

Traducción de
GLENN AMADO GALLARDO JORDAN

HENRI FAVRE

EL INDIGENISMO

*Horacio Pó's
29 cop.*



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

II. EL PENSAMIENTO INDIGENISTA

La PERSISTENCIA de la indianidad, a pesar de todas las leyes liberales y dentro de una sociedad de clases, se manifiesta repentinamente hacia mediados del siglo XIX. En México, la guerra con los Estados Unidos, que principia en 1846 y va muy pronto a la catástrofe, se termina dos años más tarde con la pérdida de la mitad del territorio nacional. El resquebrajamiento del poder, provocado por la intervención extranjera, incita a los indios a sacudirse el yugo de los hacendados y de las autoridades locales. Se producen levantamientos en todo el país, particularmente en el sur, donde los mayas se apoderan de la mayor parte de Yucatán. En Perú, la desastrosa guerra con Chile, que opone a los dos países entre 1879 y 1883, degenera igualmente en guerra social. En varias regiones, los indios que se organizan en guerrillas para combatir al invasor chileno, vuelven sus armas contra los peruanos blancos y mestizos. En Bolivia, la guerra civil de 1898 sufre el mismo desvío. Las multitudes indígenas, movilizadas por el partido liberal con miras a arrebatarle el poder a los conservadores, no tardan en emanciparse para llevar a cabo su propia lucha contra todos los no indios. Esas "guerras de colores", también llamadas "guerras de castas", sistemáticamente interpretadas como guerras de la barbarie contra la civilización, no representan sino los momentos cumbre de una agitación india que se desarrolla a todo

lo largo de la segunda mitad del siglo XIX y que en los países andinos se prolongará hasta los años veinte del actual.

EL RACISMO

Al surgir en medio de la violencia, el indio desgarrado el velo de la ficción en que vivía la América Latina desde la independencia. Francisco Pimentel (1832-1893) señala que en México "hay dos pueblos en un mismo territorio, y lo peor es que esos dos pueblos son hasta cierto punto enemigos [...] El hombre de la raza de bronce vislumbra con gran placer la destrucción de las otras razas, y espera que la hora propicia para salir de su letargo y restablecer en el país la supremacía que siente pertenecerle llegue lo más pronto posible". Y concluye: "Mientras los indígenas sigan en el estado en que se encuentran actualmente, México no podrá aspirar verdaderamente al rango de nación". Estará expuesto de manera permanente al riesgo de convulsiones internas que lo hacen tan vulnerable a cualquier agresión extranjera. De esa manera, las "guerras de castas" hacen tomar conciencia de que el indio plantea un problema y de que la nación todavía está por hacerse. Esos conflictos llevan a una consideración que sitúa el problema indio en el centro de la cuestión nacional, de cuya solución depende el advenimiento de la nacionalidad. El indigenismo, en sus diferentes versiones, nace de la búsqueda de esta solución.

El proyecto nacional puesto entonces en marcha se inspira en el positivismo, al que se adhieren los círculos intelectuales de América Latina a partir de 1860.

Se basa en una definición renovada de la nación. Según Pimentel, la nación es una "agrupación de hombres que profesan creencias comunes, que están dominados por una misma idea y que tienden a un mismo fin". Deja de ser esa asociación contractual cuya generación desde la independencia se había esforzado por establecer estatutos para convertirla en un cuerpo, en una comunidad de pensamiento, en una colectividad solidaria y homogénea, irreducible a la suma de sus miembros, y que se proyecta en la historia para realizar un destino. Semejante concepción de la nación crea entre nacionalidad e indianidad una relación de incompatibilidad que hace a estos dos términos mutuamente exclusivos.

En cuanto al indio, es interpretado en función del paradigma racista que regía en ese entonces. La población indígena representa a una raza que los indígenas reconocen inferior. Pero a diferencia de los racistas, quienes hacia finales del siglo XIX ven reforzada su posición con la llegada del darwinismo social, aquéllos no reconocen un carácter natural en esa inferioridad. En su *Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena y medios de remediación* (1864), Pimentel la atribuye a la colonización española que, al mantener a los indios al margen de la corriente civilizada, contribuyó a aumentar el retraso histórico que mostraban los pueblos americanos respecto de Europa en el momento de la conquista. La raza india no es, entonces, inferior por naturaleza; es una raza inferiorizada por la dominación depreciadora que ha padecido. Si no ha podido progresar, no por ello es inepta para el progreso. Pimentel presenta como prue-

ba de sus capacidades intelectuales el ángulo facial del indio, que se parece al de la raza más inteligente, la raza europea.

Treinta años más tarde, el peruano Javier Prado recurre a los mismos argumentos. Efectivamente, la situación en que la raza india permanece estancada no tiene para los indígenas un auténtico fundamento biológico. Consecuencia de un proceso histórico determinado por la política de España en América, tal situación resulta del régimen instaurado por las leyes de Indias, que se juzgó discriminatorio y segregacionista a despecho de las intenciones protectoras que hayan podido animarlo. Una vez debilitados los sentimientos antihispánicos luego de la derrota militar que los Estados Unidos infligieron en 1898 a la antigua metrópoli europea, se buscarían otras explicaciones en la influencia del ambiente, en las costumbres alimentarias o en el estado social, por ejemplo. Sin embargo, ninguna habría de poner en duda que, colocado en las mismas condiciones que el blanco, el indio pudiera tarde o temprano igualarlo.

Aun cuando sus aptitudes en tanto que ser cultural están plenamente admitidas, el indio no deja de estar condenado a desaparecer en tanto que ser racial. El destino que los indígenas le asignan es el de su fusión con la población criolla, con objeto de engendrar una raza mestiza que sea la raza auténticamente nacional. El mesuzaje biológico ofrece la solución definitiva al problema indio, al mismo tiempo que la de la cuestión nacional en todos sus aspectos. La miscibilidad no sólo abatirá en la realidad cotidiana las barreras que aíslan a los diversos componentes de la población, sino

que además resolverá las contradicciones políticas y sociales que desgarran al país y amenazan su existencia. Gracias a ella, el pueblo al fin "nacionalizado" podrá avanzar con seguridad por la vía del progreso.

De esa manera se consuma la ruptura entre el indigenismo y el darwinismo social. Spencer y sus discípulos latinoamericanos, como Carlos Octavio Bunge o José Ingenieros, sostienen que la mezcla del pueblo conquistador con el pueblo conquistado conduce de manera infalible a la degeneración física y moral, y hacen el inventario de todas las taras que supuestamente afligen al mestizo. Justo Sierra (1848-1912) protesta con vehemencia contra semejante afirmación, la que juzga dogmática y desprovista de valor científico, ya que procede de una deficiente observación de los hechos. Según Sierra, la familia mestiza, a propósito de la cual comprueba con regocijo que "emplea a remover las riquezas enterradas en nuestro suelo", representa "el factor dinámico de nuestra historia". Por ese motivo, está llamada a "reabsorber en su seno los elementos que la engendraron", a fin de terminar de construir la nación. El mestizo es el hombre nuevo en que el país tiende a proyectar su concepción totalizante del destino colectivo y a quien confía el estandarte de la nacionalidad.

La apología más argumentada, cuando no la mejor apuntalada, sobre el mestizo, se encuentra en *Los grandes problemas nacionales*. Andrés Molina Enríquez (1866-1940), quien publica este libro en el año de 1909, en México, intenta demostrar la superioridad del mestizo frente al indio, pero también frente al criollo. En efecto, los criollos pertenecen a una raza, la raza europea,

que no ha dejado de luchar con otras razas a todo lo largo de su historia. Debido a la selección operada por la competencia interracial, se sitúan en un alto grado de civilización, lo que se traduce en una gran eficacia para la acción. En cambio, están mal adaptados al medio americano, que no es el suyo, de lo que resulta una escasa capacidad de resistencia. Inversamente, los indios pertenecen a una raza que ha vivido en el aislamiento hasta principiar el siglo XVI, al margen de la competencia interracial. Poco evolucionados, están no obstante bien adaptados, de suerte que su capacidad de resistencia es considerable. Las cualidades complementarias de las dos razas se trasladan al mestizo, que hereda la eficacia para la acción del criollo y la resistencia del indio. Según semejante construcción lógica, la raza mestiza que se forma en América Latina no puede dejar de ser superior a la nueva raza blanca que, al mismo tiempo, toma forma en los Estados Unidos. Esta última está compuesta por elementos raciales distintos pero emparentados, provenientes en esencia de Europa y por lo tanto muy evolucionados, pero que carecen de resistencia debido a que no están adaptados a su tierra de adopción, lo que permite que Molina Enríquez se lance a esta profecía optimista: "Los mestizos terminarán por absorber a los indios y completarán la fusión de los criollos y de los residentes extranjeros dentro de su propia raza y, por consiguiente, la raza mestiza se desarrollará con toda libertad. Una vez que así sea, no sólo resistirá a la inevitable colisión con la raza americana del norte, sino que surtirá victoriosa de ese conflicto".

