural indígena en la sociedad latinoamericana. Esta corriente englobaba a una amplia escala de pensadores, cuyas ideas variaban desde conservadoras hasta de extrema izquierda.¹⁷ Sin embargo, algo quedaba suficientemente claro: se

¹⁵ Este tipo de ideas también se manifestaba en otros sitios. Véase, por ejemplo, el ensayo del intelectual dominicano, José Ramón López, 'La alimentación y las razas' [1896] en: José Ramón López, *El Gran Pesimismo Dominicano* (Santiago: UCMM, 1975); pp. 31-68.

¹⁶ Por ejemplo: Mary Kay Vaughan, *The State, Education, and Social Class in Mexico, 1880-1920* (De Kalb: Northern Illinois University Press, 1982).

¹⁷ A veces engloba todas las manifestaciones proindias de la historia latinoamericana, desde Bartolomé de las Casas hasta los antropólogos actuales. Véase por ejemplo: Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México* (México: El Colegio de México, 1950). Normalmente se interpreta en sentido restringido como el conjunto de las manifestaciones intelectuales y literarias en el Perú de principios del siglo XX y de las ideas políticas y sociales en el México postrevolucionario. Por

trataba de personas no indígenas que reflexionaban sobre la población india y sobre su cultura y que simpatizaban con ellas desde su posición en la sociedad no india. Yo personalmente considero el *indigenismo* sobre todo como un fenómeno de finales del siglo XIX y del siglo XX. Al igual que las teorías racistas que acabo de tratar, el *indigenismo* sirvió para poder imaginar el futuro latinoamericano. Pero al mismo tiempo fue una respuesta al pesimismo de esas teorías.¹⁸ Constituyó un intento de formular nuevos fundamentos para la formación de naciones latinoamericanas.¹⁹ El denominador común era la convicción de que sólo la integración de la población india podría garantizar el éxito de un proceso de formación de naciones.

Aunque el *indigenismo* se vio influido por corrientes europeas como el darwinismo social y el marxismo, y en cierto sentido también por las ideas anticoloniales y antiimperialistas de otras partes del mundo, y aunque mostraba similitudes claras en su desarrollo con el *orientalismo* descrito por Edward Said,²⁰ en el fondo fue un fenómeno intelectual típicamente latinoamericano. Incluso se manifestó en países donde la población india apenas contaba, como por ejemplo en Argentina.²¹ Por lo tanto, la formulación de las ideas indigenistas se puede considerar como un momento clave en la evolución de las ideas latinoamericanas sobre el Estado y la nación. Al igual que las teorías posteriores sobre la *dependencia*, el *indigenismo* se debe considerar como una contribución específica latinoamericana

ejemplo: Efrain Kristal, *The Andes Viewed from the City: Literacy and Political Discourse on the Indian in Peru, 1848-1930* (New York: Peter Lang, 1987) y: Alan Knight, 'Racism, Revolution, and *Indigenismo*, Mexico, 1910-1940' en: Graham, *The Idea of Race in Latin America*, 71-113. Por lo que respecta al *indigenismo* 'conservador' en los Andes: Osmar Gonzales, 'Los arielistas frente al problema indígena, 1900-1930', *Allpanchis*, 21:34 (1989); pp. 163-201.

¹⁸ José Carlos Mariátegui contrapuso, por ejemplo, el optimismo utópico de una vanguardia indigenista al pesimismo sociodarwinista: Carlos Mariátegui, 'Pesimismo de la realidad y optimismo del ideal' [1925] en: *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy* (Lima: Editora Amauta, 1970); pp. 27-31. También: Alberto Flores Galindo, *Buscando un Inca* (Lima: Editorial Horizonte, 1988).

¹⁹ 'Forjando patria' según las palabras de Manuel Gamio: Manuel C. Gamio, *Forjando Patria* (México: Editorial Porrúa, 1960 [1916]).

²⁰ Edward Said, *Orientalism* (Harmondsworth: Penguin, 1978) y sobre todo: *Culture and Imperialism* (London: Vintage, 1994).

²¹ Henri Favre, *L'indigénisme* (Paris: Presses Universitaires de France, 1996).

a la discusión sociocientífica y política.²² Las ideas indigenistas, apoyadas en parte por la antropología y la etnografía modernas que se desarrollaron en las primeras décadas del siglo XX, desembocaron en un interés creciente por la historia de las ‘grandes’ culturas indias. Bajo su influencia también se redescubrieron y se restauraron los grandes monumentos indios de Centroamérica y de los Andes - Teotihuacan, Palenque, Macchu Picchu – para convertirse a continuación en grandes atracciones turísticas.

Por lo tanto, el *indigenismo* sobre todo denunció las condiciones de vida inhumanas de la población india. Los indigenistas intentaban demostrar qué fuerzas sociales eran la causa del aislamiento y de la miseria en que debían vivir los ciudadanos indios.²³ Se señaló al Gobierno nacional como importante culpable de esta situación. Había fallado en su deber sagrado de modernizar la sociedad. En lugar de ello, había mantenido un sistema arcaico, feudal de explotación, por el cual no se consideraba como ciudadanos de pleno derecho a una gran parte de la población. El Gobierno había minado a la sociedad india y había aniquilado su vitalidad imponiéndoles impuestos altos y unas condiciones laborales duras. Los curas analfabetos y corruptos, que sometieron a la población rural india a un régimen de dependencia y terror, ayudaron al Gobierno a reprimir a la población india. Los curas locales abusaron de su poder para pedir contribuciones financieras ilícitas y para perpetuar todo tipo de formas de servidumbre.

Según los indigenistas, los mayores culpables eran los hacendados que tenían sumida a la población campesina indígena en una situación de semiesclavitud mediante la combinación de poder social, económico y político. Estos terratenientes tradicionales sólo podían mantener sus maneras ancestrales de producir mediante la represión feudal de los siervos indios.²⁴ En los Andes a veces también les

²² Véase: Carol A. Smith, ‘Ideologies of Social History’, *Critique of Anthropology*, 7:2 (autumn 1987); pp. 51-60.

²³ El intelectual peruano Manuel González Prada observó a finales del siglo XIX que los indios habían sufrido una explotación triple: la de los gobernadores, la de los jueces y la de los curas. Manuel González Prada, *Páginas libres* (Lima: Fondo de Cultura Popular, 1966); I, pp. 61-63. La escritora indigenista Clorinda Matto de Turner añadió posteriormente los funcionarios (fiscales).

²⁴ El blanco de la crítica indigenista en Perú era sobre todo el *pongo*. La lucha contra este sistema resultó más expresiva por la imaginación que desplegó el fotógrafo Martín Chambi en sus fotos. En Ecuador la crítica se enfocó en los sistemas similares

llamaban *gamonales*.²⁵ Esta condenación de una élite rural considerada como retrasada indica los orígenes políticos del *indigenismo*. Fue una parte de la política centralista de muchos estados latinoamericanos en los siglos XIX y XX. La protección de los campesinos indios oprimidos funcionaba como una excusa para abordar a los líderes semiindependientes y para acabar con su independencia regional.²⁶ Esta lucha señala también las contradicciones en los proyectos indigenistas. Los gamonales eran líderes autoritarios que habían sometido a su autoridad a la población rural india mediante la coacción y el poder personal. Pero al mismo tiempo formaban parte de la sociedad rural 'indígena'. Vivían 'con sus indios', hablaban quechua y poseían en parte la misma cultura que los campesinos.²⁷ El rechazo de esta élite rural analfabeta demuestra hasta qué punto el *indigenismo* era un movimiento urbano. En la retórica proindia había una gran dosis de sentimiento de superioridad urbano con respecto a las élites rurales retrasadas. Los intelectuales indigenistas a menudo provenían de la clase media emergente y se consideraban a sí mismos como una vanguardia que acabaría con las estructuras retrasadas de la desigualdad y la preponderancia. También influyó un chovinismo regional en el *indigenismo* que alcanzó un gran esplendor en la ciudad de Cuzco a principios de este siglo. En esta ciudad del altiplano de Perú y antigua capital del imperio inca, el indigenismo formaba parte de un regionalismo nuevo frente a la preponderancia de la capital situada en la costa.²⁸ En 1927, Luis Valcárcel llegó incluso a proclamar Cusco el 'centro de la indianidad'.²⁹ La idea del 'nuevo indio' que elaboró José Uriel García,

del *huasipungo* y el *concertaje de indios*. Véase: Andrés Guerrero, *La semántica de la dominación: El concertaje de indios* (Quito: Ed. Libri Mundi, 1991).

²⁵ Comparaban a los hacendados con 'una planta parásita': Flores Galindo, *Buscando un Inca*, 290.

²⁶ Knight, *Racism, Revolution, and Indigenismo*, 83. Para el funcionamiento de esta estructura de poder regional, véanse los ensayos sobre la provincia de Tlaxcala en: Raymond Buve, *El movimiento revolucionario en Tlaxcala* (Tlaxcala/México: Universidad Autónoma de Tlaxcala/Universidad Iberoamericana, 1994).

²⁷ Véanse, por ejemplo, los ensayos en: Deborah Poole (ed.), *Unruly Order. Violence, Power, and Cultural Identity in the High Provinces of Southern Peru* (Boulder etc.: Westview, 1994). Mi descripción se basa en: Deborah Poole y Gerardo Renique, 'The New Chroniclers of Peru: US Scholars and their 'Shining Path' of Peasant Rebellion', *Bulletin of Latin American Research*, 10:2 (1991); pp.133-91, sobre todo pp. 176-77.

²⁸ José Luis Rénique, *Los sueños de la tierra. Cusco en el Siglo XX* (Lima: CEPES, 1991).

²⁹ Luis E. Valcárcel, *Tempestad en los Andes* (Lima: Biblioteca Amauta, 1927).

fue asimismo un intento de proporcionar una nueva identidad a la élite regional mediante la identificación con un glorioso pasado indio.³⁰

Teniendo en cuenta su heterogeneidad ideológica y política, no resulta sorprendente que los pensadores indigenistas llegasen a conclusiones políticas distintas. El *indigenismo* llevó en los Andes a algunos intelectuales, entre quienes Luis Valcárcel con su libro *Tempestad en los Andes* de 1927 se hizo el más famoso, a un ensalzamiento radical del pasado precolombino.³¹ Según esta visión, la destrucción española de la ‘tradicción comunitaria’ de la población andina fue la fuente de todos los problemas. Dentro de esta perspectiva, una clase represiva de terratenientes conservadores y feudales reprimió a la población india en su afán de progreso.³² La tradición indígena de los Andes contenía todas las soluciones para un desarrollo independiente y socialmente justo de las sociedades del siglo XX. Según Valcárcel: ‘No podemos retornar a ese mundo fenecido, es cierto, pero todos los beneficios efluvios que aún se desprenden de aquella vernacular civilización deben ser recogidos y concentrados por la nacionalidad, porque constituyen la savia de nuestra raza.’³³ Por influencia de las ideas socialistas que procedían de Europa, algunos empezaron a considerar el *ayllu* como portador y símbolo del comunismo primitivo. El caso más claro fue el de José Carlos Mariátegui, que hizo un intento poco ortodoxo de combinar las ideas indigenistas y socialistas.³⁴ Esta búsqueda también se puede

³⁰ José Uriel García, *El nuevo indio* (Lima: Editorial Universo, 1973 [1930]). Para un buen análisis de esta evolución: Marisol de la Cadena, *Indigenous Mestizos. The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919-1991* (Durham/London: Duke University Press, 2000). Un buen ejemplo de esta identificación de la élite mestiza en Cusco con lo ‘indio’ constituye el artículo del hacendado José Angel Escalante de 1927: ‘Nosotros, los indios...’, en: *La polémica del indigenismo* (textos y documentos recopilados por Manuel Aquézolo Castro) (Lima: Mosca Azul Editores, 1976); pp. 39-52. Para un análisis crítico de su posición: Rénique, *Los sueños de la sierra*, 87.

³¹ Véase también: Luis E. Valcárcel, ‘El problema del indio’, en: *Presencia y proyección de los 7 ensayos* (Lima: Biblioteca Amauta, 1976); pp. 11-31

³² Por ejemplo: Rénique, *Los sueños de la sierra*, 71

³³ Luis E. Valcárcel, *Glosario de la vida inkaika* (Cusco: Librería e Imprenta H.G. Rozas, 1922); p. 18. Citado en: Rénique, *Los sueños de la sierra*, 90.

³⁴ José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (Barcelona: Crítica, 1976 [edición original: Lima: Biblioteca Amauta, 1928]). Al final este intento desembocó en un conflicto irresoluble con el Komintern. Véase: Alberto Flores Galindo, *La agonía de Mariátegui* (Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1989).

encontrar en las ideas un tanto idiosincrásicas de Víctor Raúl Haya de la Torre, que convirtió el alma india en la esencia de lo que llamaba 'Indoamérica'. Tal y como respondió a los que le criticaron:

Las invasiones de las razas sajonas, ibéricas y negras, como las asiáticas y del resto de Europa, que nos han llegado, nos llegan y nos llegarán, han contribuido y contribuyen a contexturar la América nueva. Empero, pervive bajo todas ellas la fuerza de trabajo del indio. Si en Cuba ha sido extinguida y en Argentina o Costa Rica muy absorbida, el indio sigue siendo la base étnica y social económica de América. [...] Cada invasión, cada conquista han cambiado parcialmente la raza indoamericana, pero la base étnica de nuestros pueblos es aún definitivamente indígena.³⁵

Por consiguiente, en este caso la teorización indigenista llevó a una especie de inversión de las ideas racistas y sociodarwinistas de las que hablé anteriormente. En lugar de una amenaza para la nación y un obstáculo para el progreso, la población indígena se convirtió entonces en el símbolo de la identidad latinoamericana. Se le consideraba como el único portador posible de un nuevo orden social. Sobre todo en los Andes donde la presencia india era tan aplastante y donde el pasado inca prehispánico no estaba manchado ideológicamente de imágenes de ofrendas humanas y de represión sanguinaria, la cultura indígena se convirtió para algunos en la solución mítica a los problemas sociales y económicos existentes.³⁶ Este planteamiento podía desembocar en un etnocentrismo invertido en el que la cultura indígena o *lo andino* se consideraba como superior.³⁷

Sin embargo, muchos indigenistas depositaron sus esperanzas en la fusión inevitable de los grupos étnicos o raciales que vivían en América Latina. En su visión, deberían desaparecer las razas separadas

³⁵ Haya de la Torre, *¿Adónde va indoamérica?*, 15. Véase también: Fredrick B. Pike, *The Politics of the Miraculous in Peru. Haya de la Torre and the Spiritualist Tradition* (Lincoln and London: University of Nebraska Press, 1986).

³⁶ Esta tendencia desembocó en lo que Alberto Flores Galindo llamó la 'utopía andina': Flores Galindo, *Buscando un Inca*, sobre todo el capítulo IX 'El horizonte utópico', 288-343. El historiador norteamericano Erik Langer también utiliza con frecuencia *lo andino* para explicar los procesos históricos específicos de los Andes. Véase por ejemplo: Erik D. Langer, *Economic Change and Rural Resistance in Southern Bolivia, 1880-1930* (Stanford: Stanford University Press, 1989).

³⁷ Esta tendencia se manifestó sobre todo en la obra del ya mencionado Luis Valcárcel. Esta característica impulsa a Mario Vargas Llosa a hablar sobre el 'racismo' de las ideas indigenistas. Para el 'racismo invertido' en México: Knight, *Racism, Revolution, and Indigenismo*, 92-93.

entre sí. Señalaban la preponderancia creciente de los mestizos en Latinoamérica. La confianza en el *mestizaje* constituía una reacción directa a las ideas racistas del siglo XIX que siempre habían considerado la mezcla de razas como un signo y una causa de la degeneración.³⁸ Los indigenistas esperaban que la herencia indígena pudiese marcar unas pautas a una sociedad nueva, en la que se hubiesen solucionado las contradicciones raciales y se hubiese cedido espacio a una cultura indoamericana nueva. En los Andes, José Uriel García elaboró estas ideas en su libro *El nuevo indio*, que se publicó en 1930.³⁹ Este ‘nuevo indio’ había surgido de la fusión entre los españoles y los indios. Para García lo que importaba no era tanto la mezcla racial, sino la nueva cultura americana que había surgido de la mezcla espiritual.

El ensalzamiento del mestizaje sobre todo se hizo patente en el México del siglo XX. Por influencia de las ideas de José Vasconcelos y Manuel Gamio, un grupo de intelectuales se rebeló contra el clima tecnocrático y autoritario que reinaba en México bajo el régimen de Porfirio Díaz. Intentaron sentar las bases de una nueva identidad nacional, que fuese tanto moderna como auténtica. Por ejemplo, las ideas de Vasconcelos procedían directamente de la tradición sociodarwinista del siglo XIX. Según él, lo que importaba sobre todo era la incorporación definitiva de la población india en un proyecto de modernización nacional e hispanista.⁴⁰ Se servía de la tradición india para la construcción de *lo mexicano*, una identidad mexicana auténtica.⁴¹ Este planteamiento desembocó, por ejemplo, en la elaboración de una política lingüística española agresiva que se proponía como objetivo la destrucción de las lenguas indígenas en

³⁸ En Brasil naturalmente estas teorías tuvieron su contrapartida en las ideas de gente como Gilberto Freyre. Véase: *The Masters and the slaves. A Study in the Development of Brazilian Civilization* (Berkeley etc.: University of California Press, 1986 [original en portugués 1933]).

³⁹ Uriel García, *El nuevo indio*.

⁴⁰ Véase para un análisis minucioso de su política educativa: Claude Fell, *José Vasconcelos. Los años del águila (1920-1925)* (México: UNAM, 1989). También: David Brading, ‘Manuel Gamio and Official Indigenismo in Mexico’, *Bulletin of Latin American Research*, 7:1 (1988); pp. 75-89. Sin embargo, Alan Knight exagera cuando afirma en términos generales que el *indigenismo* mexicano ‘siguió funcionando dentro del paradigma racista’: Knight, *Racism, Revolution, and Indigenismo*, 87 y *passim*.

⁴¹ Henry C. Schmidt, *The Roots of Lo Mexicano. Self and Society in Mexican Thought, 1900-1934* (College Station and London: Texas A&M University Press, 1978).

México.⁴² Lo primordial no era la protección de la identidad cultural, sino la realización de un mexicano nuevo. Finalmente, estas ideas se convirtieron en la ideología oficial del Gobierno mexicano posrevolucionario. El ensalzamiento del pasado indio tal y como se plasmaba en las pinturas murales de los grandes *muralistas* fue acompañado de una política gubernamental de asimilación y de incorporación más o menos autoritaria de la población india.

Prácticas políticas del indigenismo

Lo anterior nos lleva a la pregunta: ¿cómo se llevaron realmente a la práctica esas ideologías indigenistas? ¿Qué efectos políticos concretos tuvieron esas ideas políticas muy románticas y a menudo poco realistas?

Tal y como ya observé antes, una cosa está bien clara: el indigenismo fue una corriente ideológica de políticos e intelectuales en la que se mezcló la simpatía por la población indígena con una gran ignorancia sobre su realidad diaria. Su actitud a menudo fue la consecuencia de una lucha de intereses política y social. Marisol de la Cadena demostró en un artículo fascinante hasta qué punto los indigenistas de Cusco estaban impregnados de una moral burguesa profundamente enraizada.⁴³ Al igual que en el caso de los primeros líderes del movimiento obrero europeo, su lucha a favor de los indios fue sobre todo un intento de seguir propagando esa moral. Dicho con otras palabras, el indigenismo simbolizaba un intento de convertir a los ‘salvajes’ indios en ‘ciudadanos’ nacionales. Varios indigenistas eran hacendados que defendieron eficazmente su patrimonio familiar ante los movimientos indios.⁴⁴

También el historiador ecuatoriano Andrés Guerrero señaló la hipocresía clasista de los liberales indigenistas en ese país.⁴⁵ A pesar

⁴² Por ejemplo: Shirley B. Heath, *Telling Tongues. Language Policy in Mexico, Colony to Nation* (New York and London: Teachers College Press, 1972).

⁴³ Marisol de la Cadena, ‘Decencia y cultura política: Los indigenistas del Cuzco en los años veinte’, *Revista Andina*, 12:1 (julio 1994); pp. 79-122.

⁴⁴ Éste es el caso, por ejemplo, de José Angel Escalante en Cusco. Véase: Rénique, *Los sueños de la sierra*, 86-87.

⁴⁵ Guerrero, *La semántica de la dominación*, 45-62. También: Andrés Guerrero, ‘Una Imagen Ventrílocua: El Discurso Liberal de la ‘desgraciada raza indígena’ a Fines del Siglo XIX’, en: Blanca Muratorio, *Imágenes e Imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos, Siglos XIX y XX* (Quito: FLACSO sede Ecuador, 1994); pp. 197-252.

de su retórica radical, estos políticos apenas estaban interesados en la población india. La describían con los términos más simples y homegeneizadores como ‘infelices’ o ‘desgraciados indios’. Estas fórmulas retóricas tenían como objetivo influir en la opinión pública limitada de los formuladores de políticas liberales. Guerrero demuestra que todo tipo de prejuicios raciales y culturales se siguieron escondiendo detrás de la imagen simplista que se daba del ‘indio’. El paternalismo era omnipresente. Sólo había unos cuantos indigenistas que dejaban abierta la posibilidad de que la población india fuera capaz de valerse por sí misma. La gran mayoría partía a ojos cerrados de que los indios no eran capaces de ello. Algunos abogaban incluso por una especie de control estatal, que presentaba una gran similitud con el procedimiento tras la abolición de la esclavitud en el Caribe. Se representaba a los indios como salvajes infantiles y se les asignaba de paso todo tipo de defectos en el discurso indigenista. Aunque los indigenistas achacan más bien esos defectos a la represión y a la pobreza de la población india y no tanto a sus características raciales, el resultado neto era la formación de una imagen muy simplificada y estereotipada que no tenía en cuenta la diversidad cultural y la vitalidad de la población india.

Aunque hay poco que discutir sobre este análisis del indigenismo, pienso que subestima las consecuencias políticas de las ideas indigenistas. La política nacional de varios países fue profundamente influida por las ideas indigenistas. Indigenistas destacados ejercían cargos gubernamentales importantes en países como Perú, Ecuador y México. De esta manera, el indigenismo acarreó una legislación importante en Perú y Ecuador. En Ecuador subió al poder ya en 1895 un Gobierno liberal radical bajo el mandato de Eloy Alfaro, que tenía ideas marcadamente indigenistas. En Perú el comienzo del *Oncenio*, el Gobierno de Augusto Leguía que estuvo once años en el poder (1919-1930), se caracterizó por una política indigenista más radical que en ningún otro país de Latinoamérica. El Gobierno de Leguía fundó, entre otras instituciones, un *Patronato de la Raza Indígena* y un *Comité Central Pro-Derecho Indígena, Tawantinsuyu* con subdelegaciones en todo el país.⁴⁶ Estas iniciativas acarrearón

⁴⁶ La fundación de estas instituciones se puede considerar en muchos aspectos como una continuación de las iniciativas indigenistas anteriores, sobre todo las de Pedro S. Zulen y Dora Mayer, a raíz de las cuales ya en 1909 se creó la ‘Asociación Pro-Indígena’. Véase: Wilfredo Kapsoli, *El Pensamiento de la Asociación Pro Indígena* (Cusco: Centro Bartolomé de las Casas, 1980).

una actividad febril en varios ámbitos. Entre 1921 y 1924 se aprobaron más leyes con respecto a la población india que en todo el siglo anterior.⁴⁷

En México, bajo el Gobierno de Lázaro Cárdenas se produjo un desarrollo similar. En 1940, se celebró el Primer Congreso Indigenista Interamericano en Pátzcuaro. A raíz de dicho evento, se creó el Instituto Nacional Indigenista (INI) en 1948. Posteriormente, este instituto adquirió mala fama, con razón, por sus vínculos con el PRI,⁴⁸ pero al principio fue un lugar de encuentro fructífero entre intelectuales indigenistas, como Manuel Gamio, Alfonso Caso y Moisés Sáenz, y representantes de varios grupos indios. También se puso de manifiesto un nuevo interés etnográfico por la población india, que aunque a menudo desembocó en un folclorismo estático, al mismo tiempo intentó registrar la dinámica y la diversidad cultural de la población india.⁴⁹ Las investigaciones futuras deberán determinar la influencia real del *indigenismo*. No queda la menor duda que el *indigenismo* oficial posterior a los años 50 tuvo tendencias incorporadoras y a menudo represivas, pero aún sabemos muy poco sobre la influencia a nivel de la comunidad india.⁵⁰

⁴⁷ Thomas M. Davies, *Indian Integration in Peru (A Half Century of Experience, 1900-1948)* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1970).

⁴⁸ Véase: Gonzalo Aguirre Beltrán, 'La polémica indigenista en México en los años setenta', *Anuario Indigenista*, 44 (dic. 1984); 7-26.

⁴⁹ Esto se desprende claramente del trabajo del indigenista mexicano Moisés Sáenz. Por lo que sé, fue el único que hizo investigaciones etnográficas tanto en México como en los Andes. Estas investigaciones han perdido actualidad en lo que respecta a sus prejuicios raciales y a su confianza ciega en la fuerza del mestizaje, pero contiene, incluso hoy en día, información etnográfica e histórica única. Véase: Moisés Sáenz, *Sobre el indio ecuatoriano y su incorporación al medio nacional* (México: Secretaría de Educación Pública, 1933), *México íntegro* (Lima: Imprenta Torres Aguirre, 1939). Véase también: *Antología de Moisés Sáenz* (Prólogo y selección de Gonzalo Aguirre Beltrán) (México: Ediciones Oasis, 1970). Sobre la relación entre el *indigenismo* mexicano y el ejercicio de la antropología: Ralph L. Beals, 'Anthropology in Contemporary Mexico', en: James W. Wilkie, Michael C. Meyer y Edna Monzón de Wilkie (eds), *Contemporary Mexico. Papers of the IV International Congress of Mexican History* (Berkeley etc./México: University of California Press/El Colegio de México, 1976); pp. 753-68. Parece ser que el archivo del INI posee aún un tesoro en material que recopilaron intelectuales indigenistas y que nunca se publicó. Comunicación personal de Jan Rus.

⁵⁰ En lo que se refiere al periodo hasta 1940, se recomienda leer primero: Knight, Racism, Revolution, and *Indigenismo*. La visión 'oficial' está recogida en una serie de publicaciones prácticamente interminable, por ejemplo, las de personajes destaca-

La asociación de un aferramiento romántico a un pasado mítico indígena con los típicos ideales modernos de progreso por supuesto también se pudo constatar en otras ideologías utópicas y nacionalistas de ese periodo. Lo que resultaba único del *indigenismo* latinoamericano era el que una población no indígena se remontase a un mito indio. Por lo tanto, el ‘otro’ indígena y étnico se convirtió en el portador de un nacionalismo moderno y en un símbolo de un camino ‘propio’ hacia la modernidad. Las élites latinoamericanas crearon una imagen del indio para hacerse con un pasado y un futuro, y además para legitimar su propia posición.⁵¹ En un estudio reciente sobre las ideas del escritor peruano José María Arguedas, Mario Vargas Llosa hizo sobre todo hincapié en lo regresivo y lo antimoderno del *indigenismo*.⁵² Desde su óptica neoliberal, considera el *indigenismo* como una ‘utopía arcaica’ que se aferra al pasado y que rechaza el cambio. Aunque sin lugar a duda el *indigenismo* de Arguedas y de otros contenía elementos conservadores, se debe considerar sobre todo como un proyecto de modernización específicamente latinoamericano. En su forma más radical, fue un intento de llevar a cabo un desarrollo más adaptado a la realidad latinoamericana.⁵³ Alguien como José María Arguedas intentaba con todas sus fuerzas responder a la pregunta de cómo se podría llevar a cabo la modernización sin el etnocidio, que la mayoría de los políticos consideraba inevitable. Para ello, recalca constantemente el carácter dinámico y cambiante de la cultura india. Precisamente se le debe considerar como sumamente moderno en su oposición al folclorismo estéril en el que a menudo degeneró el *indigenismo*.⁵⁴

dos como Alfonso Caso, Moises Sáenz, Vicente Lombardo Toledano y Gonzalo Aguirre Beltrán, y en la revista *Anuario Indigenista*, que se publicó a partir de 1940. En el caso de los Andes: Thomas Abercrombie, ‘To be Indian, to be Bolivian: ‘Ethnic’ and ‘National’ Discourses of Identity’, en: Greg Urban y Joel Sherzer (eds), *Nation-States and Indians in Latin America* (Austin: University of Texas Press, 1991); pp. 95-130; Silvia Rivera Cusicanqui, ‘Liberal Democracy and *Ayllu* Democracy in Bolivia: The Case of Northern Potosí’, *Journal of Development Studies*, 26:4 (July 1990); pp. 97-121.

⁵¹ Osmar Gonzales Alvarado, ‘Entre dos incertidumbres. La apropiación del indio en el discurso criollo’, *Allpanchis*, 28:47 (1996); pp. 179-208. Naturalmente éste es el tema central de: Flores Galindo, *Buscando un Inca*.

⁵² Mario Vargas Llosa, *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo* (México: Fondo de Cultura Económica, 1996).

⁵³ Compárese también con el análisis del indigenismo de Mariátegui en: Poole y Renique, *The New Chroniclers of Peru*, 177.

⁵⁴ Véase, por ejemplo, su discusión con Jorge Lira, presentada en capítulo 3 de este Cuaderno.

Reacciones de la población india

Desde una perspectiva sociohistórica, nos debemos preguntar qué influencia tuvo el *indigenismo* en la propia sociedad india. Al mismo tiempo es la pregunta más difícil, a la que sólo se puede responder de forma tentativa. Sin embargo, parece que los grupos indios han intentado apropiarse de partes de la retórica indigenista cada vez de una forma distinta. Al igual que la población indígena enseguida se apropió de la lógica y de la utilización de la legislación española en el Perú colonial para protegerse de los efectos negativos de ese mismo colonialismo español,⁵⁵ asimismo los grupos indios intentaron utilizar la retórica indigenista en el siglo XX para mejorar su propia posición en la sociedad republicana. Finalmente, esa postura ha tenido como consecuencia que incluso hoy en día los movimientos políticos indios se sirven de todo tipo de simbolismo indigenista.

Los escritores de peticiones indios y los *tinteril-los*, los chupatintas y los abogados rurales maldecidos por la élite que redactaban las peticiones, intentaron de distintas maneras adaptar los textos de la legislación a sus intereses. A menudo expresaban sus deseos en la jerga del legislador.⁵⁶ Estaban acostumbrados a hacerlo desde la época colonial y por lo tanto reproducían la retórica del colonialismo español. Se daba casi por descontado que las peticiones a las autoridades fueran precedidas de frases rituales sobre ‘los desgraciados’ o ‘los infelices indios’. Dicho con otras palabras, intentaban dar a sus exigencias o ruegos un significado social y político ‘redactándolos’ en la terminología de los dirigentes. Esta tendencia ya se había puesto de manifiesto en el periodo colonial. Cuando el cronista indio Guaman Poma afirmaba en 1615 que la ‘antigua’ población de los Andes era blanca, que descendía de Adán y que siempre había vivido según la ‘ley de cristiano’, intentaba apropiarse

⁵⁵ Steve J. Stern, ‘The Social Significance of Judicial Institutions in an Exploitative Society: Huamanga, Peru, 1570-1640’, en: George A. Collier, Renato I. Rosaldo, John D. Wirth (eds), *The Inca and Aztec States 1400-1800. Anthropology and History* (New York etc.: Academic Press, 1982); pp. 289-320.

⁵⁶ Por eso, Andrés Guerrero utiliza la metáfora del ventrílocuo: Guerrero, Una Imagen Ventrílocua. Las reacciones indígenas a la legislación y a las ideologías dominantes sólo permiten formarse una idea muy parcial y muy codificada de las categorías mentales y de las visiones de la sociedad indígena. El contexto de la formación del Estado determinó las reglas de juego y por consiguiente también las condiciones de la comunicación y el carácter de los conceptos utilizados. Por lo tanto, este análisis dice poco sobre la cultura propia de los grupos indígenas fuera del ámbito del Estado.

de los argumentos de los españoles. Traducía los deseos de él y de su pueblo en categorías que eran comprensibles para los españoles. O mejor dicho, que pensaba que eran comprensibles para ellos.⁵⁷ Así vemos una voz indígena ‘auténtica’ presentar su argumentación en términos del colonizador. El caso resulta aún más interesante si tenemos en cuenta que Bartolomé de las Casas, cura español ‘disidente’, influyó mucho en Guaman Poma.