Sin embargo, el gran cantor del mestizaje es otro

mexicano, José Vasconcelos (1881-1959). En *La raza cósmica* de 1925, e *Indología, una interpretación de la cultura iberoamericana* de 1926, este filósofo lírico y visionario invoca a Mendel contra Darwin y Spencer para afirmar que los cruces genéticos mejoran a todas las especies, incluyendo a la humana. El hombre que desea perdurar en su situación, dice, en realidad declina. De esa manera, el mestizaje es "la esperanza del mundo" y el evangelio que América Latina, en donde las razas no han cesado nunca de cruzarse, ha de predicar a la humanidad. La raza latinoamericana en formación representa el crisol en el que todas las otras razas están destinadas a fundirse. "El destino ha querido que las razas que viven en América Latina no se mantengan separadas, sino que mezclen su sangre. El mestizo de indio y de blanco y el mulato de blanco y de negro nacidos de esa mezcla constituyen los gérmenes de un tronco humano que reemplazará a todas las demás razas conocidas hasta hoy." Como Gobineau, Vasconcelos piensa que las razas tienden a fusionarse. Pero mientras que para Gobineau la fusión racial conduce a la especie humana a su pérdida, para Vasconcelos deberá llevar a la humanidad hacia su plenitud. La quinta y última raza, la "raza cósmica, fruto de todas las razas anteriores y superación de todo el pasado", creará una civilización universal cuyo centro estará localizado en los trópicos americanos. Su llegada señalará el paso al estadio supremo de la historia, al estadio espiritual o estético, en el que todos los hombres comulgarán en la contemplación de la belleza.

Sin embargo, una dificultad subsiste. Si la raza nacional resulta del cruce entre criollos e indios, algunos

rasgos físicos de estos últimos deberían reaparecer, más o menos atenuados, en su nuevo fenotipo. Ahora bien, en una época en que la raza blanca encarna el progreso y en países que tienen como modelo a Europa, semejante perspectiva es inaceptable. De esa manera, aparece una contradicción entre la necesidad reconocida del mestizaje y la intención manifiesta de crear a través de él una nación blanca. Esta contradicción no escapa a Pimentel, quien la formula y la resuelve de un solo impulso: "Pero la mezcla de indios y de blancos, dirán algunos, ¿no produce acaso una raza bastarda, una raza mixta? La raza mixta, respondemos nosotros, será una raza de transición; al cabo de un breve tiempo, todo el mundo será blanco". En otros términos, los caracteres somáticos de los indios tendrían que ser recesivos, mientras que los caracteres somáticos de los criollos serían dominantes. En el espacio de unas cuantas generaciones, el mestizaje habrá de borrar los primeros y de difundir los segundos en toda la población. Vicente Riva Palacio (1832-1896) se propone fundar científicamente "la ley de la preponderancia del blanco en la transmisión de los caracteres". Según él, el indio, a diferencia del criollo, no posee caninos; en su lugar, tiene premolares. Pero el mestizo, por su parte, no deja de tener caninos. Del mismo modo, el mestizo presenta siempre una cierta vellosidad, mientras que el indio está desprovisto de todo vello corporal. Riva Palacio calcula entre uno o dos siglos el tiempo que le hará falta a México para purgarse de su fondo biológico indio y "blanquearse" completamente. Al término de este periodo de transición todos los mexicanos serán de raza europea, sin

que su ascendencia indígena se revele de otro modo que a través de algún pequeño detalle que los distinguirá como nación entre las demás naciones blancas, de la misma manera que los italianos se distinguen de los españoles y de los alemanes.

Si bien el indigenismo racista domina todo el pensamiento nacionalista en México hasta la revolución de 1910, no ocurre lo mismo en varios países de América del Sur, en donde prevalecerá durante mucho tiempo un darwinismo criollizado. Argentina, en donde la población indígena es muy minoritaria, puede rechazar el mestizaje sin comprometer sus oportunidades de convertirse en una nación dentro de la perspectiva que le trazaron Juan Bautista Alberdi y Domingo Faustino Sarmiento, sus "padres fundadores". Pero semejante rechazo condena a otros países, en los que la presencia está más afirmada, a renunciar a todo porvenir nacional y a quedarse por eso mismo al margen del progreso. De ahí el pesimismo desesperado de toda una serie de ensayos, con nombres generalmente reveladores, surgidos a la luz apenas llegado el siglo XX, como *El continente enfermo* del venezolano César Zumbeta, o *Pueblo enfermo* del boliviano Alcides Arguedas. Fuera del mestizaje, no hay salvación.

EL CULTURALISMO

La fascinación que Europa ejercía en América Latina toca a su fin con la primera Guerra Mundial. El modelo que los europeos habían propuesto o impuesto al resto del mundo durante el siglo XIX pierde su valor

ejemplar. Por lo demás, ellos mismos reconocen que Occidente declina y que su civilización es mortal, como lo escribe Spengler en libros que tienen una amplia difusión del otro lado del Atlántico. En México, Manuel Gamio (1883-1960), en *Forjando patria* (1916), confirma el fracaso en el que desemboca la imitación servil de lo extranjero. Todos los esfuerzos desplegados por los países de América Latina para hacerse semejantes a Europa los han convertido en caricaturas de nación. La crítica a ese mimetismo estéril es tan fructífera, que la revolución a la que se lanzó México parece abrir una vía auténticamente latinoamericana hacia lo que aún entonces se conoce como progreso, y que muy pronto será designado con el nombre de modernidad. En síntesis, a partir de la primera década de este siglo, América Latina tiende a replegarse en sí misma para buscar en su seno la identidad que verdaderamente le pertenece.

Se produce un retorno al pasado indígena, que se redescubre y recobra. La arqueología, que emplea a constituirse como disciplina científica, hace retroceder los límites temporales de ese pasado. Las ruinas exploradas por Gamio, en Teotihuacán, durante la revolución mexicana; por Alfonso Caso (1898-1970) en Monte Albán, en los años treinta; por el peruano Julio César Tello (1880-1947) en Chavín, hacia la misma época, en los Andes, son reconstruidas —más que restauradas— por el Estado, que las integra al patrimonio nacional e invita al pueblo a contemplarse en el espejo de su grandeza. Los resultados de las búsquedas de las que son objeto circulan más allá de las aulas académicas, adquiriendo una significación política y cargándose de un contenido ideológico.

Sin embargo, ese pasado que se había mantenido a distancia nunca fue totalmente olvidado. En 1880, Manuel Orozco y Berra había hecho aparecer incluso una documentada *Historia antigua y de la conquista de México*. El libro desglosaba minuciosamente la antigua cultura mexicana en sus elementos constitutivos, que eran clasificados según categorías universales explicadas en función de leyes universales que rigen la evolución de todas las sociedades humanas. Los aztecas eran una muestra suplementaria de pueblo semibárbaro que ofrecía todos los caracteres típicos de los pueblos situados en el mismo nivel de evolución. La disección a la que se les sometía los mostraba también como un pueblo muerto cuyos restos no podían ser reivindicados por la posteridad.

Muy distinta es la perspectiva que adopta Gamio en *La población del valle de Teotihuacán* (1922). En principio, Gamio no intenta situar a los antiguos mexicanos en una escala evolutiva de la humanidad con la intención de compararlos con otros pueblos. Adepto del "particularismo histórico" que le fue enseñado por el antropólogo Franz Boas en la Universidad Columbia de Nueva York, se aplica por el contrario a señalar lo que es específico de su cultura, y la hace propiamente incomparable. Después, demuestra que esta cultura es muy anterior a los aztecas, quienes son sus tardíos herederos. Posee una muy larga historia cuyos hitos fundamentales se remontan a la época lítica y cuyos hitos fundamentales fueron la invención de la agricultura, la aparición de las ciudades y la formación del Estado. Por último, Gamio observa que semejante tradición cultural, tan hondamente arraigada en la profundi-

dad del tiempo, sobrevivió a la conquista europea, se mantiene clandestinamente durante toda la dominación española y aún en la actualidad permanece viva entre la población india. Las ideas religiosas de los indios —señala como ejemplo de esta singular continuidad— son las mismas que las de sus antepasados precolombinos, aunque embozadas bajo la apariencia del catolicismo.

De esa manera, la historia de América Latina no empieza con la llegada de los europeos, ni tampoco con el advenimiento de los aztecas y de los incas, sino siglos y milenios atrás. El indio es el artesano oscuro que teje su trama. Al volver a atar los hilos que los acontecimientos rompen una y otra vez, le proporciona una notable unidad. Criollos y mestizos están obligados a identificarse con la obra histórica del indio, una vez que la hayan aceptado plenamente. En efecto, la cultura indígena, que se consideraba extrajera, aparece como el único elemento particular de los países latinoamericanos y que los distingue del extranjero. El peruano Víctor Raúl Haya de la Torre (1895-1979) propone por otra parte, con no poco éxito en su momento, sustituir con el nombre de Indamérica la apelación de Iberoamérica o Latinoamérica para designar a toda la región.

El indio es la cara que América Latina siempre pudo u ocultó de sí misma, o que en todo caso devolvió. Sin embargo, él representa "la carne de nuestra carne, los huesos de nuestros huesos", como dice Moisés Sáenz (1888-1941). Al aceptar reconocerse en él y al incorporarlo como parte esencial de sí mismos, los latinoamericanos accederán a la nacionalidad. Incorporar

al indio no significa europeizarlo. En su búsqueda de un *México íntegro* (1939), Sáenz declara que, si bien hay que incorporar al indio a la familia mexicana, es igualmente necesario incorporar a México a la familia indígena. Pero tampoco se trata de indianizar a los no indios. Sáenz es claro: "Yo no pertenezco al grupo de los sentimentales que quieren conservar al indio como indio; no comparto la ilusión romántica y pueril de aquellos que tratan de indianizar a México; como tampoco quiero conservarlo en un pintoresquismo para turistas". Lo que él quiere es combinar la tradición india con la tradición europea, de tal modo que se produzca una cultura enteramente nueva y poderosamente original que acabe por ser la cultura nacional. "Al elaborar una cultura fiel a la vena indígena y enriquecida por las aportaciones occidentales, podremos realizar el milagro de engendrar en esta nuestra tierra un modelo de civilización indolatina" que Gamio, por su parte, sospecha que "maravillará al mundo por sus grandes valores".