Mi propia investigación llevada a cabo en Ecuador deja en claro que los grupos demográficos indios aprovechaban con entusiasmo las oportunidades que les ofrecía la nueva legislación indigenista. Cuando el Gobierno liberal de Eloy Alfaro subió al poder en 1895, promulgó directamente muchas leyes para la protección de la población india. Ese mismo año se presentaron cientos de peticiones y se entablaron cientos de pleitos sólo en la capital de provincia meridional de Cuenca.⁵⁸ Cuando el Gobierno de Leguía en Perú fundó el Patronato de la Raza Indígena mencionado anteriormente, esto tuvo como consecuencia una oleada de peticiones de la población india. El Patronato de Cusco se vio obligado a proceder a una ‘sesión permanente’ en 1922 por la afluencia de delegaciones indias que a veces habían tenido que recorrer cientos de kilómetros.⁵⁹

El uso indio de la legislación del Estado ni mucho menos era unívoco e invariable. Podía adoptar distintas formas según la situación histórica. Resulta interesante que la etnicidad fuera un tema de combate menos claro en los movimientos indios del siglo XIX y de principios del siglo XX. Más bien lo que le importaba a la población indígena era ocupar una posición justa en la sociedad republicana. Una parte importante de la lucha india en ese periodo consistía precisamente en ser aceptados como ciudadanos de pleno derecho, objetivo que se habían propuesto Bolívar y San Martín. Este objetivo tuvo como consecuencia una lucha cuyo tema central no era tanto el carácter propio de su grupo ‘étnico’, sino que daba

⁵⁷ Rolena Adorno, *Guaman Poma. Writing and Resistance in Colonial Peru* (Austin: University of Texas Press, 1986); pp. 21-23.

⁵⁸ Michiel Baud, ‘Liberales e indígenas en el Ecuador a finales del siglo XIX’ en: Heraclio Bonilla y Amado A. Guerrero Rincón (eds), *Pueblos campesinos de las Américas: Etnicidad, cultura e historia en el siglo XIX* (Bucaramanga: Universidad de Santander, 1996); pp. 239-257. También: Michiel Baud, ‘The *Huelga de los Indígenas* in Cuenca, Ecuador (1920-21). Comparative Perspectives’, en: Kevin Gosner y Arij Ouweneel (eds), *Indigenous Revolts in Chiapas and the Andean Highlands* (Amsterdam: CEDLA, 1996); pp. 217-39

⁵⁹ Rénique, *Los sueños de la sierra*, 73.

mucha más importancia a las condiciones en las que podían participar en las sociedades republicanas. El índole de los deseos podía ser distinto, podía variar desde una buena formación educativa y el derecho a poder llevar calzado hasta la denuncia de los terratenientes sádicos y de los funcionarios corruptos.⁶⁰ Muchos de los puntos de combate indios tenían una base económica. El acceso a la tierra por supuesto era esencial para las poblaciones agrarias. Por eso, no es de extrañar que los campesinos indios se sublevaran sobre todo cuando ese acceso corría peligro. Éste fue el caso de las sublevaciones contra la Ley de Exvinculación (1874) en Bolivia, del *ciclo rebelde* en los años veinte en Perú y del actual movimiento maya en Chiapas. Las condiciones de participación en el mercado también eran una fuente de preocupación constante para los campesinos indios más enfocados en el mercado. Tristan Platt describió cómo los indios de Chayanta vieron cómo se hundía una economía próspera por las importaciones chilenas baratas a través de la línea de ferrocarril que se acababa de construir.⁶¹ Estos sucesos provocaron protestas fuertes. Jan Rus demostró en un artículo maravilloso cómo precisamente personas que no eran indígenas pusieron una etiqueta étnica a las protestas indias de Chiapas. Así, por ejemplo, los campesinos indios enfurecidos tomaron San Cristóbal en 1869 sobre todo porque reivindicaban un acceso justo al mercado de esa ciudad, mientras que las autoridades y luego los historiadores y los antropólogos calificaron esa toma como una sublevación india ‘de castas’.⁶² De forma similar, primero los plantadores presas del pánico y a continuación los intelectuales

⁶⁰ Para un ejemplo temprano de una petición de formación: Tristan Platt, ‘Dos visiones de la relación ayllu/estado: La resistencia de los indios de Chayanta a la revista general (1882-1885)’, *Historia boliviana*, 2:1 (1982); 33-46. En la petición al gobernador que Platt publica, tres líderes indios afirman: ‘se nos ha hablado con repetición de que la mente del Gobierno es, y ha sido instruir la Clase de Yndije-nas y sacar-los a !?/ entre los demas seres racionales; y que finalmente se nos ha contado que al la esptupides y barbarie que nos dominaba succedería el ejersicio de nuestras facultades intelectuales’ (33).

⁶¹ Tristan Platt, *Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el norte de Potosí* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1982).

⁶² Jan Rus, ‘The ‘Caste War’ of 1869 from the Indian’s perspective: A challenge for ethnohistory’, *Memorias del Segundo Coloquio Internacional de Mayistas* (17-21 de agosto de 1987) (Vol. II) (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1989); pp. 1033-47.

indigenistas declararon el alzamiento de Emiliano Zapata a principios de la Revolución Mexicana como una sublevación ‘indígena’.⁶³

Puesto que las exigencias indias a menudo iban envueltas en metáforas prestadas del Estado republicano y además a menudo eran redactadas por los *tinterillos*, que actuaban como intermediarios sociales y políticos, la interpretación de la lucha india resulta muy complicada. La pregunta siempre es hasta qué punto la población india aceptaba la terminología del Estado republicano y hasta qué punto sólo la utilizaba y de esa manera le confería un nuevo significado.⁶⁴ Es muy difícil encontrar respuestas por falta de fuentes históricas. De todos modos, podemos concluir que la utilización de los símbolos del ‘poder’ no implicaba automáticamente que se legitimase ese poder. Todo lo contrario, utilizando esos símbolos para sus propios objetivos también se cambiaba el significado de los mismos. Al mismo tiempo, se podían incorporar elementos nuevos en la mitología y en la formación de imágenes existentes. Silvia Rivera da un buen ejemplo de cómo en Bolivia el antiguo mito anticolonial de los curas que vivían como parásitos de la grasa de la población de los Andes adquirió un nuevo significado durante una gran sequía que asoló el país en 1983. Entonces se utilizó para expresar la desconfianza en las organizaciones de desarrollo que operaban en la región.⁶⁵

Walter Mignolo llamó a estos procesos ‘semiosis colonial’.⁶⁶

⁶³ Knight, *Racism, Revolution, and Indigenismo*, 77.

⁶⁴ Véase, por ejemplo, el análisis que Tristan Platt hace de la cita en la nota 57: ‘Quizás el aspecto más grave del racismo criollo durante el siglo XIX fue que, en determinados momentos, algunos indios llegarían a convencerse de su propia inferioridad’: Platt, *Dos visiones*, 34. Yo personalmente al interpretar esta cita me gustaría dejar más espacio para la ironía, la imitación o la manipulación. La cita no da ninguna indicación sobre la pregunta de si estos escritores de peticiones indios de verdad ‘creían’ lo que ellos y su *tinterillo* escribían en esta carta.

⁶⁵ Rivera, *Liberal Democracy*, 113-15.

⁶⁶ Walter Mignolo, ‘The Movable Center: Geographical Discourses and Territoriality During the Expansion of the Spanish Empire’, en: Francisco Javier Cevallos-Candau et al. (eds), *Coded Encounters. Writing, Gender, and Ethnicity in Colonial Latin America* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1994); pp. 15-45. Afirma (p. 16): ‘Semiosis colonial es el término general que se utiliza para indicar una red de procesos semióticos en la que los signos de diferentes sistemas culturales interactúan en la producción y en la interpretación de artefactos culturales híbridos. En la semiosis colonial el significado de un signo ya no depende de su contexto cultural original (...), sino de una nueva serie de relaciones generadas por las interacciones comunicativas a través de las fronteras culturales.’

Michael Taussig los calificó como *mimesis*, imitación.⁶⁷ La tendencia de los pueblos colonizados a imitar a los dirigentes – y las metáforas y los símbolos que utilizan –, se debe considerar como un intento de apropiarse de su poder. Adoptan el aspecto exterior, pero le dan otro contenido. Al mismo tiempo, se adaptaron las costumbres y los mitos existentes para responder a las circunstancias cambiantes. De esta manera, en las relaciones coloniales y neocoloniales la lucha política y social también se pone de manifiesto en la interpretación de la realidad y de las imágenes que se utilizan para interpretar esa realidad.

Las estrategias indígenas recientes, en las que se hace hincapié en el carácter étnico propio de la población india, resultan curiosas precisamente a la luz de esta historia. La estrategia actual enfatiza sobre todo la ‘diferencia’ de la población india. La base de los movimientos indígenas actuales es el énfasis en lo ‘propio’ a nivel étnico, en las diferencias culturales entre los grupos indios y la sociedad dominante de los blancos y de los mestizos. Sugiero que esta estrategia de finales del siglo XX en parte fue la consecuencia de las ideas indigenistas. A causa del énfasis indigenista en el pasado indio, se creó el espacio ideológico para un resurgimiento de estos nuevos movimientos políticos indios. Y esta nueva estrategia étnica tuvo bastante éxito.⁶⁸ Mientras que en la práctica la política indigenista de principios del siglo XX pudo aportar pocas cosas buenas a la comunidad india, la nueva combatividad india parece haber asignado por primera vez un lugar en la política a los grupos indígenas de países como Ecuador, Bolivia y Colombia.⁶⁹

⁶⁷ Michael Taussig *Shamanism, Colonialism and the Wild Man. A Study in Terror and Healing* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1987) y: *Mimesis and Alterity. A Particular History of the Senses* (New York and London: Routledge, 1993). Véase también: Michiel Baud, ‘Imagining the Other: Michael Taussig on Mimesis, Colonialism and Identity’, *Critique of Anthropology*, 17(1) (March 1997); pp. 103-112.

⁶⁸ Para un análisis de este fenómeno: Michiel Baud, Kees Koonings, Gert Oostindie, Arij Ouweneel y Patricio Silva, *Etnicidad como estrategia en América Latina y el Caribe* (Quito: Abya Yala, 1996)

⁶⁹ Van Cott, *Indigenous Peoples*. El futuro determinará si los zapatistas sublevados del sur de México provocarán un desarrollo similar.

Hacia una historiografía descolonizada

Y así llegamos al último punto que quiero señalar. He pasado brevemente revista a las distintas perspectivas. Estas ideas formuladas en América Latina no sólo son importantes porque nos permiten formarnos una imagen mejor de los procesos históricos experimentados en el continente, sino también porque constituyeron la base para investigaciones científicas y para la formación de opiniones políticas. Si queremos pensar en esquemas generales, deberíamos hacer una distinción entre una interpretación colonial y una interpretación neocolonial de la sociedad latinoamericana. La conveniencia de una separación étnica radical determinó el debate colonial. Tal y como he intentado demostrar, la imagen de dos mundos separados también determinó el debate neocolonial. Sin embargo, en ese periodo la separación se consideraba como inconveniente. Se debía integrar lo antes posible a la población india en el Estado-nación moderno. Es algo casi obvio que ya no había sitio para un desarrollo cultural propio de la población indígena en un proceso de integración y de incorporación de este tipo.

Por lo tanto, estas perspectivas tienen en común que postulan una separación fuerte, casi infranqueable entre el mundo de los *blancos-mestizos* y el de la población india. Ya se hable del siglo XVI, de los importantes alzamientos de finales del siglo XVIII o de la situación del siglo XX, la imagen que tenemos es la de dos mundos distintos separados entre sí y enfrentados en principio. Las ideas coloniales de las *repúblicas* separadas fueron proseguidas por los filósofos de los siglos XIX y XX que reflexionaron sobre la posibilidad de una nueva identidad independiente y moderna. Incluso en 1936 el abogado indigenista peruano Pilares postulaba que la población india necesitaba un sistema jurídico propio porque '[S]e debe legislar de acuerdo con la biología'.⁷⁰ De esta manera, la historia de cinco siglos se redujo a una metáfora de la separación y la bipolaridad étnicas y culturales. Por mucho que se intentó que la herencia indígena formase la base de una identidad nacional nueva, siguió subsistiendo la imagen de dos sistemas culturales y raciales esencialmente inalterados e inalterables.

⁷⁰ Citado en: Deborah A. Poole, 'Ciencia, peligrosidad y represión en la criminología indigenista peruana', en: Carlos Aguirre y Charles Walker (eds), *Bandoleros, abigeos y montoneros. Criminalidad y violencia en el Perú, siglos XVIII-XX* (Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1990); pp. 335-393; cita en p. 341.

Paradójicamente, esta bipartición social en realidad también constituía la base para los que veían cómo se eliminaban las contradicciones sociales y étnicas mediante un proceso de *mestizaje*. Esto quedaba bastante claro en las ideas de Vasconcelos. Su ‘raza cósmica’ era ante todo una legitimación para una política estatal que debía reemplazar las culturas indias retrasadas por la cultura nacional moderna de la nación mexicana. Algo similar se podría decir también de los análisis del historiador peruano Jorge Basadre que describía el *mestizaje* como ‘la más genuina originalidad de América’.⁷¹ Sus ideas muy similares a las teorías optimistas del ‘melting pot’ (crisol de razas), que se formularon en los años treinta del siglo pasado en Estados Unidos, se basaban al fin y al cabo en la idea de una clara contradicción entre el campo tradicional ‘indio’ y la moderna Lima. Dentro de esta visión bipolar sobre todo el ejemplo de Vargas Llosa resulta esclarecedor. En 1983 ocho periodistas fueron asesinados en una pequeña comunidad india situada en el altiplano de los Andes peruanos. Se le dio el encargo a Vargas Llosa de investigar el incidente. En el informe que redactó describió a los pobladores como campesinos indios primitivos que vivían desvinculados de la sociedad nacional y del Estado peruano en un aislamiento absoluto y que al asustarse habían liquidado por el pánico al grupo de periodistas que había aparecido repentinamente.⁷² Presentó un ejemplo de una separación insuperable entre dos ‘Perús’, el Perú ‘moderno’ mestizado frente al Perú ‘indio’ retrasado y aislado. Cuando en publicaciones recientes propone el *mestizaje* como la solución a los problemas peruanos, en realidad quiere decir que inevitablemente la modernización reciente de Perú está sacando a la población india del altiplano de su aislamiento cultural.⁷³ Reprocha a un escritor como José María Arguedas el que se aferrase románticamente a un mundo muy lejano. Sin embargo, no repara en que el aislamiento histórico que él da por supuesto también es una ficción. La población indígena ya lleva siglos expuesta al contacto colonial y postcolonial en todo tipo de ámbitos. La supervivencia de muchas

⁷¹ Jorge Basadre, *La multitud, la ciudad y el campo en la historia del Perú* (Lima: Ediciones Treintatrés & Mosca Azul Editores, 1980 [1929]); p. 224.

⁷² Véase para un análisis minucioso de este informe: Enrique Mayer, ‘Peru in Deep Trouble: Mario Vargas Llosa’s ‘Inquest in the Andes’ Reexamined’, *Cultural Anthropology*, 6:4 (Nov. 1991); pp. 466-504.

⁷³ Vargas Llosa cita de forma aprobativa a Alberto Flores Galindo, cuando señala los grandes cambios en la sociedad india: Vargas Llosa, *La utopía arcaica*, 293-94.

culturas indias y la perduración constante de los idiomas indígenas hace que sea muy cuestionable su predicción de la desaparición de la cultura indígena andina.⁷⁴

Esta imagen de una separación insuperable entre el mundo blanco y el indio sigue siendo incluso hoy en día el punto de partida de muchas investigaciones científicas e históricas. Muchos investigadores tienden a describir la historia latinoamericana como un proceso histórico en el que entran en contacto dos formas de convivencia cultural, social y económica más o menos independientes. Esta tendencia ha tenido como consecuencia dos interpretaciones opuestas, pero, en mi opinión, funestas del desarrollo social y étnico latinoamericano.

En primer lugar, muchos describen la historia de la sociedad latinoamericana en términos de modernización e integración. Dentro de esta visión, es una cuestión de tiempo que los grupos indios se adapten a la cultura hispana dominante. En su opinión, la modernización y la formación del Estado desembocarán en una desaparición de la heterogeneidad étnica y cultural. En esta interpretación a menudo se pasa por alto hasta qué punto una política consciente de discriminación, etnocidio e indefensión ha estimulado este proceso. Mientras que en un país como México se ensalza la cultura india 'muerta', se sigue destruyendo sistemáticamente la cultura india y se sigue discriminando social y económicamente a la población india viva. Silvia Rivera afirma que la paradoja central del desarrollo postcolonial en Latinoamérica fue que 'los intentos sucesivos de reforma y modernización económica y política han reproducido y reforzado el patrón colonial de la preponderancia mestiza/criolla sobre los campesinos indígenas'.⁷⁵ Al negar el contacto desigual entre la sociedad nacional y la población india, se niega implícitamente la vitalidad histórica de la cultura india. A pesar de una historia de explotación en el presente y en el pasado, los grupos indios han conseguido adaptarse a la modernización cada vez de una forma distinta. Naturalmente, esta modernización ha podido tener como consecuencia la pérdida de la identidad cultural, aunque también

⁷⁴ Un análisis maravilloso del contacto étnico en La Paz colonial da: Enrique Tandeter, *Coercion and Market. Silver Mining in Colonial Potosí, 1692-1826* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1993). Actualmente se está manifestando un resurgimiento claro de la cultura aymara en una ciudad como La Paz. Algunos investigadores hablan incluso de la 'aymarización' de la cultura urbana.