En comparación con el indigenismo racista del siglo XIX, el enfoque del problema indio y de la cuestión nacional cambia de eje. El indio es aprehendido en función de un nuevo paradigma según el cual las divisiones significantes de la humanidad no son de naturaleza racial sino de carácter cultural. Ya en 1904, José López Portillo y Rojas, al final de un estudio por lo demás muy spenceriano de *La raza indígena*, llegó a la conclusión de que el individuo pertenece a la raza cuya civilización comparte. Gamio muestra que el criterio de la raza distingue mal a la indianidad, al evocar el caso de esos blancos de sangre aparentemente pura que viven

como los indios cuya lengua incluso hablan. Sáenz hace notar igualmente la incongruencia de ese criterio, al señalar que el indígena que cambia de condición social e intelectual y que emigra a la ciudad no se considera ya indio y deja de ser considerado como tal. Esto llevará a Caso a formular una definición fenomenológica de la indianidad sobre la base de la cultura tal y como ésta se ofrece a los ojos de los demás y tal y como se la vive desde el interior: "Es indio todo aquél que sienta pertenecer a una comunidad indígena, es decir, a una comunidad en la que predominan los rasgos somáticos no europeos, que hable de preferencia una lengua indígena, cuya cultura material y espiritual incluya una proporción considerable de elementos indígenas y, por último, que posea el sentimiento social de constituir una colectividad aislada entre las demás colectividades a su alrededor y de saberse distinta de las aglomeraciones de blancos y mestizos".

El mestizaje todavía es considerado como la solución de la cuestión nacional, pero su concepción se modifica. Aun cuando Gamio sigue situando durante mucho tiempo la fusión racial entre las condiciones que es necesario satisfacer para edificar la nación, el término de mestizaje no se refiere ya a la amalgama de las razas sino a la mezcla de las culturas. Al perder su sentido inicial de miscibilidad, adquiere el de aculturación. Concepto clave que Gonzalo Aguirre Beltrán (nacido en 1908) explicará en *El proceso de aculturación* (1957), la aculturación se define como el proceso mediante el cual la cultura india y la cultura occidental, que por principio se plantean como complementarias, deben interpenetrarse, intercambiar entre ellas

préstamos, y reducir poco a poco sus diferencias, hasta el momento en que formen una sola y misma cultura. A estas dos culturas se les tiene por iguales, al no atribuirse ninguna superioridad de una frente a la otra. Sin embargo, los indigenistas están de acuerdo en reconocer que la cultura india sufre de graves carencias de orden científico y técnico, causantes de la pobreza de la población indígena así como de la precariedad de su existencia. Caso escribe en *Indigenismo* (1958) que la aculturación tiene precisamente como objetivo el de "cambiar los aspectos arcaicos, deficientes y, en numerosos casos, nocivos de esta cultura, en aspectos más útiles para la vida del individuo y de la colectividad", especialmente en el terreno de la economía y de la salud.

Pero la aculturación no debe funcionar en un solo sentido. La transferencia de técnicas occidentales que realiza en provecho de los indios, supuestamente debe ir acompañada de una transferencia inversa, la de la cultura indígena hacia la cultura de los criollos y los mestizos. Los indigenistas retienen los elementos culturales indios que estiman positivos y dignos de ser difundidos por todo el cuerpo social: el sentido de la organización colectiva, la manera de percibir y de sentir, la manera de estar en el mundo que se expresa por medio de una producción artística cuyas cualidades son unánimemente celebradas. Al mismo tiempo en que Europa se entusiasma por el arte negro, América Latina descubre el valor estético del arte indio que el indigenismo señala como la única fuente posible de un arte auténticamente nacional.

En el proceso de aculturación, la educación está

destinada a desempeñar una función capital. Al recurrerse al indio aptitudes intelectuales idénticas a las del blanco, los indigenistas racistas admitían de entrada que se le podía educar. Pero algunos, como Pimentel, pensaban que la educación no destruiría forzadamente el muro de incompreensión y de odio que separa a las dos razas, y temían que al poner al indio en igualdad respecto del blanco, dicha educación no desembocara en la posibilidad de que la raza conquistada se vengara de los innumerables ultrajes que sus conquistadores le infligieron durante tantos siglos. Otros no la preconizaban más que para acercar socialmente a los indios con los blancos a fin de favorecer los intercambios matrimoniales y contribuir indirectamente a la amalgama biológica. En cambio, el culturalismo hace de ella el instrumento esencial del mestizaje cultural. Liberado de toda determinación racial, el indio puede ser formado y transformado íntegramente por la educación, a la que los culturalistas atribuyen un poder soberano.

Aun cuando el pensamiento culturalista esté íntimamente ligado a la Revolución mexicana, la que lo hará proyectarse en toda América Latina, la ruptura con el siglo XIX no es total. El indigenismo culturalista prolonga la tradición del positivismo latinoamericano debido tanto a su pretensión de cientificidad como a su afán de hacer desembocar la reflexión intelectual en la acción política y social. En efecto, aquél se construye a partir de un análisis de la realidad india y nacional que se quiere científica. Se alimenta de las aportaciones de la antropología, estudiada por la generalidad de los indigenistas en los Estados Unidos y que se

desarrolla localmente tras el ejemplo de las búsquedas exitosas de algunos universitarios norteamericanos, como Robert Redfield. Para finalizar, ejerce una influencia determinante en la concepción, la formulación y la ejecución de la política que las instancias gubernamentales, las instituciones panamericanas y el sistema de las Naciones Unidas habrán de aplicar a las poblaciones indias en la totalidad de la región hasta la década de los setenta.

EL MARXISMO

Si Marx es conocido en América Latina desde el siglo XIX, el marxismo latinoamericano no adquiere realmente fuerza sino a partir de la Revolución rusa de 1917, y bajo su influencia. Antes de esta fecha, la impug nación radical del orden social se funde en las doctrinas del socialismo llamado "utópico", y luego adopta de preferencia la ideología anarcosindicalista. Así, socialistas "utópicos" y anarcosindicalistas tienden generalmente a considerar al indio como el componente indiferenciado de un "pueblo" o de un "proletariado" uniformemente oprimido, sin reconocer nunca un carácter particular a su situación.

Sin embargo, un libertario, Manuel González Prada (1848-1918), fue quien puso los cimientos sobre los que el indigenismo marxista habría de edificarse más tarde. Al meditar acerca de la humillante derrota que los peruanos sufrieron durante la guerra con Chile, González Prada descubre la causa de la misma en la ausencia de todo sentimiento patriótico entre los in-

dios. La servidumbre en la que los mantienen los grandes terratenientes y que contribuye a apartarlos del resto de la población, impide que las masas indígenas, reducidas a la condición de parias, accedan a ese sentimiento de pertenecer a una patria. Tal servidumbre hace que Perú no sea más que un "territorio habitado". Para que se convierta en una nación, es necesario que el indio se emancipe y que sea destruido el poder territorial al que está sujeto. Así pues, el problema indio no es un problema racial. Tampoco es un problema cultural que encuentre su posible solución en la educación. Es un problema esencialmente económico y social. Tal es la conclusión a la que, en 1904, desemboca la larga meditación de González Prada acerca de la cuestión nacional.

José Carlos Mariátegui (1894-1930) parte del lugar al que su compatriota llegó. En sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), también él sostiene que "el problema indígena procede de nuestra economía. Se origina en el régimen de la propiedad de la tierra. Toda tentativa por resolverlo mediante medidas administrativas o policiales, mediante métodos de enseñanza o a través de la construcción de caminos, seguirá siendo un trabajo infructuoso o accesorio, en tanto subsista la feudalidad de los grandes propietarios". La propiedad subproductiva, cuya continua expansión desde la era colonial estudia Mariátegui, es un factor de estancamiento. La explotación a la que somete al indio lo empobrece y deprime, empobreciendo y deprimiendo al mismo tiempo a la nación. La opresión que hace pesar sobre él lo disminuye como hombre y lo devalúa como trabajador. Cuando el indio

ejerza libremente su actividad, sólo entonces podrá adquirir la calidad de productor y de consumidor que la economía moderna exige de todos. En resumen, mientras no se le desligue de estas "feudales" relaciones sociales de producción, no será útil al progreso, y Perú seguirá siendo una "nación en formación".

La línea de fractura con el indigenismo culturalista es franca. Según los culturalistas, los indios forman colectividades aisladas que viven al margen de los centros de la vida moderna, con los que sería conveniente ponerlos en comunicación para que, a su vez, se modernizaran. Los culturalistas no ignoran el aspecto económico del problema indio, pero piensan tratarlo mediante la difusión de nuevas y más eficaces técnicas y mediante la integración al mercado. Tampoco ignoran las relaciones de dominación y de dependencia que unen a los indígenas con los criollos y los mestizos. Sin embargo, Aguirre Beltrán, quien intenta tardíamente hacer su descripción en *Regiones de refugio* (1967), los ve como vestigios locales de un pasado colonial que desaparece y no les atribuye mayor importancia. Para los marxistas, en cambio, esas relaciones caracterizan en última instancia una formación social que es seguramente arcaica, pero cuya desaparición nada hace su poner. Por otra parte, Mariátegui muestra cómo los grandes terratenientes se apoyan en el capital extranjero para consolidar y perennizar su poder. Esta alianza entre el feudalismo y el imperialismo, que le permite calificar a América Latina de "semifeudal" y de "semicolonial", se opone al surgimiento de una burguesía y bloquea el desarrollo de un capitalismo nacional. Por esto es imposible la transición al socialismo por la

vía democrática burguesa. El socialismo resultará necesariamente de una ruptura revolucionaria. Y tal ruptura será efectuada por el indio, sustituto funcional del proletariado.

Los incas ejercen en el indigenismo marxista una fascinación fácilmente comprensible. La visión de la antigua civilización de los Andes, heredada de Garcilaso de la Vega, se presta a una interpretación que muestra a los indios como a los fundadores del comunismo perfecto. En *La justicia del Inca* (1926), el boliviano Tristán Marof (seudónimo de Gustavo Navarro, 1898-1979) destaca que ellos "formaban un pueblo que nadaba en la abundancia. Sus leyes eran rígidas, severas, pero justas. La economía estaba maravillosamente prevista y regulada. Los años buenos permitían atravesar los malos. La cosecha se repararía escrupulosamente y el Estado administraba un sistema armonioso [...] Todo mundo comía como era debido y cada cual era feliz. Se desconocía el crimen y la sombra tutelar del honor flotaba sobre todo el imperio. Sólo había un delito: la pereza". Mariátegui comparte ampliamente esta interpretación idílica, pero, no obstante, habrá de utilizar términos más sobrios para ofrecer su propia versión. Por una parte, esta interpretación hace de América Latina, y más exactamente de los Andes, el lugar de aparición de la organización comunista primitiva más avanzada conocida hasta entonces en el mundo, como dice Mariátegui. Por otra parte, postula una tradición latinoamericana de comunismo con modalidades y orientaciones particulares, como lo sostiene Marof. Así, responde indirectamente a la acusación, a menudo hecha a los marxistas latinoamericanos, de propagar

una ideología exótica incompatible con la idiosincrasia de la región.

El porvenir no se encuentra desde luego en el regreso al pasado. Pero, si bien el comunismo primitivo no tiene nada que ver con el socialismo "científico", puede conducir a él. Más aún cuando ha sobrevivido a todas las vicisitudes de la historia para venir a refugiarse en el seno de la comunidad indígena en la que aún hoy día manifiesta una singular vitalidad. En *Nuestra comunidad indígena* (1924) que influiría de manera importante en Mariátegui, y luego en *Del ayllu al cooperativismo socialista* (1936), el peruano Hildebrando Castro Pozo (1890-1945) analiza el funcionamiento de la institución comunitaria en la que se perpetúa el *ayllu* precolombino. Ni la agresión constante de las haciendas ni la legislación agraria liberal pudieron acabar con esta unidad social que pone en ejecución, dentro de las tierras de propiedad colectiva, formas de organización de la producción basadas en la emulación y la cooperación. La persistencia de la comunidad da prueba de la tendencia natural del indio al comunismo. Manifiesta igualmente la gran adaptabilidad de la institución. La comunidad no sólo es capaz de resistir, sino también de evolucionar y, por consiguiente, de modernizarse. Castro Pozo cita como ejemplo el caso de Muquiwayu, comunidad que se transformó espontáneamente en cooperativa de producción, de consumo y de crédito. El caso de Muquiwayu puede generalizarse. Sólo hay que transferir la antigua tradición indígena del comunismo agrario a un marco institucional moderno de carácter cooperativo, y dar un nuevo contenido ideológico a la conciencia de las masas indígenas. El coo-

perativismo, es decir, "el *ayllu* rejuvenecido por el espíritu de Marx", implantará un socialismo con los colores de América Latina.

Todas estas ideas parecen muy poco ortodoxas a la Tercera Internacional, la que trata de tomar las riendas de los partidos comunistas de la región hacia finales de los años veinte. En la Conferencia Comunista Latinoamericana que se lleva a cabo en Buenos Aires en 1929 y que examina particularmente si la lucha antimperialista debe incluir la lucha de los indios en favor de sus nacionalidades oprimidas, los representantes del Komintern afirman que la revolución habrá de modificar forzosamente las fronteras de los diferentes países, a fin de permitir el nacimiento de repúblicas indias. Sus interlocutores, nacionalistas en el más alto grado y que, en primer lugar y antes que nada, ven en el socialismo el medio más rápido y seguro de construir la nación, no pueden aceptar semejante tesis. Algunos esgrimien que, según la definición que de ella da Stalin, la nacionalidad no sólo es un grupo humano poseedor de un territorio, de una historia, de una lengua y de una cultura, sino que es también un mercado. De esa manera, como los indios no constituyen mercados internos, no podrían ser reconocidos en tanto que nacionalidades. Mariátegui declara que sólo forman una clase explotada. El reconocimiento de nacionalidades indias, dice, retomando la tesis defendida antaño por Radek y Luxemburgo desembocaría en la creación de Estados burgueses y tendría como única consecuencia la de retrasar la revolución. Si bien el Komintern logra hacer que la emancipación de las nacionalidades indias se inscriba por un tiempo en el programa oficial de

los partidos comunistas latinoamericanos, no conseguirá en cambio alinear a los voceros del indigenismo marxista en su propia posición.

El mexicano Vicente Lombardo Toledano (1894-1968) se siente, empero, fuertemente impresionado por el método que la Unión Soviética emplea para resolver el problema de sus nacionalidades, al que califica de "genial" en *Un viaje al mundo del porvenir* (1936). Pero, aun si se inspira en este método, se niega —es cierto que después de algunas vacilaciones— a definir a México como Estado multinacional. Los únicos indios que, a sus ojos, podrían representar una nacionalidad son los mayas de Yucatán, aunque observa que el regionalismo yucateco no es tanto el reflejo de una reivindicación nacional indígena como la expresión de los intereses de una oligarquía criolla. Según él, lo que permitiría a los indios ejercer el poder ahí donde son numéricamente mayoritarios, sería una reforma administrativa que hiciera coincidir los límites de las colectividades territoriales con las de los grupos étnicos. El aprendizaje del español, cuya generalización es una indispensable, debería efectuarse en las lenguas vernáculos, para las que se establecería un sistema de transcripción. Por otra parte, la castellanización no le parece incompatible con una revaluación de las culturas indígenas, lo que devolvería al indio toda su dignidad y su orgullo. Sin embargo, confía en que la verdadera solución del problema indio provenga de la industrialización proletarizante. Al guardar sus distancias de la tendencia ruralista que domina al indigenismo, Lombardo Toledano preconiza la implantación de grandes centros industriales dentro del ámbito indígena, que

explotarían y transformarían los recursos locales, como sucede en el Cáucaso soviético. Dichos centros arrancarían a los indios del campo, proletarizándolos, y los despertarían a la conciencia revolucionaria. En América del Sur el indigenismo marxista combate frontalmente al culturalismo, mientras que en México la Revolución, y la reforma agraria que acarrea, lo limitan a hacer una crítica generalmente tímida del mismo. El pensamiento de Mariátegui es emblemático del primero, como el de Gamio lo es respecto del indigenismo culturalista. Sin embargo, tal pensamiento no se proyectará realmente fuera del Perú sino a partir de los años sesenta, una vez que se pongan en evidencia las convergencias que ofrece con la doctrina maolista.

EL TELURISMO

Se designa con el nombre de telurismo a una corriente difusa del indigenismo que atribuye la formación de la nación a la acción de fuerzas de la naturaleza y que hace del indio, producto original de esas fuerzas a las que está sometido, el más auténtico representante de la nacionalidad. Esta corriente se origina en los países andinos, para después propagarse en América del Sur y llegar incluso a México, en donde Alfonso Reyes escribirá que el entorno del Anáhuac hace que los mexicanos de la actualidad se sientan más cerca de los aztecas que de ningún otro pueblo contemporáneo. El ensayo de pretensión literaria o filosófica más que científica, constituye el vehículo privilegiado de los temas que el indigenismo telurista cruza entre sí y a pro-

Pósito de los cuales entreteje diversas variaciones. Uno de esos temas, tal vez el que ocupa la posición central, es que el mestizaje biológico o cultural es inútil, si no hasta pernicioso, y que, por el contrario, es necesario despertar en el criollo y en el mestizo el espíritu del indio que el genio de la tierra americana les ha insuflado.

Según el boliviano Franz Tamayo (1879-1956), el hombre, al igual que el árbol, depende del entorno en el cual vive. No sólo son los animales, los vegetales y los minerales que utiliza, el aire que respira, el agua que bebe o el sol con el que se calienta lo que lo liga al medio. Es la energía que brota de la tierra, que la tierra le transmite y que él transforma en voluntad. La tierra ejerce un poder tal, que unifica las etnias y las razas que la ocupan conjuntamente. Ella les da rasgos comunes, una voluntad única; en una palabra: un carácter nacional. Por eso, aquellos que pretenden que Bolivia no se convertirá nunca en una nación porque dentro de sus fronteras cohabitaban blancos, mestizos e indígenas, están equivocados. La nación boliviana existe ya en el indio, que es el depositario de su energía. Se realizará plenamente cuando blancos y mestizos, vuelen receptivos al influjo de los Andes, hayan interiorizado los valores que el entorno andino ha inculcado a las masas indígenas. En *Creación de una pedagogía nacional* (1910), Tamayo pide con este fin que se suprima el sistema de educación importado de Europa, empeñado en occidentalizar a los indios, en provecho de otro sistema educativo que se aplicaría a la "andinización" de los no indios.