⁷⁵ Rivera, *Liberal Democracy*, 98.

ha podido ser la base de una nueva conciencia étnica, como por ejemplo en el caso de los otavaleños in Ecuador.

En segundo lugar, los que hacen hincapié en el valor de la heterogeneidad étnica y sienten afecto por las culturas indígenas tienden a menudo a querer aislar esas culturas de la historia. Parece como si quisieran excluir del análisis todo el periodo anterior de contacto cultural y de influenciación mutua. Normalmente se asume de forma implícita que el contacto de la sociedad india con la sociedad nacional siempre fue 'involuntario'. Por lo tanto, se investiga con afán neopositivista cómo una determinada sociedad fue 'auténtica'. De esta manera, desde fuera se 'descubren' de nuevo las sociedades indígenas como si estuvieran en estado 'puro'.⁷⁶ Esta corriente tiende a idealizar la cultura india y aislarla de su contexto histórico. Negando o minimalizando la influencia de las administraciones españolas y nacionales, presenta una imagen invariable y estática de la sociedad india. Ya en 1976 Jan Rus criticó la tradición antropológica en México. Afirmó: 'Teniendo en cuenta los esfuerzos constantes de los etnógrafos por separar la cultura india de su contexto con el fin de estudiarla, no es de extrañar que 'hayan descubierto' a los indios culturalmente separados de la sociedad nacional'.⁷⁷ En la presentación de una tesis doctoral, Luis Vázquez hizo una crítica similar de la arqueología mexicana.⁷⁸

La solución a este dilema requiere en primer lugar una reconsideración de los conceptos y de las imágenes que los científicos utilizan

⁷⁶ Sobre una tendencia similar de los museos etnográficos en Estados Unidos a exponer sólo objetos indios 'puros' no contaminados por la sociedad industrial: Ruth B. Phillips, 'Why not Tourist Art? Significant Silences in Native American Museum Representations', en: Gyan Prakash (ed.), *After Colonialism. Imperial Histories and Postcolonial Displacements* (Princeton: Princeton University Press, 1995); pp. 98-125. La autora afirma que la exposición de arte indio especialmente hecho para los turistas minará la imagen colonial de dos maneras: 'Si los museos hubieran asignado un valor positivo a los objetos interculturales – como prueba de la capacidad de los indígenas de adaptarse, sobrevivir e incluso prosperar sin asimilación –, habrían echado por tierra el texto del colonialismo de dos maneras críticas: habrían alterado el valor de rareza producido por el credo evolucionista del indio que estaba desapareciendo, y habrían rechazado la fantasía de un refugio como evasión del industrialismo que la dialéctica del discurso primitivista había estructurado' (p.114).

⁷⁷ Jan Rus III, 'Managing Mexico's Indians: The historical context and consequences of indigenismo', Un Documento Especial Revisado presentado al Departamento de Antropología, Harvard University (San Cristóbal de la Casas, 1976).

⁷⁸ Luis Vázquez León, *El Leviatán Arqueológico. Antropología de una tradición científica en México* (Leiden: CNWS, 1996).

en su análisis de la historia latinoamericana. Se podría afirmar que el debate histórico aún se debe descolonizar en Latinoamérica. Gyan Prakash señaló justificadamente que la herencia científica del colonialismo todavía se manifiesta, entre otras cosas, en el hecho de que se piensa en dicotomías sencillas. El reto al que se ve enfrentada una investigación ‘postcolonial’ es ‘cómo la historia del colonialismo y el disciplinamiento de la historia por parte del colonialismo se pueden liberar de la dominación de categorías e ideas que produjo’.⁷⁹ Thomas Abercrombie hace un análisis parecido de la situación latinoamericana: ‘La descolonización requiere abandonar el supuesto de que las sociedades indígenas son islotos culturales autónomos y reconocer que, al haber vivido una dominación colonial y estatal, su relación con las fuerzas dominantes las han alterado inevitablemente’.⁸⁰ Simples contraposiciones entre indio y no indio, ciudad y campo, moderno y tradicional no permiten entender procesos históricos complejos de cambio y de influenciación mutua. Tienden a reducir el carácter fragmentado e indefinido de los procesos culturales de cambio a esquemas sencillos. Peter Hulme sugirió hace poco que estas dicotomías se manifiestan sobre todo en situaciones en las que una población ‘indígena’ se enfrentó en un proceso histórico con invasores coloniales de fuera. Así ese pasado constituyó la base para el surgimiento de las ideas indigenistas y orientalistas, que volvieron a servirse de esta separación entre lo indígena y lo colonial en un contexto histórico cambiado como punto de partida de su análisis social. Hulme señala que el pensamiento en dicotomías es mucho menos claro en el Caribe, donde el elemento ‘indígena’ prácticamente desapareció. Los intelectuales y los políticos caribeños no pueden recurrir a un pasado mitológico ‘indígena’. Según él, ésta es la razón por la cual el Caribe ha engendrado tantos pensadores ‘postcoloniales’ importantes.⁸¹

⁷⁹ Gyan Prakash, ‘Introduction: After Colonialism’, en: Prakash, *After Colonialism*, 5.

⁸⁰ Abercrombie, *To be Indian*, 94. Añade que las relaciones coloniales cambian tanto a los colonizados como a los colonizadores. Véase para este tema el maravilloso estudio psicológico de Albert Memmi *The colonizer and the colonized* (Boston: Beacon Press, 1967 [original en francés: 1957]). También: Ann Laura Stoler, ‘Rethinking colonial categories: European communities and the boundaries of rule’, *Comparative Studies of Society and History*, 31:1 (1989); pp. 134-61.

⁸¹ Peter Hulme, ‘La teoría poscolonial y la representación de la cultura en las Américas’, *Casa de las Américas*, 36:202 (1996); pp. 3-8. Alude, entre otros, a Fernando Ortiz, Frantz Fanon, Aimé Césaire, George Lamming y C.L.R. James.

Como una escapatoria posible a estas polaridades coloniales, he abogado por un enfocamiento en la interacción, la liminalidad y la mimesis intencionada o no intencionada. Los historiadores y los científicos se concentraron demasiado en la dicotomías coloniales, en las contradicciones socioeconómicas y étnicas. Se centraron en las partes constituyentes de la contradicción colonial, en lugar de en los procesos de cambio y de adaptación que formaban parte de esta contradicción. Este enfoque es insatisfactorio no sólo conceptualmente sino también estéticamente. Precisamente en esos procesos de transición y de confrontación es donde más patente se hace la relación colonial y donde mejor se ve la interacción histórica y la influenciación mutua. Precisamente en esos procesos es donde estos aspectos adquieren más significado. No se trata sólo de las relaciones socioeconómicas, sino también de la interacción cultural y étnica. En ese sentido, mi visión se acerca a la idea del ‘con-trapunto’ que Fernando Ortiz utilizó para estudiar la sociedad cubana.⁸² El concepto de ‘transculturación’ que forma parte del análisis de Ortiz, recalca el intercambio cultural complejo y siempre cambiante en la sociedad latinoamericana. La evolución cultural y social en Latinoamérica sólo se puede entender si enfocamos nuestro análisis en esa área de contacto cultural, mimesis e influenciación mutua.

Empecé este ensayo refiriéndome al término América Latina, que algunos consideran incorrecto. Me parece adecuado aclarar mi postura al final de esta ponencia. Repetiré que las denominaciones y los nombres nunca son ‘correctos’. Son recursos de la sociedad humana que permiten la comunicación y la reflexión. Adquieren un significado cultural, social y político en un proceso de cambio histórico.

El hecho de que yo personalmente opte por la denominación Latinoamérica en vez de por otras, por una parte tiene una razón pragmática. Es el término que los políticos, los editores y mis colegas suelen utilizar en general. Pero también existe una razón fundamental. La conquista española y portuguesa del continente acarrió cambios sociales y culturales trascendentales. No sólo tuvo como consecuencia que hoy en día encontremos iglesias y estructuras urbanas específicamente ibéricas en Latinoamérica,⁸³ sino también

⁸² Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (Barcelona: Ariel, 1973 [1940]).

⁸³ Adriaan C. van Oss, *Church and Society in Spanish America* (Amsterdam: CEDLA/ Aksant, 2003). También su: *Catholic Colonialism. A Parish History of Guatemala, 1524-1821* (Cambridge etc.: Cambridge University Press, 1986).

que se venera a los santos católicos con aspectos y significados que cambian constantemente. Tuvo como consecuencia – nos guste o no – que la mayor parte de la población indígena, o mejor dicho de sus descendientes, hablen español o portugués. He intentado demostrar aquí que la adopción de los elementos culturales ‘latinos’ ni mucho menos supuso una aceptación a ojos cerrados o íntegra de la dominación colonial. La mejor prueba es la persistencia de numerosos idiomas indígenas. Pero al igual que hablamos sobre el imperio inca en los Andes o sobre el periodo de los aztecas en Centroamérica, también podemos hablar sobre América Latina porque este término enfatiza como ningún otro el proceso histórico de intercambio social y étnico que se ha producido en el continente durante los siglos pasados. Por supuesto que el contacto colonial y neocolonial no estaba basado en la igualdad o en la justicia. Aunque sea lamentable, no hay ninguna razón para negar la interacción.⁸⁴ Quiero sugerir que ésta constituye la esencia de la historia latinoamericana.⁸⁵ Al reconocer esta interacción, se libra a los nombres y a las denominaciones de su connotación colonial. Éste será la única manera en que se podrá crear espacio para la descolonización de la historia latinoamericana.

⁸⁴ El filósofo africano Appiah trata este punto en el caso de la situación africana: Kwame Anthony Appiah, *In My Father's House. Africa in the Philosophy of Culture* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1992). También es un tema implícito en: Tzvetan Todorov, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre* (Paris: Seuil, 1982).

⁸⁵ Después de haber escrito este ensayo, leí el ensayo de Mónica Quijada que trata el mismo tema: Mónica Quijada, ‘Sobre el origen y difusión del nombre ‘América Latina’ (o una variación heterodoxa en torno al tema de la construcción social de la verdad)’, *Revista de Indias*, LVIII, 214 (sept.-dic, 1998); pp. 595-616.

EL INDIGENISMO Y EL ‘DESGRACIADO INDIO’ EN AMÉRICA LATINA

El antropólogo holandés Ton Lemaire afirmó en su libro *El indio en nuestra conciencia*, publicado en 1986 que la cultura indígena ha funcionado en Europa ‘como metáfora, como proyector de nuestros temores y sueños, como punto de partida de una historia de progreso ...’.¹ Con esta afirmación quería decir que el indio ha ocupado un lugar especial en la cultura occidental. El significado del ‘indio en nuestra conciencia’, tal y como lo expresa Lemaire, parece haber sido totalmente distinto que el de la población indígena asiática o africana. Mientras que la cultura asiática se convirtió en el símbolo de una civilización antigua, en decadencia e impenetrable, y la cultura africana en el símbolo del primitivismo violento, una ambivalencia esencial determinó la visión occidental de la cultura indígena de las Américas. Por una parte, las poblaciones nativas de América representaban culturas puras, en las que los europeos podían proyectar sin problemas sus sueños utópicos del noble salvaje. Por otra parte, la supervivencia de todas esas culturas indígenas distintas constituía una negación simbólica de la hegemonía de la cultura europea y consecuentemente una amenaza implícita para la misma.

¹ Ton Lemaire, *De Indiaan in ons bewustzijn. De ontmoeting van de Oude met de Nieuwe Wereld* (Baarn: Ambo, 1986); p. 138.

La ambivalencia latinoamericana

Esta ambivalencia sobre todo era patente en América Latina, donde los colonos europeos intentaban construir una nueva sociedad en un complejo proceso de confrontación con las grandes culturas indígenas. Se daba una mezcla de admiración y miedo en esta relación colonial difícil. Esta ambivalencia no hizo más que reforzarse con la independencia de las repúblicas latinoamericanas a principios del siglo XIX. Esta independencia se consiguió bajo el mando de los descendientes de aquellos españoles que sobre todo tenían en perspectiva sus propios intereses y ni mucho menos propagaban una revolución social o étnica. Los nuevos líderes políticos e intelectuales latinoamericanos se consideraban como representantes de la cultura blanca, europea. Necesitaban a las masas no europeas, indias y afro-americanas para su lucha contra los ejércitos coloniales españoles, pero no sentían ninguna afinidad con su situación económica o cultural.

Sin embargo, las élites latinoamericanas se vieron obligadas tras la independencia a darle una base ideológica a sus Estados-nación recién creados. El problema era que dicha base no podía ser exclusivamente española, a pesar de que sin lugar a duda formaban parte del ámbito cultural español. Las élites criollas, en gran parte muy a su pesar, se vieron obligadas a buscar las raíces ideológicas de sus naciones en primer lugar fuera de España e incluso en la confrontación con la cultura española. Esta situación desembocó en el ensalzamiento del 'gran' pasado indio y en el rechazo de la herencia española.² La Conquis-ta dejó de presentarse como una sucesión de proezas y se empezó a hacer cada vez más énfasis en la Leyenda Negra, en la que se describían exhaustivamente las fechorías de los conquistadores españoles.

Estas nuevas ideologías republicanas en las que se glorificaba el pasado indio contrastaban violentamente con las circunstancias deplorables en las que tenía que vivir la mayor parte de la población indígena y con la discriminación étnica y social a la que estaba sometida. Las élites políticas estaban más enfocadas en la modernización y en el progreso que en el mejoramiento de la suerte

² Esta tendencia está bien plasmada en: David Brading, *Los orígenes del nacionalismo mexicano* (México: Ediciones Era, 1980 [orig. 1973]). También: Osmar Gonzales Alvarado, 'Entre dos incertidumbres. La apropiación del indio en el discurso criollo', *Allpanchis* XXVIII: 47 (1996); pp. 179-208.

de la población indígena. Desde finales del siglo XIX, muchos políticos e intelectuales intentaron encontrar una respuesta a esta contradicción entre una ideología antiespañola y en principio pro-indígena y una realidad de racismo y etnocentrismo. Esta situación culminó en el llamado *indigenismo*, un movimiento político y literario que aspiraba a una revalorización de la cultura india y a una incorporación de la población indígena. Este movimiento se manifestó de distintas formas. En parte fue un movimiento político y en parte un movimiento artístico. Desde el punto de vista político, englobaba a personas de tendencias ideológicas muy distintas, desde radicales de izquierdas hasta ultraconservadores. Se expresaba de forma utopista radical o incluso mesianista, pero también proporcionaba soluciones pragmáticas y a veces conducía a una política estatal concreta.³

Una cosa estaba bien clara: El indigenismo fue un movimiento de grupos criollos o blanco-mestizos, que reflexionaron y escribieron sobre la posición de la población indígena en la sociedad nacional. Aunque tendían a valorar de forma positiva la herencia y la cultura indias, sus manifestaciones e interpretaciones presentaban a menudo rasgos muy paternalistas y a veces incluso racistas. En general, los indigenistas tenían poca confianza en que la población indígena pudiese salir por su cuenta del abismo de la pobreza, de la discriminación y del retraso, y que se pudiese adaptar sin ayuda a las relaciones políticas y económicas modernas.⁴ Por esta razón, a menudo se ha tachado al movimiento indigenista de ser una forma condenable de retórica neocolonial – y en gran parte lo fue –, pero

³ La bibliografía sobre el indigenismo es muy extensa. Véase por ejemplo: Efrain Kristal, *The Andes viewed from the City: Literacy and Political Discourse on the Indian in Peru, 1848-1930* (New York: Peter Lang, 1987); Thomas M. Davies, *Indian Integration in Peru (A Half Century of Experience, 1900-1948)* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1970); Alberto Flores Galindo, *Buscando un Inca. Identidad y utopía en los Andes* (Lima: Ed. Horizonte, 1988), Mirko Lauer, *Andes imaginarios. Discursos del indigenismo 2* (Cusco: CBC/SUR, 1997); José Luis Rénique, *Los sueños de la tierra. Cusco en el Siglo XX* (Lima: CEPES, 1991); Josefa Salmón, *El espejo indígena. El discurso indigenista en Bolivia, 1900-1956* (La Paz: Plural editores, 1997); Henri Favre, *L'Indigénisme* (Paris: Presses Universitaires de France, 1996).

⁴ Por supuesto, hubo excepciones. Así, González Prada describió todo el dilema neocolonial en 1904 en su ensayo 'Nuestros indios': '[E]l indio se redimirá merced a su esfuerzo propio, no por la humanización de sus opresores. Todo blanco es, más o menos, un Pizarro, un Valverde o un Areche'. Manuel González Prada, *Páginas libres / Horas de lucha* (s.l.: Biblioteca Ayacucho, 1976); p. 343.

eso no quita que al mismo tiempo se le debe considerar como un intento de sentar los fundamentos ideológicos y políticos de un Estado-nación viable.