Otro boliviano, Jaime Mendoza (1874-1939), en *El mazizo boliviano* (1935), y el argentino Ricardo Rojas (1882-1957) en una serie de libros por lo demás incon-

clusos, inaugurada por *Blasón de plata* (1910), reconocen el mismo poder al *genius loci*. Rojas se propone disipar la ilusión, cara a sus compatriotas, de que la Argentina es un país neoeuropeo. Las "fuerzas eternas de la naturaleza" que modelan la psicología de los pueblos, dice, producen en los inmigrantes españoles, italianos o alemanes un efecto nacionalizante. Si el indio fue físicamente exterminado, regresó a la tierra que lo formó para renacer en el alma de los nuevos llegados. "Su forma se destraneó para siempre, pero el espíritu que lo animaba perdura en la emoción de los paisajes, flota sobre las montañas y las llanuras que antes habitara, arde en el amor patético que inflama nuestros corazones y se hace todavía más noble en los ideales de fraternidad que nosotros ponemos en práctica." El territorio establece un lazo de parentesco espiritual entre todos los que lo habitan y entre todas las generaciones que ahí se suceden. Crea una emoción, es decir, un sentimiento compartido, que representa el verdadero fundamento de la nacionalidad. Es en esta "emoción territorial", anteriormente experimentada por los indios como primeros ocupantes de la Argentina, donde se descubre la "argentinidad".

En Perú, Luis Valcárcel (1893-1987) en *Tempestad en los Andes* (1927) y José Uriel García (1889-1965) en *El nuevo indio* (1930); cada uno a su manera, ven en la cordillera andina la espina dorsal de la nación. El primero sueña con una purificación étnica de la costa criolla a través de las masas indias poseedoras de la fuerza telúrica de los Andes. En un estilo menos brillante, el segundo sólo preconiza la andinización espiritual del litoral a fin de provocar el nacimiento de la "peruani-

dad". La revista *La Sierra*, fundada en Lima por provincianos, confronta a estas dos regiones antagónicas. Los Andes representan supuestamente el lado masculino, viril y perenne de Perú; el litoral, su aspecto femenino, frívolo y exótico. Mientras que Lima se abre a todas las penetraciones extranjeras, la sierra india permanece cerrada en la tradición nacional de la que es su celosa guardiana. En esta exaltación de lo andino, hay sin duda tanto de nostalgia por la provincia que se ha abandonado, como desconcierto frente a la modernización de la región costera que parece efectuarse a expensas del interior del país.

La idea central del telurismo, según la cual las formaciones nacionales son el producto de su entorno físico, coincide con la noción spengleriana de "alma del paisaje", de la que probablemente se deriva. Pero las relaciones que los teluristas mantienen con el pensamiento alemán no se limitan a este préstamo. Durante un viaje a Bolivia, el filósofo germanobáltico Hermann von Keyserling se dejó seducir por el pensamiento de Tamayo, que desarrollará después en sus *Südamerikanische Meditationen* (1932) [*Meditaciones sudamericanas*]. Desde la cima de los Andes, América se le aparece como "el continente del tercer día de la Creación", día en que, según el Génesis, la vida empezó a desprenderse de la mineralidad. "El hombre es ahí tierra, y fuerza pura de la tierra." La indolencia y la inercia de los indios, su insensibilidad, su natural desatención a la historia, su sorda melancolía que no llega a la simple noción de esperanza, escribe, todo ello es verdaderamente inorgánico. El indio, en suma, caríatide aún integrada a la roca, sería absolutamente hombre

telúrico. Por esa razón, encarna el polo opuesto al del hombre penetrado y condicionado por el Espíritu. Representa la inmutabilidad. El libro de Keyserling tuvo tal éxito en América del Sur que contribuyó considerablemente a afirmar y a divulgar en ella las ideas teluristas de las que se alimentó.

V. DEL INDIGENISMO AL INDIANISMO

EN EL momento mismo en que parece estar a punto de alcanzar sus objetivos, el indigenismo es vigorosamente puesto en entredicho. Algunas voces se elevan para denunciar, en nombre de los derechos imprescriptibles de la indianidad, la integración social y la asimilación cultural a las que tienden sus prácticas. Tales voces surgen de organizaciones que se erigen en voceros de "pueblos" indígenas o de "nacionalidades" indias que desean perseverar en su ser cultural y que rechazan la fusión "etnocida" en el seno de una nación mestiza. Las reivindicaciones que expresan son escuchadas por sectores cada vez mayores de la sociedad y son respaldadas por instituciones nacionales y extranjeras que les otorgan una caución moral o un apoyo material. Los dirigentes y los altos empleados de esas organizaciones indianistas son generalmente de origen rural e indio, no obstante estar urbanizados, educados y occidentalizados. ¿Los indios desaparecen del campo para renacer en las ciudades? ¿La occidentalización tendrá como efecto el darles conciencia de su identidad y el proporcionarles los medios para afirmarla en toda su diferencia?

En realidad, el actual resurgimiento de la indianidad es la manifestación latinoamericana de ese reconocimiento étnico que acompaña, en escala internacional, el proceso de mundialización. Está ligado al agota-

miento del modelo nacional de desarrollo y a la quiebra del Estado intervencionista y asistencialista que implica. El paso del indigenismo al indianismo corresponde al final de la era populista y a la entrada de América Latina en una nueva edad liberal.

EL AGOTAMIENTO DEL MODELO DE DESARROLLO

La modernización de la sociedad y la nacionalización de la población india son prueba de la eficacia del modelo de desarrollo basado en la industrialización sustitutiva de importaciones que subyace a estos movimientos. Entre 1940 y 1970, el producto interno bruto (PIB) aumenta en un promedio anual de 5.5%. En cuanto a la producción industrial, aumenta en una tasa ampliamente superior, que alcanza o rebasa el 8% anual en algunos países como México. No obstante, desde el final de los años sesenta el modelo de desarrollo empieza a dar señales de agotamiento. Por una parte, los índices de crecimiento económico tienden a disminuir. Protegidas por barreras aduanales que se erigen frente a la competencia de los productos manufacturados provenientes del extranjero —y que se abaten con la entrada de las mercancías agrícolas—, pierden su dinamismo las empresas públicas fundadas por el Estado populista y las firmas privadas que prosperan en el regazo gubernamental. Gozan de rentas situadas dentro de un mercado cautivo cuya capacidad de absorción, por otro lado, llega a sus límites a causa de una insuficiente redistribución del ingreso nacional. El recurso invariable al déficit público, financiado por créditos

internacionales, permitirá mantener el modelo en vigor a lo largo de los años setenta, pero contribuirá finalmente a hundir a América Latina en una de las peores crisis financieras de su historia al inicio de la década siguiente.

Por otra parte, el aparato económico se revela cada vez menos capaz de ocupar la mano de obra que se ofrece en el mercado de trabajo. Una de las razones de ello es que la industrialización no repite el mismo proceso que se desarrolló el siglo pasado en Europa y en los Estados Unidos. Incluso si empieza en el sector de los bienes acabados no duraderos para continuar en el sector de los bienes duraderos y desembocar en el sector de los bienes de capital, en cada uno de esos sectores siempre aplica las técnicas más modernas, las que requieren de fuertes inversiones pero que generan relativamente pocos empleos. Es *capital intensive* y *labor saving* (intensiva en capital y ahorradora de mano de obra). De hecho, la producción industrial de América Latina se sextuplica entre 1945 y 1980, mientras que la mano de obra, indispensable para garantizarla, ni siquiera se triplica. En el transcurso de este periodo, la cantidad de empleos creados por unidad de capital invertido tiende a disminuir de manera constante.

Pero también la incapacidad del aparato económico para responder a la demanda de trabajo depende del crecimiento considerable de la población en edad activa, derivado de la explosión demográfica sin precedentes que sufre la región. En 1970, el índice de aumento de la población latinoamericana se eleva a 2.8%, e incluso a 3.4% en los países de la América intertropical, por los efectos combinados del descenso de la

mortalidad—debido a la extensión de los servicios de salud— y del mantenimiento de una gran fecundidad ligada a los obstáculos sociales y culturales a los que se enfrenta el control de la natalidad. Si bien estos índices tienden a estabilizarse, y a disminuir lentamente a partir de 1975, los efectivos de la fuerza de trabajo disponible continúan incrementándose. El aumento anual en promedio del número de personas que ingresan al mercado de trabajo era de 1.3 millones en los años cincuenta, y de 1.9 millones en los años sesenta. Ascende a 3.1 millones en los años ochenta, para alcanzar los 3.9 millones en los noventa.

Por todo ello, la situación del empleo se degrada notablemente. Las encuestas llevadas a cabo por diversos organismos nacionales e internacionales, como el Programa Regional para el Empleo (PREALC) de la OIT, revelan que el porcentaje de la población en edad activa adecuadamente ocupada varía entre 35 y 65% según el país. Es decir que, el desempleo y el subempleo afectan a más de la tercera parte de la fuerza de trabajo disponible, según la hipótesis más favorable, y a cerca de las dos terceras partes, en el peor de los casos. Los enclaves de marginalidad que se creía poder eliminar al cabo de un tiempo mediante una mejor formación profesional de la mano de obra no sólo se mantienen, sino que se incrementan, y adquieren proporciones tales que a veces llegan a concentrar a la mayor parte de la población nacional. En esas condiciones, la movilidad ascendente disminuye y finalmente se detiene. Si bien subsisten los canales a través de los cuales ésta se realizaba, ya no llevan a ninguna parte. La educación y la emigración que desembocaban en la proleta-

rización ahora lo hacen en el vacío social. Los indios que siguen siendo arrastrados hacia los centros industriales y urbanos por los flujos migratorios, ya no tienen posibilidad alguna de integrarse a la estructura de clases, ni ninguna esperanza de ver que sus hijos asciendan, como antes, en la sociedad. Una vez que la integración se ha vuelto imposible, el indigenismo pierde toda funcionalidad.

Las sociedades latinoamericanas presentan una nueva configuración. La separación fundamental que las atraviesa ya no pasa por las clases. En adelante, opone un sector que permanece estratificado, organizado y asociado directamente a la producción, contra un sector periférico, inorgánico y masificado que el aparato económico mantiene al margen del proceso productivo. Este sector masificado excede, no obstante, en mucho las dimensiones de un "ejército de reserva" destinado a influir en los salarios. Representa a una población supernumeraria, económicamente inútil y ya ni siquiera socialmente explotable, de tal suerte que, aún ofreciendo gratuitamente su fuerza de trabajo, no encontraría empleo.

Quienes componen el sector masificado viven en la mayor precariedad y en la más total incertidumbre respecto al mañana. Dentro de los inmensos cinturones de miseria que rodean las capitales, las metrópolis regionales e incluso las ciudades medianas, viven en la miseria material y moral, de la que ni las estrategias de supervivencia a muy corto plazo, a las cuales se ven obligados a recurrir, y que ponen en práctica con un individualismo furioso, son capaces de salvarlos. Si ya no son gente rural, no por eso son urbanos. Ya no se trata

de campesinos, pero tampoco se transforman en proletarios. Ya no son indios, pero no consiguen apropiarse de otra cultura. Habiendo perdido su condición de campesinos, de indios y su cultura, sólo se definen por lo que han dejado de ser. La sociedad los mantiene en un estado de ingravidez en que los más elementales lazos interpersonales se erosionan y se disuelven a partir del momento en que dejan de ser aplicables. La amplitud de la delincuencia, pero también la frecuencia de los abandonos de niños y la gran inestabilidad de la familia —que suele reducirse a la mujer y a la progenitura— abandonada por compañeros sucesivos, indican el grado de descomposición social en el seno de esta población privada de toda perspectiva futura.

Es precisamente en este sector masificado donde aparecen y se desarrollan las organizaciones indianistas. Conjuntamente con las sectas religiosas que proliferan en ese mismo ambiente, se dedican a combatir el desarraigo y el aislamiento, creando un cálido sentimiento de pertenencia sobre la base de la indianidad. Remiendan la desgarrada trama del tejido social y establecen entre los individuos atomizados relaciones nuevas, de carácter multifuncional, que son todavía más fuertes en la medida en que son de naturaleza étnica e intensamente cargadas de afectividad. Por iniciativa de abogados sin causa, de médicos convertidos en maestros de escuela o en choferes de taxis "piratas", en una palabra: profesionales demasiado preparados para los empleos humildes y precarios que ocupan, reaniman una cultura capaz de ofrecer a quienes han perdido su marco de referencias, un sistema de valores,

así como una identidad. La vuelta a la indianidad, reelaborada bajo la guía de una *intelligentsia* "lumpenizada", representa un repliegue estratégico para que una población que deriva en la anomia se reconozca y sea reconocida, y encuentre de esa manera una capacidad de acción colectiva.

Entre la identidad india tradicional y la que las organizaciones indianistas tratan de hacer brotar, la diferencia es considerable. La primera es una identidad objetiva impuesta desde el exterior a una categoría social. Corresponde a una condición subordinada visible gracias al uso de cierta vestimenta, de una cierta lengua y, en forma más general, al de la práctica de un cierto modo de vida. La segunda es una identidad subjetiva que, en una situación inédita de marginalidad y de exclusión, construyen los mismos que se liberaron de tal condición, hasta el grado en que han perdido toda señal del mismo. El paso de una a otra supone la abolición de la condición de indio, y toma necesariamente el camino de la aculturación occidentalizante. Así, las tomas de conciencia de identidad que se producen actualmente en América Latina no se inscriben en la continuidad de una indianidad milenaria en la que nunca hubieran tenido efecto las vicisitudes de la historia. No se les puede abstraer de las circunstancias en que tales tomas de conciencia se producen, sin correr el riesgo de ignorar su profunda originalidad y su verdadera significación.

LAS ORGANIZACIONES INDIANISTAS

El florecimiento de las organizaciones indianistas está caracterizado por la exuberancia y la diversidad. Algunas organizaciones corresponden a etnias particulares, Tal es el caso de Ecuarunari, en Ecuador. Otras, como la Unión de Naciones Indias (UNI) de Brasil o la Confederación de las Nacionalidades Indias de Ecuador (CONAIE), federan a estas organizaciones de base a escala nacional. Y otras más, como la Coordinación Regional de los Pueblos Indios de México y de América Central (CORPI), la Coordinación de las Organizaciones Indias de la Cuenca del Amazonas (COICA) o el Consejo Indio Sudamericano (CISA), coordinan a las federaciones nacionales en un plano internacional o transnacional. Pero estas federaciones, confederaciones y coordinaciones de federaciones son muy débiles, y las organizaciones intermediarias que se escalonan entre la cima y la base no dejan tener una gran autonomía, e incluso una total independencia. Por otra parte, con frecuencia entran en competencia en todos los escalafones. La Coordinación Nacional de los Pueblos Indios de México (CNPI) impugna la representatividad de la Confederación Nacional de los Pueblos Indios de México (CNPJ) de la que surgió, mientras que la Asociación de los Indios de Colombia (AICO) disputa a la Organización Nacional de los Indios de Colombia (ONIC) el monopolio de la representación indígena que ésta pretende arrogarse. Son igualmente frecuentes las divisiones que llevan a escisiones. En Bolivia, el Movimiento Indio Tupak Katari explotó en toda una galaxia de organizaciones rivales.

Lo que reúne a las organizaciones indianistas es su común hostilidad al Estado-nación, al que juzgan culpable de etnocidio con respecto a los indios. Blancos y mestizos son acusados de utilizar el aparato estatal para destruir las nacionalidades representadas por los pueblos indios y para rebajar a estos últimos al rango de población indiferenciada, con la intención de hacerlos desaparecer. Existe una total incompatibilidad entre la nación concebida por el indigenismo y estas nacionalidades indias cuya perennidad exaltan los indianistas. Procede de una diferencia cultural que los indianistas suelen sobrevalorar en el momento mismo en que desaparece, y la cual desean defender y profundizar condenando todo mestizaje. La cultura india será a sus ojos tanto más fuerte cuanto más pura permanezca o vuelva a serlo. Para ello, es necesario que vuelva a los auténticos orígenes de su tradición y que se preserve de los contactos aculturativos indeseables.

El instrumento privilegiado de transmisión cultural, o sea la lengua, debe ser, en principio, recuperado y desarrollado. Todas las organizaciones indianistas coinciden en reclamar en forma prioritaria el reconocimiento de las lenguas indígenas y el establecimiento de un sistema de educación bilingüe y bicultural. Pero a esta reivindicación se añade otra que no es menos fundamental. Tiene que ver con la atribución de un territorio a cada pueblo indígena, en que la cultura india podrá expandirse con entera libertad. Estos territorios, en cuyas fronteras se detendría la autoridad de la ley nacional, gozarían de una posición de autonomía administrativa y política. Los poderes étnicos que se ejercerían en ellos, según un derecho consuetudinario

que habría que codificar, garantizarían la administración de los recursos naturales y su aprovechamiento. Se erigirían en los agentes del "etnodesarrollo", noción nueva y mal definida, pero que hace referencia a un modelo económico conforme con los valores indios de solidaridad e intercambio, que implica el retorno a las técnicas tradicionales o a la creación de una tecnología "suave", sin efectos destructores en el ambiente.

Aun cuando algunas de ellas se hayan constituido en partidos, sin obtener hasta la fecha resultados electorales convincentes, las organizaciones indianistas generalmente evitan inscribir sus luchas en favor de tales derechos culturales, territoriales o político-económicos en el marco de las instituciones políticas nacionales. Más bien, intentan negociar directamente con el gobierno por encima de las asambleas parlamentarias, con miras a establecer relaciones "de nación a nación" sobre una base de igualdad. Además, los intelectuales indianistas más radicales rechazan el sistema representativo y el régimen democrático por pertenecer a la cultura occidental. Oponen a éste una forma indígena de democracia orgánica en la que el poder, bajo el control de los mayores, siempre toma decisiones sabias. Igualmente es rechazado el cristianismo en sus versiones católica y protestante, por ser la religión del blanco. La verdadera religión indígena habrá de cristalizarse alrededor de cultos ancestrales que harán entrar al indio en comunicación con la Madre Tierra y las fuerzas cósmicas. Desde hace ya varios años, algunas organizaciones dependientes del movimiento Tupak Katari celebran en las ruinas de Tia-

huanaco, en Bolivia, en la época del solsticio de verano, un culto solar que es presentado como algo tradicional, pero cuyo origen no se ha podido rastrear. Es demasiado pronto para prever si semejantes tentativas de reconstrucción o invención de una tradición cultural habrán de inclinarse hacia un folklore turístico o si alimentarán un proceso de etnogénesis.

Ya sea que se le restaure, se le reconstruya o se le invente, la cultura india se muestra en el discurso indianista como el doble invertido de la cultura occidental. Más que exacerbar las tendencias del individualismo, esta cultura debería satisfacer plenamente las aspiraciones individuales, subordinándolas a las necesidades de la colectividad. Sustituiría, en todo, el orden y las relaciones de equilibrio por los conflictos y las rivalidades, de modo que ignoraría el expansionismo depredador. Sería respetuosa de la naturaleza, a la que no trataría de dominar sino de comprender mediante un conocimiento intuitivo que evitaría los sofismas de la razón y que llevaría a la simbiosis del hombre con el universo, del que no es más que un elemento. Armoniosa y pacífica, comunitarista y antirracionalista, aparece también como impregnada de un panteísmo difuso e intencionalmente teñido de ecología. Semejantes ideas, más que reflejar una realidad empíricamente observable, expresan un rechazo global de Occidente. Cercanas en algunos puntos al telurismo de los años veinte y treinta, son aptas para seducir a aquellos que, en Europa y en América del Norte, buscan nuevos sistemas de valores, nuevos modelos de relaciones entre los hombres o nuevos tipos de relaciones con el medio. Los contactos que las organizaciones indianis-

tas mantienen con los diversos movimientos europeos y norteamericanos, del ecologismo al *New Age*, favorecen por otra parte una evidente ósmosis intelectual de doble sentido entre unos y otros.