En este ensayo quiero intentar plasmar algo de este debate y de las distintas posturas que se adoptaron. Lo haré sirviéndome de las discusiones que se llevaron a cabo en torno a la posición de la población indígena hacia finales del siglo XIX en los Andes y sobre todo en Perú. Para mayor claridad: No trataré sobre la población indígena en sí, sino sobre la cuestión de cómo los políticos y los intelectuales representaron a esta población y qué valor simbólico se le dio a su existencia. Quiero recalcar que las ideas indigenistas también crearon un espacio discursivo y político nuevo para los movimientos políticos y culturales indígenas.

Racismo y formación de naciones en el siglo XIX

Desde el siglo XIX, los intelectuales y los políticos latinoamericanos se preguntaban cuáles debían ser las bases de su sociedad. España había dejado de ser la madre patria y ya no servía de ejemplo, aunque tampoco lo era la cultura indígena que en general era objeto de un gran menosprecio. La independencia que la mayor parte de los países latinoamericanos consiguieron entre 1810 y 1825, no supuso una revolución social. El abismo entre los ‘españoles’ y los ‘indios’ y entre las ciudades ‘españolas’ y el interior ‘indio’ siguió siendo una característica esencial de los nuevos países de los Andes y de Mesoamérica, zonas con una numerosa población indígena. Se podría afirmar que la cuestión de la identidad propia fue una obsesión, de la que no se escapó ningún intelectual latinoamericano del siglo XIX. ‘¿Quiénes somos?’, era la pregunta reiterativa a la que los intelectuales latinoamericanos intentaban responder. Simón Bolívar, el luchador visionario independentista había seguido abrigando el ideal de que se podría integrar a los indios como ‘ciudadanos’ en las sociedades nuevas. Ésta siguió siendo una característica del pensamiento político latinoamericano. Tal y como afirma el historiador peruano Osmar Gonzales: ‘[L]os intelectuales criollos elaboraron una imagen del indio con el propósito de proveerse de una tradición (el glorioso pasado incaico) y para otorgarse legitimidad (sea para la separación de la metrópoli española, sea para consolidarse como directores del progreso nacional)’.⁵

⁵ Gonzales, *Entre dos incertidumbres*, 205.

Sin embargo, enseguida quedó claro que el abismo social entre las culturas española e indígena siguió existiendo prácticamente sin cambios bajo el mandato de los nuevos dirigentes. A finales del siglo XIX, este abismo incluso se agravó por la influencia de las ideas del liberalismo y por la preponderancia del mercado mundial. El principal objetivo de la política estatal fue la transformación de la agricultura tradicional. El Estado intentó crear condiciones para este desarrollo económico enfocado en la exportación. Sobre todo las comunidades indígenas tuvieron que sufrir las consecuencias. Se les consideró como un obstáculo molesto en el camino hacia 'el progreso'. La presión social y económica en estas comunidades aumentó rápidamente. Las haciendas que se estaban modernizando exigían cada vez más tierras y mano de obra. Se suprimieron los derechos tradicionales de los campesinos y la base para la subsistencia de muchas familias indígenas llegó a ser muy precaria.

No es de extrañar que los políticos se inspiraran mucho en prejuicios raciales y económicos para estas ideas sobre la modernización. Así, el boliviano José Vicente Dorado constató en 1864 que 'el indígena de la campaña' no daba muestras 'de prestarse a la civilización ni aspira a salir del estado de atraso e ignorancia en que vive'. Abogaba por una abolición de las comunidades indias y de los derechos que se habían concedido a estas comunidades en el pasado porque ello tendría como consecuencia la supervivencia de 'un Estado aparte', 'indiferente de todo punto a los acontecimientos y transformaciones que vive la clase blanca y sirviendo de obstáculo a los progresos y reformas'.⁶ En un manifiesto en el que se entremezclaban ideas racistas y objetivos económicos, abogó por la supresión de los títulos de tierra indios porque los consideraba como obstáculos para el progreso:

Arrancar estos terrenos de manos del indígena ignorante, o atrasado, sin medios, capacidad o voluntad para cultivar, y pasarlos a la emprendedora, activa e inteligente raza blanca, ávida de propiedades, es efectivamente la conversión más saludable en el orden social y económico de Bolivia.⁷

⁶ José Vicente Dorado, *Proyectos de repartición de tierras y venta de ellas entre los indígenas* (Sucre, 1864). Citado en: Marta Irurozqui, 'Las paradojas de la tributación. Ciudadanía y política estatal indígena en Bolivia, 1825-1900', *Revista de Indias* LIX:217 (1999); pp. 705-740, sobre todo pp. 720-721.

⁷ Citado en: Silvia Rivera Cusicanqui, '*Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y qhechwa, 1900-1980*' (La Paz: Hisbol, 1986); p. 26.

Éste fue el periodo de lo que se llama el ‘racismo científico’. En base a las ideas del darwinismo social que estaban en boga en el mundo entero en ese momento, se partía de diferencias congénitas y prácticamente inmutables entre las distintas ‘razas’. En el mundo entero se intentaron reunir pruebas a favor de la superioridad de una raza y de la inferioridad de la otra. En los Andes, el resultado de estas ideas fue la realización de amplias cefalometrías. Las conclusiones que se sacaron de estas cefalometrías eran del siguiente tipo:

[E]l cerebro indígena y el cerebro mestizo son por sus mismas células, incapaces de concebir la libertad republicana con su orgullo democrático y sus prestaciones cívicas. Por termino medio, estos cerebros pesan entre 5,7 y 10 onzas menos que el cerebro de un blanco de raza pura.⁸

Sin embargo, hubo quienes rechazaron estas ideas racistas que excluían a la población indígena de la modernidad. Desde finales del siglo XIX, cada vez más gente abogaba por una incorporación de la población indígena en las naciones latinoamericanas.

Estos alegatos venían de dos lados. De los líderes indígenas mismos y de las élites intelectuales en las grandes ciudades. Hacia finales del siglo XIX y sobre todo en las primeras décadas del siglo XX, los Andes fue el escenario de muchas protestas y de numerosos alzamientos por parte de la población campesina indígena. Al final de este ensayo volveré a tratar brevemente sobre las ideas en las que se basaba esta rebeldía, pero en todo caso consiguieron que la población indígena pasara a ser una parte esencial de la nación en el plano político.

Al segundo grupo de defensores de la población india se les llamaba en general *indigenistas*. Los elementos básicos de su ideología eran la búsqueda de una identidad nacional propia y un deseo más o menos sincero de mejorar la posición miserable de la población rural indígena. En general, estas ideas formaban una parte integrante de un deseo muy enraizado de modernizar las sociedades latinoamericanas y de incorporarlas al mundo occidental. Tal y como se ha enfatizado muchas veces, ‘el progreso’ era un objetivo importante de los intentos indigenistas de hacer participar a la población indígena

⁸ Citado en: Marie-Danièle Demelas, ‘Darwinismo a la criolla: El darwinismo social en Bolivia, 1880-1910’, *Historia boliviana* 1/2 (1981); pp. 55-82; p. 63. Véase también: Martha Irurozqui Victoriano, ‘¿Qué hacer con el indio? Un análisis de las obras de Franz Tamayo y Alcides Arguedas’, *Revista de Indias*, LII: 195-196 (1992); pp. 559-587.

en los Estados-nación recién surgidos. Hay que recalcar que ninguno de estos dos elementos del indigenismo se basaba necesariamente en un verdadero conocimiento de la realidad de la vida de la población indígena. Independientemente de si esta tendencia se debe a una miopía social y étnica o a un intento maquiavélico de defender la posición de su propia clase, el hecho es que las ideas indigenistas demuestran cómo las élites urbanas pensaban que era la realidad cotidiana indígena. Resultan mucho menos útiles para formarse una idea de la situación real en que vivía esa población.⁹

Estos intelectuales eran muy heterogéneos tanto en cuanto a su origen social, como en cuanto a sus ideas políticas y sociales, pero a pesar de ello determinaron en gran parte el debate político en los Andes de la primera mitad del siglo XX. Se oponían a los criterios raciales que quedan plasmados en las citas recién mencionadas. Rechazaban el aferramiento nostálgico al pasado español, que proclamaban los llamados hispanistas. Pero se oponían con la misma fuerza al dominio político y económico de Europa y de Estados Unidos y al capitalismo impersonal, que ponía en peligro la base de existencia de las élites tradicionales y que minaba los 'antiguos valores' de la sociedad latinoamericana rural. En su intento de proteger la sociedad tradicional, se ponían retóricamente del lado de la población indígena. Defendían proyectos políticos que tuvieran en cuenta en mayor o menor medida la herencia india en la creación de un Estado-Nación latinoamericano moderno. En sus formas más extremas, se oponían a los modelos de desarrollo que querían subordinar la diversidad cultural a la uniformidad del mercado y a la utopía del progreso económico.

El indigenismo

El *indigenismo* se basó en dos elementos básicos: la búsqueda de una identidad nacional propia y una condenación moral (o en todo caso presentada como 'moral') de la posición miserable de la posición indígena. Abogaba por seguir un camino propio, latinoamericano hacia el progreso social y económico en el que se asignaría un lugar claro a la población indígena. Uno de los pioneros del *indigenismo* peruano, Manuel González Prada, afirmó en 1888 que los grupos

⁹ Véase: Andrés Guerrero, *La semántica de la dominación: el concertaje de indios* (Quito: Ediciones Libri Mundi, 1991); pp. 45-62.

de criollos y de extranjeros que vivían en la franja de tierra entre el Océano Pacífico y las primeras pendientes de los Andes no eran los que formaban el verdadero Perú. La nación estaba formada por las masas indias que vivían más hacia el este en el altiplano. En el siglo XX, el énfasis en el carácter indígena de la sociedad andina siguió siendo una característica importante del indigenismo en Perú. Los intelectuales indigenistas repetían con frecuencia que sólo con aceptar el carácter indio de la sociedad, sería posible formar una identidad nacional. En sus *Paisajes peruanos* de 1912, José de la Riva Agüero afirma: ‘La suerte del Perú es inseparable de la del indio; se hunde o se redime con él, pero no le es dado abandonarlo sin suicidarse’.¹⁰ La sociedad peruana sólo sería capaz de encontrarse a sí misma si los peruanos estuvieran dispuestos a aceptar su herencia indígena. Los defensores de la causa india se preocupaban mucho por la posición difícil de la población rural y por la explotación a la que estaba expuesta. Esa preocupación se había producido no sólo a raíz de una condenación moral de esta situación, sino también por la idea de que la desigualdad, la pobreza y el hambre prolongadas desembocarían en una degeneración estructural de la población campesina.

Esa situación le impediría participar en el progreso, lo cual indica un elemento importante del *indigenismo*. En el fondo formaba parte de un progresismo general dentro de las sociedades latinoamericanas del siglo XIX. La preocupación por la suerte de los indios se debía a la idea de que la incorporación de la población indígena era una condición necesaria para una mayor modernización de la sociedad. En este sentido, las medidas proindias encajaban en un conjunto más grande que se llama en general las ‘Reformas Liberales’. El llamamiento a favor de una mayor protección de los indios se utilizó a menudo en México y en los Andes como una excusa para la adopción de medidas anticlericales. En esos casos, se defendió a los indígenas oprimidos de un clero corrupto, vicioso y arcaico. Así, por ejemplo, una ley de 1902 en Ecuador hablaba sobre ‘tantas odiosas costumbres que ponen de manifiesto la intolerable opresión y el desprecio que pesan sobre la raza india’. Se describía el mal comportamiento de los sacerdotes de la siguiente manera:

El Gobierno tiene conocimiento de los innumerables abusos que cometen los párrocos en las aldeas y recintos de su jurisdicción eclesiástica, obligando á los infelices indios a contribuir, con sus bienes, al sostenimiento del

¹⁰ Citado en: Lauer, *Andes imaginarios*, p.19, nota 11.

culto; exigiéndoles la asistencia a la doctrina y demás prácticas religiosas, cobrándoles diezmos y primicias, no obstante haber sido abolido, e imponiéndoles penas materiales, ilegales siempre, y crueles, degradantes frecuentemente.¹¹

La defensa de los derechos de la población indígena se convirtió en una palanca para acabar con el poder de la Iglesia católica.

También se pudo ver el mismo proceso en México tras la Revolución que empezó en 1910. Aunque las masas indígenas apenas habían participado activamente en las escaramuzas revolucionarias, se les presentó como protagonistas del 'nuevo' México. Sin embargo, no podían ocupar esta posición por sus propios medios, con lo cual les tenían que ayudar los intelectuales indigenistas simpatizantes. Así, Manuel Gamio, uno de los indigenistas mexicanos destacados, afirmó que los indios no se despertarían espontáneamente sino que era necesario que los simpatizantes consiguieran su liberación.

Por lo tanto, la preocupación indigenista presentaba características paternalistas. Se fundaba en el convencimiento de que la población indígena se debería modernizar bajo el mando de las élites criollas. Muchos indigenistas creían que la pobreza y el hambre tendrían como consecuencia un retraso moral y cultural de la población rural. Debido a ello, a pesar de su simpatía por la población indígena, a menudo optaron por dar una imagen bastante sombría e inhumana del mundo indígena. Muchos simpatizantes consideraban la aceptación resignada de una suerte horrorosa como un signo de que esta población nunca sería capaz de decidir su propia suerte.

Esta visión queda muy clara, por ejemplo, en la temprana novela indigenista de Clorinda Matto de Turner, *Aves sin nido*, de 1889. En este libro describe con fervor la situación deplorable de los indios peruanos del altiplano,

donde la carencia de escuelas, la falta de buena fe en los párrocos y la depravación manifiesta de los pocos que comercian con la ignorancia y la consiguiente sumisión de las masas, alejan, cada día más, a aquellos pueblos de la verdadera civilización, que, cimentada, agregaría al país secciones importantes con elementos tendientes a su mayor engrandecimiento.¹²

En esta cita se pueden encontrar los elementos importantes del indigenismo de entonces: una compasión por la población india

¹¹ Circular 24, en: *Registro Oficial* (Quito), I, 202, 17 Mayo 1902; p. 2159.

¹² C. Matto de Turner, *Aves sin nido* (Buenos Aires: Solar/Hachette, 1968 [orig. 1889]); p. 61.

pisoteada, una actitud paternalista que consideraba a la población indígena como incapacitada para defenderse a sí misma, una desconfianza hacia los funcionarios y sacerdotes locales y un convencimiento de que el ‘enaltecimiento’ de la población india beneficiaría a la sociedad peruana en su totalidad. Sin embargo, al final el pesimismo también se hizo presa de Matto de Turner y uno de los protagonistas de su novela dice: ‘Nacimos indios, esclavos del cura, esclavos del gobernador, esclavos del cacique, esclavos de todos los que agarran la vara del mandón. [...] La muerte es nuestra dulce esperanza de libertad’.¹³ Resulta difícil imaginar una imagen más sombría. En esta versión del indigenismo, el indio al final no era capaz de liberarse por sí solo. La responsabilidad recaía en la élite urbana ilustrada, que debía sustituir a los sacerdotes y políticos corruptos y brutos del campo.

La misma paradoja se da también en la novela *Huasipungo*, que se publicó en 1934 y cuyo autor era el ecuatoriano Jorge Icaza. Esta famosa novela indigenista es una denuncia contundente del sistema de vasallaje en el que se encontraba postergada la población indígena. Pero al mismo tiempo, Icaza da una imagen muy pesimista de una población, a la que se despojó de las características humanas más esenciales y que no ve ninguna oportunidad de salir de esta situación terrible.

Por lo tanto, estas novelas terminan recalcando la imposibilidad de superar las contraposiciones sociales y étnicas. Por otra parte, dieron un paso fundamental hacia un análisis realmente social. Transcurrían en el altiplano de los Andes (en contraposición con la costumbre de entonces por la que la ciudad ocupaba el lugar central) e intentaban dar una imagen real de la sociedad indígena. Los autores indigenistas también empezaron a escribir con cautela en el lenguaje coloquial normal. Por mucho que se debiera también a un intento exotizante de representar al ‘otro’ indio y de dar la impresión de autenticidad, el hecho de que utilizaran numerosas palabras y expresiones de idiomas como el quechua o el náhuatl supuso un avance importante en el reconocimiento de la cultura indígena. Así, estos escritores allanaron el camino a las tendencias nuevas en la percepción y en la representación de la sociedad india que ganaron fuerza en el transcurso del siglo XX.

¹³ Ídem, 199.

La condenación de las condiciones de vida deplorables de la población indígena siguió siendo la característica fundamental del indigenismo, pero con el tiempo este énfasis en su posición sin perspectivas fue sustituido por una postura militante y por la enfatización de la dureza y de la viabilidad de la cultura indígena. Esta tendencia fue la consecuencia de dos procesos: Por una parte, el éxito de las revoluciones rusa y mexicana que se produjeron en 1910 y 1917 y que de repente dieron un impulso sin precedentes a la esperanza de cambios sociales radicales. Por otra parte, las protestas y los movimientos de resistencia de la propia población indígena aumentaron en ese periodo. Ya a finales del siglo XIX, los líderes indios intentaron poner a salvo sus propiedades y otros derechos a menudo mediante títulos coloniales. Este movimiento aumentó considerablemente a principios del siglo XX. Las comunidades campesinas indígenas intentaron de muchas maneras que mejorasen o por lo menos que no empeorasen sus condiciones de vida.

Mientras que la mayoría de la élite criolla de los Andes se sentía muy amenazada por estas tendencias, las protestas indias también dieron un nuevo impulso al movimiento indigenista. Ya la iniciativa no sólo la tomaba la élite intelectual. Ahora también se sentía apoyada por la propia población indígena. La imagen de los indios pasivos y víctimas fue sustituida poco a poco por su antítesis. Empezó con varios intelectuales que vivían en ciudades del altiplano, como por ejemplo Cuzco y Arequipa. Estas ciudades se encontraban ubicadas en medio de los Andes, centro del antiguo Imperio inca. Los intelectuales que vivían allí estaban muy influidos por el trato diario con la cultura india. Señalaron que el indigenismo simplista e infundado solía reproducir prejuicios existentes sobre la población indígena: los indios explotados no eran capaces de participar en la sociedad civilizada, se les discriminaba por beber alcohol barato y por masticar coca, etc. etc. Por el contrario, estos intelectuales presentaban la imagen de una raza fuerte, indoblegable: moderados, honrados y muy trabajadores.

El enaltecimiento de la cultura india también se dio en otros niveles de la sociedad. En algunas capitales intelectuales y políticas como Lima o La Paz se consideraba cada vez más a la población india como inspiradora y portadora del cambio revolucionario en la estructura carcomida de las sociedades andinas. Un escritor inseparablemente unido a esta interpretación nueva y revolucionaria del indigenismo fue el autor peruano José Carlos Mariátegui. Mariátegui, a menudo considerado como el fundador del marxismo latino-

americano, intentó encontrar una respuesta a la compleja realidad étnica y social en la que vivía. En su opinión, la población indígena pisoteada durante siglos era la única que podía instigar la introducción de cambios sociales radicales. Ya no creía que la élite urbana debiera impulsar este cambio. No, los indios mismos sabían mejor que nadie cuáles eran sus intereses. Se sirvió de las ideas marxistas europeas y de las otros indigenistas para mostrar el potencial revolucionario de la población indígena. En su famoso libro *Siete ensayos* cita el siguiente pasaje de la *Tempestad en los Andes* de Valcárcel que corrobora sus ideas:

La fe en el resurgimiento indígena no proviene de un proceso de ‘occidentalización’ material de la tierra quechua. No es la civilización, no es el alfabeto del blanco, lo que levanta el alma del indio. Es el mito, es la idea de la revolución socialista. La esperanza indígena es absolutamente revolucionaria. [...] ¿Por qué ha de ser el pueblo inkaico, que construyó el más desarrollado y armónico sistema comunista, el único insensible a la emoción mundial? La consanguinidad del movimiento indigenista con las corrientes revolucionarias mundiales es demasiado evidente para que precise documentarla.¹⁴

Además del tono pomposo, también llama la atención hasta qué punto se acuñó a la sociedad indígena un sello. En realidad apenas se tiene en cuenta a la población india, sino que se le utiliza simplemente como metáfora del cambio revolucionario. No resulta tan extraño si tenemos en cuenta que Mariátegui apenas conocía el altiplano y que sus ideas sobre todo se formaron durante un periodo que estuvo en París.

Aunque esa falta de conocimiento no influía para nada en el gran poder de atracción de las ideas de Mariátegui ni en el impacto político que siguen teniendo hasta la fecha en América Latina, también sus interpretaciones de la sociedad indígena fueron objeto de una crítica dura. Y no sólo por parte de los conservadores que querían mantener la sociedad tal y como estaba y que estaban en contra del contenido revolucionario del indigenismo. También los que estaban a favor del campesinado indígena criticaron la formación de una imagen irreal y esquemática de la sociedad india. En Perú esta tendencia a menudo fue acompañada de un regionalismo fuerte en el que se presentaba el altiplano, y sobre todo Cusco, como el

¹⁴ José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (Barcelona: Editorial Crítica, 1976 [original 1927]); p. 29, nota 1.

centro del mundo indio y se contrastaba con la Lima mestizada de la costa. Así, el periodista Escalante escribió en su famoso ensayo, 'Nosotros, los indios':

El desconocimiento del indio y de todas las cuestiones que le atañen es casi absoluto en la costa, por culpa de quienes han convertido los problemas de la raza en tema socorrido de la literatura barata y en arma siempre manejable de las oposiciones políticas.¹⁵

El indigenismo y el 'auténtico' indio

A pesar de este paternalismo subyacente en el que se basaba el *indigenismo*, no debemos olvidar el cambio fundamental que esta corriente supuso para las ideas sobre el Estado y la nación. Dio un paso importante hacia un verdadero análisis social. A partir de los años cuarenta del siglo XX, el indigenismo se extendió como movimiento intelectual y literario. Los investigadores y los escritores intentaron de maneras más o menos acertadas que se escuchara la voz de los indios. Cada vez más se consideraba la subcorriente cultural de la América indígena (el filósofo de la cultura mexicana Guillermo Bonfil Batalla hablaba de *México profundo*) como una alternativa cultural que representaba lo propio de Latinoamérica.¹⁶ Sin embargo, seguían siendo personas 'criollas', que no eran indígenas, las que se erigían como los intérpretes de esta subcorriente indígena. Era inevitable que éstos incurrieran periódicamente en estereotipaciones y simplificaciones nuevas. Pero incluso, cuando esto no ocurría, seguía planteándose la cuestión de la autenticidad de la reproducción. La obra del escritor guatemalteco y Premio Nobel, Miguel Ángel Asturias, demuestra lo difícil que era responder a esta pregunta. Su obra maestra, *Hombres de Matz* (1949), ha sido considerada como una reproducción auténtica del mundo maya. Sin embargo, si se analiza más detenidamente, la obra está compuesta por distintos elementos: información del antropólogo norteamericano Robert Redfield, el *Popol Vuh*, ideas del surrealismo europeo y datos etnográficos de distintos grupos indígenas de Guatemala. Por eso, algunos

¹⁵ José Angel Escalante, 'Nosotros, los indios...', en: Manuel Aquézolo (ed.) *La Polémica del indigenismo* (Lima: Mosca Azul, 1976); pp. 39-52; cita en p. 40. Véase para el indigenismo de Cusco: Rénique, *Los sueños de la sierra*.

¹⁶ Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo. Una civilización negada* (México D.F.: Grijalbo, 1990 [original 1987])

desaprobaron la obra de Asturias por considerarla una manipulación de la cosmovisión indígena. Por ejemplo, el movimiento maya actual de Guatemala rechaza rotundamente su análisis. Otros consideran su trabajo como un intento sincero de crear un nuevo mito 'auténtico'. Por eso, el crítico suizo de literatura Martin Lienhard también considera la novela como un experimento literario, en el que se prueban nuevas formas para la novelística.¹⁷

La obra del escritor peruano José María Arguedas suscitó debates similares. Arguedas nació en 1911 en Andahuaylas, una capital de provincia en el altiplano de los Andes. Su obra se convirtió en el símbolo de los intentos por encontrar una salida al dilema de los indigenistas. Fue uno de los principales novelistas socialmente comprometidos del Perú del siglo XX, aunque al mismo tiempo se estaba formando como antropólogo que llevaba a cabo estudios etnográficos minuciosos de las comunidades indias del altiplano. En su obra literaria, Arguedas intentó mostrar al mundo los Andes en toda su multiformidad y con todas sus contradicciones. Hablaba perfectamente quechua y escribió una parte de su obra en dicho idioma. Pero también cuando escribía en español, intentaba evocar un ambiente auténtico utilizando reiteradamente palabras y expresiones quechuas. Además de dedicarse a la literatura, Arguedas siguió trabajando como antropólogo. Recopiló relatos populares y testimonios orales y escribió varios artículos científicos.

Arguedas defendió activamente la revalorización de la cultura indígena. Su conocimiento del *quechua* le confirió una posición especial dentro del movimiento indigenista, que más que hablar *con* la población india hablaba *en su favor*. Debido a estas cualidades, las publicaciones de Arguedas tuvieron una gran influencia política. Recopilaba relatos populares y él mismo también empezó a escribir historias en quechua. En 1935 salió a la luz su primera colección de relatos con el título *Agua*. Se publicaron otras colecciones de relatos suyos con grandes intervalos. En 1958 apareció su novela más famosa, *Los ríos profundos*, en la que se dirigía hacia la subcorriente india de la sociedad peruana. En 1964 se publicó su segunda gran novela *Todas las sangres*. Se trataba de un intento ambicioso de vincular la cultura indígena – y los valores que implicaba – con el

¹⁷ Martin Lienhard, *La voz y su huella. Estructura y conflicto étnico-cultural en América Latina, 1492-1988* (Lima: Editorial Horizonte, 1992); p. 210.

ansia de modernidad que caracterizaba a la élite peruana. Debido a este intento, Arguedas se vio enfrentado a críticas duras.

El 23 de junio de 1965 un grupo de científicos sociales y de críticos de literatura destacados se dio cita en Lima, en un chalet del prestigioso Instituto de Estudios Peruanos. Se reunieron para discutir en público con el escritor y antropólogo peruano José María Arguedas. El tema del debate era el libro *Todas las Sangres*, la novela etnográfica de Arguedas que se acababa de publicar y que había provocado un gran revuelo. En este libro, Arguedas había intentado materializar su esperanza de que la cultura indígena de los Andes fuera capaz de ofrecer resistencia a las tendencias destructivas del capitalismo y de la modernización de la sociedad. O mejor dicho: que la fuerza oculta de la cultura india se encargara de llevar a cabo una armonización que estuviera en armonía con el orden social de los Andes. Las últimas frases de la novela eran muy significativas: '¿No lo siente? Atienda. Es como si un río subterráneo empezara su creciente'. Durante el encuentro, los científicos sociales presentes atacaron duramente a Arguedas. Le acusaron de una representación romántica de la sociedad andina y de un aferramiento nostálgico a un pasado mítico. A raíz de estas críticas, Arguedas, que entonces tenía 54 años, quedó sumido en la desesperación. Esa misma noche escribió a un amigo suyo diciéndole que creía que a partir de ese día su vida había perdido totalmente el sentido. Como ya vimos, cuatro años después el escritor se suicidó.

Es evidente que la obra de Arguedas provocó una crítica mordaz, además de mucha admiración. Los intelectuales que en principio simpatizaban con sus ideas, le reprochaban el presentar a la sociedad indígena de una forma romántica. Éste fue el caso de muchos científicos sociales de los años sesenta y setenta y también fue el punto de partida del reciente libro de Mario Vargas Llosa, *La utopía arcaica*.¹⁸ Según este último, las obras literarias de Arguedas no se pueden interpretar como un reflejo fiel de la realidad del altiplano peruano sino como resultado de una visión utópica de la realidad peruana. Estos ejemplos dejan bien claro de qué forma más mordaz y enconada a veces se llevaba a cabo el debate en torno al indigenismo en América Latina.

¹⁸ Mario Vargas Llosa, *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo* (México: Fondo de Cultura Económica, 1996).

Indigenismo y modernidad

El debate giraba siempre en torno a la pregunta de si los indigenistas, que no eran indígenas, podían reflejar la realidad de la población india. Los críticos siempre señalaban el carácter oportunista de las ideas indigenistas y el hecho de que éstas apenas conectaban con la realidad. En los escritos políticos y literarios indigenistas, la población india sólo se expresa a través de personas no indígenas bienintencionadas, que salen en su defensa por motivos políticos o económicos. Por eso, el historiador ecuatoriano Andrés Guerrero utiliza la imagen de un ‘ventrílocuo’.¹⁹ Los historiadores y los políticos indigenistas creen que expresan la voz de la población india, pero sus lectores oyen y ven simplemente la voz y las proyecciones de la población criolla no india. Precisamente porque los ‘indios’ ocupan un lugar tan importante en la conciencia occidental – y por lo tanto también: latinoamericana –, esas proyecciones dan más una idea de la manera de pensar de la élite no indígena, que de la realidad de la población india.

Esta crítica es irrefutablemente cierta. Sería un error fundamental considerar las ideas y las imágenes de los indigenistas como fieles reflejos de la realidad india. Al igual que en el caso de líderes anteriores del movimiento obrero europeo, la lucha indigenista a favor de los indios fue sobre todo un intento de integrarles dentro de una moral nacional y burguesa y de hacerles partícipes de la misma. Dicho con otras palabras, simbolizó un intento de convertir a los indios ‘salvajes’ en ‘ciudadanos’ nacionales.

Sin embargo, creo que no debemos subestimar las consecuencias políticas y sociales de las ideas indigenistas. La política nacional de varios países mostró claramente las huellas de las ideas indigenistas. En países como Perú, Ecuador y México, indigenistas destacados ejercieron cargos públicos importantes. Debido a ello, el indigenismo desencadenó la adopción de leyes importantes en Perú y en Ecuador. En Ecuador ya en 1895 subió al poder un Gobierno liberal radical bajo el mando de Eloy Alfaro con ideas indigenistas. En Perú, el comienzo del *Oncenio*, el Gobierno de Augusto Leguía (1919-1930), se caracterizó por una política indigenista, que fue la más radical de

¹⁹ Andrés Guerrero, ‘Una Imagen Ventrílocua: El Discurso Liberal de la ‘desgraciada raza indígena a Fines del Siglo XIX’, en: Blanca Muratorio (ed.), *Imágenes e Imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos, Siglos XIX y XX* (Quito: FLACSO-Sede Ecuador, 1994); pp. 197-252.

toda América Latina. Estas iniciativas desembocaron en una actividad febril en muchos campos de la legislación social. Se aprobaron más leyes con respecto a la población indígena entre 1921 y 1924 que en todo el siglo anterior.

En México, el periodo gubernamental de Lázaro Cárdenas (1934-40) siguió más o menos los mismos derroteros. En 1940 se celebró el Primer Congreso Indigenista Interamericano en Pátzcuaro, a raíz del cual se fundó el Instituto Nacional Indigenista (INI) en 1948. Al principio este instituto fue un lugar de encuentro fructífero entre intelectuales indigenistas, como por ejemplo Moisés Sáenz, Alfonso Caso y Gonzalo Aguirre Beltrán, y representantes de varios grupos indios. Este intercambio fructuoso también se reflejó en un nuevo interés etnográfico por la población indígena, que tuvo consecuencias contradictorias. Por una parte, desembocó en un folclorismo estático del que se aprovechó el Gobierno mexicano para mantener el control sobre la sociedad campesina indígena; por otra parte, tuvo como resultado la aceptación de la dinámica y la diversidad cultural de la población indígena y dio lugar a nuevos proyectos de emancipación.

Y de nuevo podemos volver a José María Arguedas. Hasta cierto punto en la vida y en la obra de Arguedas podemos encontrar todas las contradicciones y la ambivalencia que durante siglos caracterizaron el debate sobre la cuestión indígena en los Andes. Arguedas mismo no era indio, pero se crió en medio de la cultura india. No sólo era novelista y científico, sino también activista político. Como novelista, describió la historia trágica de la población de los Andes, pero como activista tenía que seguir creyendo, aunque a veces a duras penas, en las posibilidades de un cambio rápido. Intentó conciliar estos dos aspectos señalando la dureza y la fuerza de resistencia subterráneas de la población andina. Éstos son los ríos profundos, título de su novela. Según Arguedas, sólo era una cuestión de tiempo el que esos ríos se desbordaran.