Más difícil parece establecer contactos permanentes y relaciones estables entre los indianistas y los indios que sufren de su situación en el campo. Generalmente mal implantadas en el medio rural, muchas organizaciones indianistas son vistas como vanguardias que abren una vía por la que la población india no necesariamente desea comprometerse. Más que reflejar sus aspiraciones, pretenden dirigir hacia sus propios objetivos a aquellos a quienes supuestamente representan. Su capacidad de movilización es por lo general escasa, y el éxito que pueden esperar depende de su aptitud para captar movimientos que ellas no siempre pueden suscitar. Así, en 1990, los campesinos indígenas de la sierra ecuatoriana, cuyo ingreso se degradó a causa de una baja en los precios de los productos agrícolas, aunda a un alza de los insumos utilizados en la agricultura, solicitaron a la CONALE que organizara una "huelga agraria". La CONALE, que estaba negociando con el gobierno las modalidades de aplicación de la ley relativa a la enseñanza bicultural, juzgó inoportuna semejante acción. Pero al no poder convencer a los campesinos indígenas de aplazarla, se resignó a ponerse al frente de ella. Al hacerlo, la canalizó y le dio un tinte étnico que no tenía en un principio. La "huelga agraria" se convirtió en un "levantamiento indio" cuya plataforma reivindicativa diluyó las demandas sociales y económicas de la base entre las demandas culturales introducidas por la CONALE.

Los indios, en su mayoría, ven en las organizaciones indianistas un instrumento como cualquier otro, útil tal vez para la obtención de sus fines. Las utilizan con gran pragmatismo en el marco de sus propias estrategias, haciéndolas generalmente competir entre sí y pasando de una a otra según los resultados que son capaces de obtener, sin prestar nunca juramento de fidelidad ni entrar en alianza con ellas si no es de manera táctica. No obstante, el indianismo se difunde poco a poco en lo que queda del campesinado indígena. Es transmitido por los migrantes, a quienes la precariedad de la existencia en las ciudades obligó a volver a su lugar de origen y cuyas ideas son cada vez mejor aceptadas en las comunidades, las que, un poco por todas partes, tienden a replegarse en sus tradiciones desde que el Estado las abandonó a su suerte.

En espera de que su base social se amplíe y adquieran la representatividad que reclaman, las organizaciones indianistas siguen siendo excesivamente tributarias del apoyo que les llega de un mundo exterior cuya evolución les es favorable. Con frecuencia, las Iglesias han desempeñado un papel decisivo en su expansión. Una de las primeras, la Federación de los centros shuars, fue fundada en Ecuador por sacerdotes salesianos italianos a mediados de los años sesenta. Un poco más tarde, la jerarquía eclesástica ecuatoriana patrocinó la creación del Ecuarunari, mientras que el Consejo Misionero Brasileño preside la constitución del UNI, al que sigue prestando asistencia. Por último, el Consejo Ecuaménico de las Iglesias organiza el primer encuentro latinoamericano de dirigentes indianistas en Barbaños, en 1977.

Tras el segundo concilio del Vaticano (1962-1965), la Iglesia católica, que siempre pretendió ser el cimiento de la nación en América Latina, adopta una nueva política de "inculturación" de la fe, que permite que las comunidades culturales se apropien del mensaje evangélico. La fuerte competencia que las sectas protestantes fundamentalistas hacen al catolicismo, conduce a la III Conferencia del episcopado latinoamericano —la que se lleva a cabo en Puebla en 1979— a declarar que la evangelización debe respetar las culturas indias y contribuir a la expansión de sus valores. El papa Juan Pablo II irá más lejos al afirmar frente a los mapuches que lo reciben en Temuco, en 1987, que la defensa de su identidad cultural es, más que un derecho, una obligación.

El mismo nuevo espíritu anima a las Naciones Unidas y a sus agencias especializadas al dar a los dirigentes indianistas una prominencia internacional y a sus reivindicaciones una resonancia mundial. La ONU confiere categoría consultiva al Consejo Mundial de los Pueblos Indígenas (CMPI) al que las organizaciones indianistas están directa o indirectamente afiliadas. En el marco de la Subcomisión para la Prevención de las Discriminaciones y la Protección de las Minorías, la ONU forma un grupo de trabajo que prepara una declaración universal de los derechos de los pueblos indígenas con la participación de esas organizaciones. En forma paralela, la OIT remplace a la Convención 107 relativa a las "poblaciones" indígenas, de inspiración integracionista, por la Convención 169 relativa a los "pueblos" indígenas, en 1989. El nuevo instrumento internacional reconoce a los indígenas el derecho de

disponer de un territorio y de autoadministrar su desarrollo a fin de mantener y de fortalecer su identidad cultural. En todo el mundo, pero de manera particular en Europa, en cuyo pensamiento el indio siempre ha ocupado un sitio privilegiado, se movilizan redes de organizaciones no gubernamentales, como *Survival International*, en favor de la causa indianista, cuya defensa e ilustración son coronadas con la entrega del Premio Nobel de la Paz a una militante quiché de los derechos humanos en 1992, año del quinto centenario del desembarco de Colón en América.

En la legitimación del discurso indianista frente a la opinión pública, la antropología desempeña una función fundamental. Al romper brutalmente con el indigenismo avasallante, una nueva generación de antropólogos coloca al poder ideológico y político tradicionales de su disciplina al servicio de la indianidad, tal y como lo desea ese colectivo mexicano que publica con gran estrépito un manifiesto titulado *De eso que llaman antropología mexicana* en 1970. Mientras que sus mayores se adherían a un evolucionismo demasiado unilineal pero bastante de acuerdo con las teorías de la modernización de la época, ellos se alían a las posiciones sostenidas por el relativismo cultural. Sus intereses no apuntan ya al cambio, sino a las continuidades y a las permanencias que indagan en el universo simbólico, siguiendo a Claude Lévi-Strauss, o cuya causa descubren en las adaptaciones al medio natural bajo la influencia de Marvin Harris. Algunos antiguos conceptos son vueltos a formular y cambian de valor: la aculturación se convierte en etnocidio, mientras que el misonismo campesino se vuelve resistencia étnica. Pronto

se da el paso que conduce a ontologizar la indianidad, y por consiguiente a absolutizar la diferencia entre indios y población no indígena. La antropología indigenista planteaba, sin razón, a la cultura india y a la cultura occidental como complementarias. Sin más justificación, la antropología indianista las hace totalmente incompatibles. De allí se deriva que su coexistencia supone el reconocimiento del multiculturalismo y la adopción de medidas apropiadas para hacer posible su expresión.

EL ESTADO Y LA GESTIÓN DE LA ETNICIDAD

En la profunda crisis social cuyo avance no puede impedir, el Estado se aleja del indigenismo integrador, que ha dejado de ser viable. Adopta un discurso cada vez más indianista y retoma progresivamente por su cuenta ciertas reivindicaciones de los militantes de la indianidad. Al renunciar a homogeneizar el cuerpo social cuyo control pierde, se une a una concepción multicultural de la sociedad, de la que hace el fundamento de su nueva práctica para con los indios.

Desde 1971, el gobierno mexicano somete su política indigenista a un examen crítico, al término del cual ésta es condenada definitivamente. Con miras a flexibilizar la acción de la que en adelante serán objeto los indios, autoriza a las entidades federativas a desarrollar sus propios programas, a los que se subordinan los centros coordinadores del INI. El Instituto Nacional Indigenista, debilitado por la pérdida de su monopolio, es rápidamente integrado a un vasto plan nacional de

ayuda a las zonas deprimidas y las poblaciones marginales (COPLAMAR) cuya dirección se le va de las manos. Mientras que el dispositivo de intervención estatal en el ámbito indígena vuelve a desplegarse, las comunidades indias son reunidas según criterios lingüísticos para la formación de pueblos indios. Cada pueblo es dirigido por un "consejo supremo" cuyos miembros, designados según procedimientos supuestamente tradicionales, en realidad son instructores bilingües, es decir, funcionarios públicos. Estos consejos se reúnen en parlamento por primera vez en Pátzcuaro, en 1974, a fin de deliberar sobre las necesidades de sus pueblos y de sugerir a las autoridades gubernamentales las medidas adecuadas para satisfacerlas. En el lugar en el que, cuarenta años antes, los indigenistas decidían soberanamente el destino de la población india, los indios deben supuestamente hacerse cargo de su propio destino. El parlamento indio proclama el carácter polietnico y multicultural de la sociedad mexicana que será inscrito en el artículo 4 revisado de la Constitución en 1991.