La obra de Arguedas, dentro de la cual también se debe incluir su correspondencia privada, sobre todo es importante porque describe tan minuciosamente la tensión que caracterizó la formación de imágenes sobre los indios de América Latina y, en particular, de los Andes. Arguedas tenía buen ojo para lo que en su opinión era el fallo fundamental: presentar a la sociedad indígena de forma romántica. Daré un ejemplo porque en su impetuosidad plasma a la perfección el dilema del indigenismo. En una carta pública de 1956, Arguedas criticó la visión de Jorge Lira, el entonces director de la Sociedad Peruana de Folklore:

Su amor por el pueblo quechua resulta así, como en algunos indigenistas, contradictorio. Lo quieren tal como está, puro; conservado 'puro' por consecuencia de la miseria, el aislamiento y la servidumbre. Se escandalizan cuando alguien afirma que el amor al pueblo indígena o indio debe convertirse en una gestión encaminada a que cambie su actual situación y se convierta en un agente productor, en la economía y el arte, en igualdad de condiciones que el hombre moderno, con posesión de todos los instrumentos creados por el genio humano. Recuerdo a un indigenista que contemplaba indignado la Feria de Huancayo, porque ella ya no era 'india' como él la había visto hacía veinte años, sino que allí se vendía también maquinaria, catres de fierro, ropa hecha de hombre, camisas, objetos de fierro enlozado, zapatos de fábrica etc. ...²⁰

Aunque la gran importancia de la obra literaria y antropológica de Arguedas residía en haber dejado constancia de la vitalidad y de la multiformidad del mundo indio, al mismo tiempo se dio cuenta de que ese mundo estaba cambiando mucho. Y de que tampoco podía permanecer ajeno al cambio. Arguedas era un hombre muy sensible. Su interpretación no era meramente profesional. La sociedad indígena le conmovía en lo más profundo de su ser y la tragedia de los Andes era en parte su tragedia personal. Por eso, sobre todo en sus últimos años le invadió una duda que le fue consumiendo sobre si su interpretación de la sociedad indígena era la correcta. Fue el primero dentro de la tradición indigenista que se atrevió a plantearse a sí mismo la pregunta de si la formación de la imagen del indio se basaba en la realidad, o si venía de un aferramiento nostálgico a un pasado que ya se había esfumado o que quizás nunca había existido. Intentó solucionar ese dilema abogando en su última novela, *Todas las sangres*, por que los Andes siguieran su propio camino hacia la modernización. Su propia duda existencial sobre el sentido de la realidad de esa solución también permite comprender la desesperación ya mencionada cuando le criticaron en 1965. Cuando varios científicos influyentes e inteligentes rechazaron tajantemente su solución como empedernidamente romántica, su mundo intelectual se vino abajo.

Reacciones indígenas

Por supuesto, resulta interesante ver cómo reaccionó la propia sociedad indígena ante el *indigenismo*. Es un tema difícil y delicado,

²⁰ Citado en: Alberto Flores Galindo, *José María Arguedas*, 8-9, nota 12.

pero parece ser que los grupos indios intentaron servirse de distintas maneras del espacio político e ideológico que les ofrecían las ideas indigenistas. Intentaron apropiarse de partes de la retórica indigenista para mejorar así su propia posición o para aprovechar las nuevas oportunidades.

La investigación que llevé a cabo en Ecuador dejó claro que los grupos indios de la población aprovecharon entusiasmados las oportunidades que les ofrecía la nueva legislación indigenista. Cuando el Gobierno liberal de Eloy Alfaro subió al poder en 1895, promulgó directamente numerosas leyes para proteger a la población indígena. La principal fue el Decreto por el que se proclamó la 'libertad de servidumbre'. Esa ley acabó con la esclavitud por deudas a la que estaba sometida una gran parte de la población indígena en el altiplano ecuatoriano. En la práctica, los hacendados a menudo impedían que los siervos indios pagaran sus deudas y así compraran su libertad. El año en que se promulgó esa ley ya sólo en Cuenca, una capital de provincia situada al sur del país, se presentaron cientos de peticiones y se promovieron numerosos juicios.

Dos indios de la zona rural de los alrededores de la ciudad redactaron en 1899 la siguiente petición:

Se ha rastreado en público la procedencia de fabulosos y crecidos adeuda-mientos de peones que hasta 60 y 70 años han permanecido esclavos; unos por haber tomado miserables cantidades (de dinero; MB) cuando entraron al servicio; y otros porque sus antecesores murieron en la esclavitud, tuvieron que heredar esa carga y continuar la triste condición de sus mayores, sin recibir un centavo....²¹

La petición concluía con una apelación personal al presidente:

Y como nuestra posición de desgraciados indios nos hace perder la esperanza de libertarnos, apelamos a la protección de Vos, Señor Presidente, rogando que, ejerciendo, esta vez más, un acto de estricta justicia, ordenéis que se incite a las autoridades de Cuenca, para que una de ellas ordene la liquidación judicial y se provea sobre nuestra libertad de tan ilegal concertaje.

Estas peticiones a menudo adquirirían un carácter más amplio y se convertían en acusaciones generales contra la discriminación y la explotación a las que se veía expuesta la población indígena del campo. Véase, por ejemplo, una petición de 1898:

²¹ Carta de Manuel Suguilanda y Santiago Cullcay a Eloy Alfaro, presidente de la República, 5 de Sept. 1899, en: Archivo Histórico Nacional-Cuenca (AHC/C), 72.309

Confiados en las disposiciones constitucionales que ora imponen a los poderes públicos el deber de una especial protección a los individuos de nuestra raza desheredada; ora establecen que a nadie pueden exigirle servicios no impuestos por la ley; ora, en fin, declaran que no puede haber en la República individuos de peor condición que otros; creíamos pasados ya, para no volver, los inveterados abusos de que hemos sido víctimas como clase social; cuando he aquí que el Teniente político de nuestra parroquia ha tenido a bien imponernos el cargo obligado de *Rondas* parroquiales; cargo odiosísimo, que exige servicios no remunerados y que sólo se nos impone a los indígenas, estableciendo así una desigualdad social contra la cual protestan a un tiempo la justicia y la ley fundamental de la República.²²

Por lo tanto, los demandantes aprovechaban una situación en la que se presentaba la ciudadanía de los indios como un derecho constitucional aceptado universalmente. Lo anterior no quiere decir que se hubiera acabado con la discriminación de la población indígena en la vida diaria, pero sí que había cambiado radicalmente el contexto político y jurídico. La población indígena disponía de repente de medios jurídicos y discursivos para defender sus derechos y para mejorar su posición social y económica dentro del contexto del Estado-Nación moderno.

El mismo proceso se produjo en Perú tras la legislación indigenista del Gobierno de Leguía. Asimismo, estas medidas tuvieron como consecuencia un aluvión de peticiones de la población indígena. Las salas especiales del Patronato de la Raza Indígena especialmente constituido con este fin se vieron obligadas en 1922 a constituirse en sesión permanente debido a la concurrencia de delegaciones indígenas, que a veces venían de comunidades situadas a cientos de kilómetros de distancia.

Estos ejemplos de la combatividad indígena a principios del siglo XX constituyeron respuestas directas a la política del Gobierno. Este hecho determinó en gran medida su forma y su contenido. Tal y como demuestran las citas anteriores, las peticiones estaban formuladas en una jerga un poco solemne y formal. Claramente eran documentos jurídicos, que pretendían causar impresión en el Tribunal. Este hecho también indica que esas peticiones no transmitían directamente la voz de la población indígena. Las escribían los *tinterillos*, escritores locales o abogados del campo, a quienes se

²² Carta al Gobernador de Azuay de Francisco Chumbe y Benigno Coraizaca, 1898, en: AHN/C 140.660.

recurría para que redactasen las quejas o los deseos de los indios. Estos intermediarios intentaban de distintas formas amoldar los textos de la legislación a su favor. Expresaban los deseos y las demandas de los indios en la jerga del legislador. Casi automáticamente al comienzo de las peticiones a las autoridades ponían frases rituales en las que los demandantes se presentaban como 'desgraciados' o 'infelices indios'. El tono solía ser muy humilde y casi denigrante con respecto a su propia posición. Dicho con otras palabras, los *tinterillos* intentaban dar un significado social y político a sus exigencias o solicitudes 'traduciéndolas' en la terminología de la sociedad blanca mestiza dominante. En cierto sentido, reflejaban también las ideas que aparecían en los documentos indigenistas. Intentaban aprovecharse así del paternalismo y de la fascinación por lo exótico que eran tan característicos en la obra de los escritores indigenistas.

Por lo tanto, la población indígena se servía del espacio que le ofrecía (o parecía ofrecerle) el indigenismo. Sin embargo, eso no quiere decir que aceptaran íntegramente la reglas del juego político del Gobierno. Por ejemplo, la antropóloga Joanne Rappaport sugirió que el estilo de los documentos legales desempeñó un papel importante en la manera en que las comunidades indígenas se comunican con el Gobierno. Al mismo tiempo, se cambió ese estilo y se convirtió en una voz auténtica nueva de las comunidades indígenas debido a todo tipo de añadiduras e interpretaciones.²³

La lucha de la población indígena tenía muchos aspectos. El que recurriese a la legislación indigenista del Estado republicano (y anteriormente: colonial) era una manera de conseguir un mejoramiento de sus condiciones de vida. Este medio era complementario a otras formas de actividad social y política. En primer lugar, estaban la cosmovisión y las imágenes que vivían dentro de la misma sociedad indígena. Es difícil de describir esta perspectiva india 'auténtica' porque se conformó a la sombra de la sociedad criolla y a menudo en secreto. Sin embargo, desempeñó un papel muy importante en las maneras en que la población indígena intentó mejorar su posición en el transcurso del siglo XX. Varios autores demostraron lo mucho que los movimientos políticos indios se basaron en interpretaciones específicas del pasado prehispánico.

²³. Joanne Rappaport, *Cumbe Reborn. An Andean Ethnography of History* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1994).

Aunque esas interpretaciones eran en parte una reacción a la cultura española, tenían sus raíces en las culturas indígenas de la zona. Según la historiadora Silvia Rivera, la perspectiva indígena desempeñó un papel central en el surgimiento del movimiento político indígena en Bolivia en el siglo XX.²⁴

El surgimiento de un movimiento político indio en el transcurso del siglo XX no fue menos importante. A partir de los años sesenta, aparecieron en toda Latinoamérica nuevos grupos de presión indios que daban una voz autónoma a la población india. Hoy en día estos grupos se han convertido en actores importantes del escenario político. La CONAIE de Ecuador, el movimiento aymara de Bolivia y el movimiento pan-maya de Guatemala constituyen sólo algunos ejemplos de la dinámica y de las contradicciones de esta lucha indígena moderna. Han conseguido que actualmente los derechos humanos formen una parte fundamental de la agenda política. Por otra parte, también han planteado preguntas nuevas con respecto a la identidad indígena. A menudo, esos grupos sólo representan a una parte determinada de la población. A veces, se les acusa de forma alterna de *indigenismo* o de nuevas formas de racismo. Aún cabe preguntarse hasta qué punto representan realmente a la población indígena.

Al mismo tiempo, los escritores indios intentan ofrecer un contrapeso discursivo e incluso literario a la perspectiva indigenista de autores no indígenas. Intentan romper con el paternalismo blanco mestizo y describen la realidad tal y como la viven en sus propias comunidades. De esta manera, intentan transmitir literariamente su propia voz. Para ello, se basan en parte en antiguas crónicas, como por ejemplo el Popol Vuh, o en las interpretaciones indígenas del colonialismo español, como por ejemplo la de Garcilaso de la Vega o la de Guamam Poma de los Andes. Por otra parte, han intentado concebir nuevas formas de expresión. Esta tendencia empezó en cierto sentido con biografías, como por ejemplo la de la boliviana Domitila, esposa de un minero, o la de la activista maya Rigoberta Menchú. Ahora se está convirtiendo en un movimiento literario serio, aunque aún muy disperso.²⁵ Llama la atención que

²⁴ Silvia Rivera Cusicanqui, '*Oprimidos pero no vencidos*'. *Luchas del campesinado aymara y q'hechwa, 1900-1980* (La Paz: Hisbol, 1986).

²⁵ Véase para México, por ejemplo: Carlos Montemayor, *Los escritores indígenas actuales* (San Ángel, D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992).

esta literatura india nueva siga conviviendo con todo tipo de literatura indigenista que intenta describir la realidad india desde fuera, y que se vea influida y a veces estimulada por ella. Este hecho sugiere que ni mucho menos ha finalizado la compleja interacción entre las ideas indigenistas y la sociedad indígena.

Conclusión

Lo que empezó a finales del siglo XIX como un alegato comprometido, pero mal informado a favor de la vitalidad de la sociedad india, desembocó hacia finales del siglo XX en una duda existencial sobre el lugar de la población indígena en una sociedad que se estaba modernizando rápidamente. Era tanto más urgente resolver esta cuestión cuanto que la población indígena se perfilaba cada vez con más claridad en el escenario político. Los años sesenta fue un periodo de ocupaciones masivas de tierras en Perú y un movimiento indígena concienciado políticamente también se convirtió en un agente cada vez más importante en otros países de Latinoamérica. Los políticos y los intelectuales ya no pueden eludirlo no sólo en países andinos como Bolivia, Colombia y Ecuador, sino también en México.

Por otra parte, siguen perviviendo antiguas imágenes y (pre)-juicios. Esto quedó claro cuando el famoso escritor peruano Vargas Llosa tuvo que investigar el asesinato de ocho periodistas en 1983. En su informe disculpó a los acusados indios aduciendo argumentos que parecían extraídos de antiguos debates. Les describió como inocentes, porque los campesinos primitivos que vivían en un aislamiento total, separados de la sociedad nacional y del Estado peruano, se habían asustado (o les habían asustado) y habían liquidado por el pánico al grupo de periodistas que había aparecido repentinamente.²⁶ Por lo tanto, las metáforas y las imágenes tomadas del debate impulsado por el movimiento indigenista hace un siglo siguen desempeñando un papel importante en el debate literario y político sobre el campo indígena en la Latinoamérica actual. Muchos intelectuales de dentro y fuera de América Latina aún tienen la tendencia de opinar sobre la población indígena o salir en su defensa, sin tener en cuenta las imágenes y las percepciones que viven dentro

²⁶ Para un análisis exhaustivo: Enrique Mayer, 'Peru in Deep Trouble: Mario Vargas Llosa's 'Inquest in the Andes' Reexamined', *Cultural Anthropology*, 6:4 (Nov. 1991); pp. 466-504.

de la propia población y sin disponer de buena información sobre las mismas.

Por otro lado, por muchas dudas que podamos tener acerca de la sinceridad política de los movimientos indigenistas y de la información de la que disponen, estos movimientos tuvieron efectos sociales importantes. El *indigenismo* dio a los integrantes de la comunidad indígena nuevas oportunidades de mejorar sus condiciones de vida y de librar una lucha política dentro del Estado republicano. Por lo tanto, creó el espacio ideológico para una nueva réplica india y para el desarrollo de nuevas formas de movilización política y de expresión artística.

La interacción entre el *indigenismo* y los nuevos movimientos indios demuestra lo peligroso que es pensar en biparticiones esquemáticas, en las que el mundo blanco u occidental está básicamente separado de la cultura india. Simples contraposiciones entre indio y no indio, ciudad y campo, moderno y tradicional no son capaces de explicar procesos históricos complejos de cambio y de influenciación mutua. Tienden a reducir a esquemas simples el carácter fragmentado e indefinido de los procesos culturales de cambio. Seguirá siendo imposible interpretar la sociedad indígena si la seguimos considerando como un vestigio aislado de un pasado étnico lejano.

Lo que este ensayo ha intentado dejar claro es que todas las partes involucradas en el 'debate étnico' en Latinoamérica definieron constantemente los términos con los que se llevó a cabo la discusión. Al igual que Miguel Angel Asturias creó su propia cosmología maya, los distintos grupos indios encontraron y siguen encontrando fórmulas nuevas para enmarcar sus alegatos y su visión del mundo. El gran interrogante es hasta qué punto su cultura y los elementos sociales, culturales y étnicos que la componen cambiaron fundamentalmente en ese proceso. Dicho con otras palabras: ¿supusieron necesariamente la utilización y la apropiación de las ideas indigenistas una transformación fundamental de la cultura indígena? ¿O se conservó una esencia cultural auténtica tras estas adaptaciones aparentes? Probablemente es imposible dar una respuesta única a estas preguntas, pero constituyen un elemento esencial al estudiar el mundo indígena en la conciencia latino-americana.

INTELECTUALES Y SUS UTOPIÁS

MARIO VARGAS LLOSA Y JOSÉ MARÍA ARGUEDAS SOBRE EL INDIGENISMO

Mi interés por Arguedas no se debe sólo a sus libros; también, a su caso, privilegiado y patético. Privilegiado porque en un país escindido en dos mundos, dos lenguas, dos culturas, dos tradiciones históricas, a él le fue dado a conocer ambas realidades íntimamente [...]. Patético porque el arraigo en esos mundos antagónicos hizo de él un desarraigado. [...] En su caso y en su obra repercute de manera constante la problemática histórica y cultural de los Andes y la del escritor latinoamericano; su escasa articulación y su difícil acomodo con el medio; sus aciertos y yerros políticos; sus responsabilidades morales, sociales y culturales; las presiones a que se debe hacer frente y cómo ellas inciden en su vocación, estimulándola o destruyéndola. En José María Arguedas se puede estudiar de manera muy vívida lo que los existencialistas llamaban 'la situación' del escritor en América Latina..... (Mario Vargas Llosa, *La utopía arcaica*, 9).