Sacando autoritariamente las consecuencias de la nueva situación, México es el primer país de América Latina en pasar de una política integracionista a una política de gestión étnica. Este paso se da más lentamente en otras partes, más tardamente y en general por la vía de la negociación con las organizaciones indianistas. Sin embargo, en ningún caso se refleja un forcejeo entre el Estado y estas organizaciones, demasiado débiles para obligar a un gobierno a entrar en sus planes, y demasiado divididas por sus rivalidades para no cederle un amplio margen de maniobra. La

política de gestión étnica tiende a generalizarse a partir del inicio de los años ochenta, cuando la crisis financiera y económica viene de pronto a agravar la crisis social. De esa manera el Estado, al borde de la bancarrota, abjura el populismo, renuncia al agotado modelo de industrialización sustitutiva de importaciones, y se somete a las leyes del mercado bajo la férula del Fondo Monetario Internacional. En pleno desastre, repliega precipiadamente, y en general de manera desordenada, sus redes y sus mecanismos que habían terminado por ser tentaculares. Despeja los campos sociales y territoriales en los que se había extendido en exceso. Privatiza, pero también desconcentra, descentraliza, regionaliza, remitiendo todas las capacidades que ya no le es posible ejercer, sobre todo en el terreno de la educación, de la salud, e incluso de la justicia y de la seguridad pública, a cada organismo. En este contexto de gran liquidación neoliberal se establecen, de manera empírica y después de algunos intentos, errores y correcciones, los instrumentos para la gestión estatal de la etnicidad.

En Colombia, donde el Estado vive bajo la amenaza de los cárteles de la droga, que ocupan amplios sectores sociales, y de las guerrillas, que acaparan vastos territorios, los gobiernos que se suceden en el poder a partir de 1980 tratan de poner en juego a nuevos actores en los que el régimen pueda apoyarse. Con la intención de que surja un actor étnico, capaz de contribuir a que adquieran una nueva legitimidad —y que además pueda disputar el control social y territorial a otros actores que se mueven en la ilegalidad— esos gobiernos establecen una nueva política con los indios, cuyos

principios y orientaciones están fijados en la Constitución de 1991. El nuevo texto constitucional admite la diversidad cultural del país y garantiza su protección. Reconoce a los indios el derecho de recibir una educación que respete y desarrolle su identidad. Crea territorios indígenas que disponen de autonomía administrativa y cuyas autoridades, nombradas según la costumbre, gozan de amplias prerrogativas, en particular en el terreno económico. Se ha instituido una circunscripción electoral especial para que los indios puedan ser representados como tales, con cinco diputados y dos senadores. A fin de favorecer la reunificación de las etnias divididas por las fronteras internacionales, se ha previsto otorgar el pasaporte colombiano a sus miembros residentes en el extranjero, a reserva de reciprocidad.

En Bolivia, el mismo partido y el mismo hombre que habían construido el Estado populista en 1952, emprenden su desmantelamiento en 1985. Los mecanismos estatales que se retraen hacia las ciudades, condenan el mundo rural al abandono o lo entregan a la improvisación humanitaria de unas mil organizaciones no gubernamentales de todas las nacionalidades y religiones. Pero, sobre todo, dejan el campo libre a los narcotraficantes. En 1990, el nuevo gobierno trata de estabilizar una situación que se le va de las manos, organizando territorios étnicos cuyos recursos naturales no pueden ser explotados por personas que no pertenecan a la etnia. Cada territorio mantiene una guardia india que vela por la conservación del ambiente y que debe luchar contra la extensión de los cultivos ilegales de coca que llevan materia prima a la industria

andestina de los estupefacientes. De hecho, los primeros cuatro territorios indios salen a la luz en la región de Beni, donde se concentra la parte más importante de la producción nacional de cocaína.

Tras Colombia y Bolivia, Perú reconoce igualmente a las autoridades étnicas una capacidad jurisdiccional, admitiendo así la aplicación de un derecho consuetudinario en forma paralela al derecho nacional. Como la Constitución guatemalteca de 1985, la Constitución peruana de 1993 ratifica el principio del multiculturalismo, pero, a diferencia de Guatemala, donde la ley de 1987 instituye un sistema de educación bilingüe y bicultural comparado al de Ecuador, aún no se han manifestado todas las consecuencias de ese principio en el terreno de la enseñanza.

Nuevas instituciones multilaterales entran al relevo de las antiguas para afianzar a los indios, antaño considerados como un elemento constitutivo del pueblo y fundamento de la nación, en su nueva condición de minoría étnica. En 1989, los ocho países firmantes del Tratado de Cooperación Amazónica forman una Comisión Especial para los asuntos indígenas, la que elabora un plan de cesión territorial a las etnias del Amazonas, que llega a los 120 000 km². La Comisión, a cuyas labores viene a asociarse la Coordinación de las Organizaciones Indias de la Cuenca del Amazonas, prevé la realización de programas de etnodesarrollo en esos territorios. La Conferencia Iberoamericana, reunida en Guadalajara en 1991, crea una Fundación del Indio administrada por los Estados, las instituciones donadoras y las organizaciones indianistas. Esta fundación, establecida en La Paz y tendiente a desplazar

al decrepito Instituto Indigenista Interamericano, está calificada para financiar el etnodesarrollo. Con este fin, recibe préstamos no reembolsables del Banco Interamericano de Desarrollo (BID) y goza del apoyo del Banco Mundial. Sin embargo, es necesario señalar que, en los dos bancos, el etnodesarrollo no depende de la División para el Desarrollo económico y Social, sino del Departamento de Recursos Naturales y del Medio Ambiente....

El Estado neoliberal encuentra en el indianismo la ideología que el Estado populista encontraba en el indigenismo. De ahí se deriva una política que le garantiza un control indirecto al menor costo sobre poblaciones y territorios que ya no le es posible administrar directamente. Los legatarios de esos territorios deben hacer reinar ahí el orden y la seguridad y aprender a vivir en ellos en la autonomía, es decir, sin contar con servicios públicos cuya oferta se agota. Los guajiros de Colombia reciben la autorización de crear el sistema de educación bilingüe y bicultural que reclaman; queda a cargo de ellos tratar de convencer a la filial del grupo petrolero Exxon, que opera en la región, para financiar su funcionamiento. Algunas demandas sociales elementales, cuya satisfacción se ha vuelto imposible, pueden incluso ser descalificadas por razón de no hallarse en conformidad con las normas de la cultura india o reorientadas hacia una instancia indígena que normalmente debe responder a ellas de manera más apropiada. Mientras que la red sanitaria mexicana se descompone —y en el campo reaparecen enfermedades que habían sido erradicadas desde los años cincuenta—, los curanderos indios son elevados a la dig-

nidad de médicos indígenas y organizados en un orden que ha sido puesto en condiciones de igualdad con el de los practicantes de la medicina llamada occidental. Realizan su primer congreso nacional en Oaxtepec, en 1989, bajo los auspicios del gobierno.

La tendencia a la reindianización que se observa en algunos segmentos de la población y las tentativas que se realizan para compenetrar a ciertos sectores sociales en algunas tradiciones étnicas, participan en la organización de una marginalidad tan masiva como irremediable. Tales tentativas se orientan hacia la institucionalización de una sociedad de varios planos que se desnacionaliza al mismo tiempo que se multiplica, bajo el efecto de una nueva y sin duda durable coyuntura. De su éxito dependerá, en parte tal vez nada deseñable en algunos países, la estabilidad política de América Latina dentro del mundo transnacionalizado en el que ha penetrado.

CONCLUSIÓN

En América Latina, el Estado precede a la nación. Los países latinoamericanos proclaman su independencia dejando intactas las estructuras de dominación interna que mantienen en un mismo orden de cosas la división de la población, sobre una base étnica establecida de derecho por el antiguo régimen colonial. Pero muy pronto, minadas por las insurrecciones indias que se desencadenan a todo lo largo de la segunda mitad del siglo XIX, esas antiguas estructuras de dominación son también impugnadas cada vez con más intensidad por el capitalismo naciente. El indigenismo viene entonces a justificar ideológicamente su acusación en nombre de un ideal nacional.

Como todo nacionalismo, el indigenismo intenta reducir lo múltiple a la unidad. Sin embargo, no pretende identificar la unidad con lo idéntico, incluso si el "blanqueamiento" de la población india entra por un tiempo en el esbozo de sus primeros proyectos. Preconiza la fusión del indio y del blanco, a fin de que, por la vía del mestizaje, nazca una sociedad de síntesis, ni indígena ni criolla, a la que la indianidad haría totalmente original y singular. Si los indios están condenados a desaparecer como tales, la diferencia que manifiestan debe ser apoyada por la nación entera y convertirse en el fundamento de su identidad. El Estado autoritario, nacionalista y modernizador que en

el siglo XX se adueña del proyecto indigenista, se empeña en forjar esta identidad nacional que se presenta como la condición de la autonomía de los países latinoamericanos frente a la Europa colonizadora, y como la garantía de su pleno desarrollo en el concierto de las naciones.

Pueden ser fácilmente rastreadas las grandes tendencias en el inventario del indigenismo. Desde el final de la primera Guerra Mundial, las afirmaciones nacionales han acentuado de manera progresiva la diferenciación interna de América Latina, hasta el grado de convertirla en simple expresión geográfica. Por otra parte, la influencia que Europa ejercía tradicionalmente en la región, no ha dejado de reducirse. Pero si América Latina ha roto sus amarras europeas, únicamente ha sido para insertarse más en la dependencia con respecto a los Estados Unidos. Ni la retórica gustosamente imperialista de sus dirigentes, ni tampoco el modelo nacional de desarrollo de carácter autárquico que han adoptado, han impedido que esos países, cada vez más diferenciados unos de otros, cayeran colectivamente no sólo en la dependencia económica y política, sino también intelectual y moral, de su gran vecino del norte.

Tanto como en la forma de vida de los acomodados, la norteamericanización se revela en las aspiraciones de los más humildes y en los sueños de los más desfavorecidos. El indigenismo veía en el hispanismo a su adversario, y es el panamericanismo el que finalmente lo ha derrotado.

Hoy en día, la "globalización" del mundo y su tribalización hacen caduco cualquier proyecto nacional. La