El 28 de noviembre de 1969 el escritor peruano José María Arguedas, respetado por toda la intelectualidad peruana, se encerró en un baño de la Universidad Agraria de la Universidad de Lima. Ordenó con esmero cuatro cartas en la repisa y a continuación se pegó un tiro en la sien. En las cartas dirigidas al director de la Universidad, a un director de una revista, a su editor y a su viuda intentaba explicar por qué cometió ese acto. Se sentía acabado como escritor y como militante político. Además, tenía la sensación de que no se entendía su alegato a favor de la revalorización de la cultura

indígena. En sus cartas de despedida daba instrucciones detalladas para el funeral. Tal y como estipuló Arguedas, un grupo de músicos indios del altiplano tocó durante el funeral. Fue un suceso espectacular, en el que las conmemoraciones intelectuales y literarias coincidieron con la presencia ruidosa de cientos de estudiantes radicales que cantaban la Internacional y que gritaban eslóganes contra la guerra del Vietnam.

Con este suicidio bien premeditado fallecía una de las personalidades más destacadas de la historia intelectual peruana del siglo XX. José María Arguedas fue autor de varios libros que dieron mucho que hablar, un intelectual conocido y una figura política importante. Nació en 1911 en una pequeña localidad provinciana situada en el altiplano de los Andes, lejos de la vida mundana de la capital Lima. Su madre falleció cuando él tenía tres años. Su padre llevó una vida errante como abogado rural. Por eso, en realidad el pequeño José María se crió en el seno de la sociedad indígena. A veces, su padre se lo llevaba en los viajes. De esa manera, Arguedas tuvo la oportunidad de conocer grandes partes de los Andes. Aprendió a hablar *quechua*, el principal idioma de la población indígena de los Andes y se convirtió en un gran aficionado a la música del altiplano. Tal y como reiteró en numerosas ocasiones posteriormente, se sentía un producto tanto de la cultura indígena como de la cultura española.

A los veinte años Arguedas se fue a vivir a Lima para seguir estudiando. Poco después se publicaron sus primeros relatos cortos en revistas literarias. En 1941 salió a la luz su primera novela de verdad, *Yawar Fiesta*. Durante los años siguientes se dedicó activamente a la revalorización de la cultura indígena. Recopiló relatos populares y empezó a escribir él mismo relatos en quechua. En 1958 apareció su novela más famosa, *Los ríos profundos*, en la que se centró en la subcorriente indígena de la sociedad peruana. En 1964 se publicó su segunda novela importante *Todas las sangres*. Este libro es el que más revuelo provocó. Era una gran oda a la cultura indígena y a los valores que inculcó. En este libro Arguedas intentó plasmar su esperanza de que la cultura indígena de los Andes fuera capaz de resistirse a las tendencias destructivas del capitalismo y a la modernización de la sociedad.

Además de contar con grandes admiradores, el libro provocó críticas mordaces. Algunos intelectuales que en principio simpaticaban con sus ideas, le reprocharon una representación romántica de la sociedad indígena y un aferramiento nostálgico a un pasado que ya no existía desde hacía mucho tiempo. Esa crítica le afectó

muchísimo a Arguedas, que en ese momento tenía 54 años, y le sumió en una desesperación espiritual profunda. Esta reacción demuestra que para Arguedas la escritura no estaba libre de compromiso. Se sentía muy involucrado emocionalmente en la lucha por la emancipación indígena. Su propio pasado 'indio' y su involucración apasionada en la causa india le convirtieron en el principal representante de la corriente intelectual y política denominada *indigenismo*. Este movimiento de intelectuales no indios se preocupaba por la suerte de la gran población indígena de Perú. Al contrario que la mayoría de estos intelectuales urbanos, Arguedas había vivido de verdad dentro de la sociedad andina. Sus conocimientos directos de la cultura y la sociedad indígenas en la sierra peruana y sus conocimientos del *quechua* le conferían una posición especial dentro de este movimiento que hablaba en defensa de la población indígena. Estas cualidades hacían que las publicaciones de Arguedas tuvieran un gran poder de atracción político y social.

Resulta algo muy curioso que el escritor peruano con más éxito hoy en día, Mario Vargas Llosa, haya escrito una biografía intelectual de Arguedas. A primera vista se trata de personas que tienen poco en común y que incluso son polos opuestos. Durante los últimos años Vargas Llosa se ha presentado como ejemplo de un realismo conservador que siente una desconfianza inmensa hacia el compromiso revolucionario y el idealismo ingenuo, y además está convencido de que la sociedad andina tiene que modernizarse como única manera de sobrevivir. Se presentó como candidato a la presidencia de Perú en 1990 e inesperadamente perdió sin pena ni gloria frente a Alberto Fujimori, que era un total desconocido en ese momento. A continuación se presentó como profeta de la filosofía económica neoliberal por la que se rige América Latina desde hace mucho tiempo. Según él, sólo el efecto beneficioso del libre mercado podrá salvar a las sociedades subdesarrolladas como la peruana de su apatía y de su polarización social. Estaba en contra de cualquier forma de tendencias políticas autoritarias y totalitarias en el mundo y sobre todo criticó al gobierno de su gran contrincante Fujimori y al régimen de Castro en Cuba. Desde hace poco parece sentirse satisfecho con su exilio autoimpuesto en España, desde donde puede manifestar libremente su visión sobre los grandes problemas del continente.

¿Qué le ha animado a Vargas Llosa a escribir un estudio detallado sobre la vida y las ideas de Arguedas? Se pueden dar dos respuestas a esta pregunta. Por una parte, está claro que el análisis que Vargas

Llosa hace de la obra de Arguedas tiene como objetivo demostrar que la modernización de la sociedad peruana – e indígena – es un proceso inevitable. Vargas Llosa se opone a los que quieren utilizar la herencia Inca como base para llevar a cabo un desarrollo peruano propio. En su libro intenta demostrar hasta qué punto Arguedas dio una imagen retorcida y fundamentalmente incorrecta del altiplano peruano. El título de su libro, *La utopía arcaica*, es muy significativo. Según Vargas Llosa, Arguedas construyó una sociedad indígena inexistente, a la que pudo presentar después de forma romántica. Por consiguiente, no se pueden interpretar las obras literarias de Arguedas como un reflejo fiel de la realidad en el altiplano peruano.

Lo anterior lleva al segundo punto que ocupa un lugar central en la interpretación de Vargas Llosa. Aunque rechaza el proyecto político de Arguedas como irrealista e ingenuo, debe reconocer que la obra de Arguedas aportó una literatura maravillosa. Vargas Llosa encuentra una solución sorprendente para esa paradoja. En su opinión, la literatura no tiene nada que ver con la realidad. Precisamente la buena literatura se aleja de la realidad y debe su fuerza a la representación sumamente personal y subjetiva del mundo. La ficción es buena cuando puede convencer al lector, no por su relación directa con la realidad. La literatura de Arguedas precisamente es impresionante porque *no* describe la realidad. En sus novelas Arguedas causa la impresión de dar una visión directa de la sociedad indígena. Esta cualidad es el punto fuerte de su obra literaria. Sin embargo, eso no implica que las novelas y los relatos de Arguedas también describan la cultura indígena tal como es en la realidad cotidiana. Vargas Llosa reprocha a los antropólogos y a los correligionarios políticos del escritor que cometieran el error de considerar la literatura de Arguedas como un reflejo fiel de la realidad.

La crítica de Vargas Llosa resulta un tanto irónica. En 1983 el Gobierno peruano le dio el encargo de investigar el asesinato de ocho periodistas en el altiplano de los Andes peruanos. Era el periodo en que la guerra ‘sucía’ entre el Ejército peruano y el movimiento de guerrilla ‘Sendero Luminoso’ estaba en su momento más candente. Vargas Llosa redactó un informe en el que describió una imagen de una comunidad primitiva de pobladores indígenas que, alejados de la sociedad nacional y del Estado peruano, vivían en un aislamiento total en el altiplano peruano. El grupo de periodistas que apareció repentinamente les había asustado y pensaron que las cámaras fotográficas que llevaban eran armas. Por eso, muertos de pánico les

habían liquidado. Presentó una imagen de una separación insuperable entre dos ‘Perús’, el Perú urbano ‘moderno’ y mestizado frente al Perú ‘indígena’ retrasado y aislado.

Por todas partes se criticó el informe, sobre todo a causa de esa imagen de una sociedad indígena primitiva y aislada. Se señaló que eso indios ya llevaban siglos manteniendo contacto con la sociedad ‘nacional’. Se le reprochó a Vargas Llosa el haber creado una imagen ficticia y construida de una diferencia insuperable entre la sociedad indígena y la sociedad ‘nacional’ hispanoparlante. En realidad, ése era el mismo reproche que Vargas Llosa ahora le hacía en su libro a Arguedas. La cuestión central era la relación entre la realidad y la ficción, pero aún más la interpretación que los intelectuales hacen de su propia sociedad.

Por lo tanto, el estudio que Vargas Llosa hace de Arguedas está lleno de contradicciones, lo cual hace que su libro sea tan fascinante. Estas contradicciones también se manifiestan de forma fascinante a nivel personal. En el prefacio, que se titula ‘Una relación entrañable’, Vargas Llosa explica que sus lazos con Arguedas se remontan a su adolescencia. Como joven estudiante con grandes ambiciones literarias, Vargas Llosa era un gran admirador de Arguedas. Se puso en contacto con el célebre escritor y le solía visitar periódicamente hasta que se produjo su muerte repentina. Ahora también, confiesa Vargas Llosa, Arguedas es el único autor peruano al que suele volver a leer. Al mismo tiempo, Vargas Llosa se distancia del patetismo de Arguedas, de su idealismo y de su estado psicológico atormentado. La admiración intuitiva y literaria por un gran escritor alterna de esta manera con un rechazo cínico y a veces arrogante del mundo emotivo de Arguedas y de su compromiso político. Esta última actitud resulta algo forzada, al igual que los textos políticos de Vargas Llosa tienen a menudo algo reprimidas. Casi parece que no se atreve a admitir sin más su admiración por Arguedas; como si su análisis literario estuviera aprisionado en una jaula de visiones y proyectos políticos.

Vargas Llosa es un escritor fenomenal con una gran capacidad de descubrir las debilidades de la especie humana. Sin embargo, tiene menos paciencia para la ‘condición humana’, las contradicciones y los traumas que determinan la actuación humana. Su desconfianza del idealismo y del compromiso le impide ahondar en los personajes ficticios de Arguedas. Las novelas de Arguedas son mucho más difíciles de leer que las de Vargas Llosa. Los personajes a menudo son un poco unidimensionales y el hilo del relato no siempre

convence. Por otra parte, Arguedas consigue transmitir una pasión y una humanidad en su ficción que le dan un carácter muy propio. Arguedas consiguió vincular sus experiencias personales con una empatía con la población indígena oprimida y explotada. El escritor Arguedas poseía una empatía y una sensibilidad que a menudo le faltan a Vargas Llosa. No cabe lugar a duda que esta sensibilidad le jugó malas pasadas a Arguedas. Su suicidio puede ser un ejemplo extremo. Por otra parte, su obra se caracteriza por una gran elocuencia, que el lector actual aún puede sentir.

El punto fuerte del estudio de Vargas Llosa es que nos permite vislumbrar esas contradicciones que se esconden tras la escritura y la posición social de *ambos* escritores. Este libro trata tanto sobre el propio Vargas Llosa como sobre Arguedas. En muchos aspectos es un autorretrato literario, en el que Vargas Llosa se ve constantemente obligado a sopesar las distintas opciones de su oficio de escritor. Puesto que Vargas Llosa confronta las ideas de Arguedas con las de sus coetáneos, de paso su estudio también da una buena idea de la historia intelectual de Perú en el siglo XX. Domina una pregunta: ¿Cuál es el papel del novelista – y del intelectual en general – en un país dividido étnica y socialmente como Perú? Vargas Llosa responde a esta pregunta de distintas maneras. Cuando intenta responder a la pregunta explícitamente, incurre enseguida en clichés políticos vulgares. Entonces se manifiesta en él el político hábil que intenta convencer al público con soluciones fáciles. En sus análisis afectuosos de los dilemas políticos y personales de Arguedas, vemos a una persona totalmente distinta. En esos pasajes desempeña alternadamente el papel de joven admirador y el de colega. Esta alternancia da como resultado pasajes conmovedores, que hacen recordar sus mejores novelas.

Sin embargo, el estudio de Vargas Llosa también es interesante a un tercer nivel. Su libro es un retrato costumbrista de la intelectualidad peruana y de los dilemas a los que ésta se enfrenta cuando intenta elegir una postura en una realidad compleja y contradictoria. Los intelectuales peruanos cuentan con una larga tradición de compromiso político y social. Sin embargo, la aparición de Sendero Luminoso y el periodo subsiguiente del populismo autoritario de Fujimori desconcertaron a los intelectuales. ¿Cuál era el significado de su optimismo comprometido y de su creencia en la flexibilidad de su propia sociedad, en un momento en que la sociedad estaba abrumada por la violencia y el país estaba dividido por las profundas tensiones sociales, políticas y étnicas? Esta problemática se hizo

patente en la influyente carta de despedida que el historiador Alberto Flores Galindo escribió poco antes de su muerte en 1990. Su llamamiento a favor de una nueva búsqueda de una 'dimensión utópica' reflejaba tanto la desesperación que invadió a muchos intelectuales peruanos en los años ochenta y noventa del siglo XX, como el intento constante por definir el papel político y social de la intelectualidad.

Aunque Vargas Llosa ya lleva años viviendo en Europa, todavía no se puede desligar de estos dilemas. También se le puede considerar como un intelectual por excelencia que se ha autoasignado un papel político. Aunque no lo hizo partiendo de unas ideas socialistas como la mayoría de sus colegas, no por ello sus ambiciones políticas fueron menores. Sus novelas de los años ochenta ya se podían leer como comentarios explícitos de la sociedad peruana y de los acontecimientos políticos que la caracterizaban, pero su candidatura a las elecciones presidenciales de 1990 dejó totalmente claro que Vargas Llosa también consideraba como un deber social la participación activa en la política peruana. Por eso, el análisis de Vargas Llosa sobre la vida y las ideas de Arguedas sobre todo se debe considerar como una respuesta contradictoria suya a los dilemas a los que los escritores y los intelectuales se ven enfrentados en general en un país étnico y socialmente polarizado como Perú. *La utopía arcaica* es el intento personal de Vargas Llosa de reconciliarse con una sociedad en la que ha nacido y de la que no se ha podido despegar a pesar de su exilio voluntario. De esta manera, su libro revela maravillosamente los retos complejos y a veces contradictorios que la sociedad latinoamericana impone a sus intelectuales.

LISTA DE EDICIONES ANTERIORES DE LOS CUADERNOS

- Nr. 1 Las Tierras de los Pueblos de Indios en el Altiplano de Mexico, 1560-1920
Arij Ouweneel y Rik Hoekstra, CEDLA
- Nr. 2 Modern Traditions: the Otavaleños of Ecuador
Jeroen Windmeijer, CNWS/CEDLA
- Nr. 3 The Bolivian Experiment: Structural Adjustment and Poverty Alleviation
Pitou van Dijck, CEDLA
- Nr. 4 Livelihood Strategies and Development Interventions in the Southern Andes of Bolivia: Contrasting Views on Development
Annelies Zoomers, CEDLA
- Nr. 5 The Inca and Corpus Christi: The Feast of Santiago in Colonial Cuzco
David Cahill, University of New South Wales
- Nr. 6 Platgetreden Paden
Over het Erfgoed van de Indianen (inaugural address)
Arij Ouweneel, CEDLA
- Nr. 7 Meeting Asia and Latin America in a New Setting
Pitou van Dijck, CEDLA
- Nr. 8 The Suriname Economy: Experiences of the 1990s and Challenges Ahead
Pitou van Dijck *et al.*, CEDLA
- Nr. 9 Ten Years of Mercosur
Pitou van Dijck and Marianne Wiesebron eds,
CEDLA and Leiden University
- Nr. 10 The Psychology of the Faceless Warriors
Eastern Chiapas, Early 1994
Arij Ouweneel, CEDLA
- Nr. 11 The Andean Exodus
Transnational Migration from Bolivia, Ecuador and Peru
Ton Salman and Annelies Zoomers eds,
Vrije Universiteit Amsterdam and CEDLA

para pedir un número de la serie CUADERNOS DEL CEDLA,
véase http://www.cedla.uva.nl/fs_publications.htm

o envíe su pedido a:

Cuadernos del Cedla
c/o Marinella Wallis
Keizersgracht 397
1016 EK Amsterdam
The Netherlands

e-mail: CEDLApublications@cedla.uva.nl