
EL INDIGENISMO

DESDE 1492 HASTA

LA ACTUALIDAD

Francisco Martínez Hoyos



Francisco Martínez Hoyos

El indigenismo

Desde 1492 hasta la actualidad

Índice

INTRODUCCIÓN

Un concepto difícil
¿Una categoría racial?
La invención del indio

CAPÍTULO PRIMERO. La querrela del indio

Un intento de comprender
Bajo el cristal del mundo clásico
Entre el buen salvaje y el caníbal
Defensores de los indios
Acariciar la utopía
La lengua y el imperio
Antiindigenismo

CAPÍTULO 2. El defensor de los indígenas

El terremoto de Montesinos
El cambio de vida de un colono
Protector de los indios
La cruz sin la espada
Las Leyes Nuevas
Los feligreses contra el obispo
La gran polémica
Luchador hasta el fin

CAPÍTULO 3. Los indígenas del barroco

El debate de los orígenes
La voz mestiza
La voz indígena
Indigenismo eclesiástico
Un erudito novohispano

CAPÍTULO 4. Palafox y las virtudes del indio

Un memorial indigenista
Una postura ambivalente

CAPÍTULO 5. El siglo borbónico

Los ilustrados europeos
La respuesta americana
La Iglesia y los indígenas
Tiempo de rebeldía
Informantes del gobierno

CAPÍTULO 6. Indios y jesuitas

El fin de la utopía

CAPÍTULO 7. El siglo XIX: la independencia

Entre dos bandos
Cuando las Cortes de Cádiz
Tradiciones inventadas
Los grandes olvidados

CAPÍTULO 8. El siglo XIX: la nación contra los indios

Persecución implacable
La disolución como objetivo
El indigenismo literario

CAPÍTULO 9. *Las aves sin nido* de Clorinda Matto de Turner

Conciencia de la crisis
Caza de brujas
El papel del español

CAPÍTULO 10. El auge del indigenismo

Un camino frustrado en Perú
«La economía, estúpidos»
En busca de las esencias
Indigenismo de papel

Iniciativas oficiales

CAPÍTULO 11. La narrativa de Jorge Icaza

CAPÍTULO 12. Tiempo de crisis

La crítica al Quinto Centenario

La bandera de la diferencia

El caso boliviano

Indigenismo y nación

CAPÍTULO 13. La polémica sobre Rigoberta Menchú

Entre la protesta y el tradicionalismo

Estalla la controversia

BIBLIOGRAFÍA

CRÉDITOS

INTRODUCCIÓN

En Bolivia, el presidente Evo Morales ha propuesto introducir un calendario de trece meses. La medida, según el mandatario, se inscribe en el proceso de reconstrucción de la identidad indígena del país. El año nuevo de raíz precolombina que se celebra se obtiene de un sencillo cálculo: al tiempo transcurrido desde 1492 se suman los cinco milenios estimados para el periodo precolombino.

La propuesta no es, en realidad, tan novedosa como parece. En 1991, las organizaciones mapuches de Chile debatieron, en asamblea general, cuándo empezaba el año nuevo araucano. Los mayores defendieron que en septiembre, pero los más jóvenes consiguieron establecer la fecha del 24 de junio (VV.AA., 2003, 53).

Obviamente, Morales no ha sido el único dirigente latinoamericano en buscar una fuente de legitimidad en el pasado prehispánico. En Perú, Alejandro Toledo se convirtió en el primer descendiente de quechuas en ocupar la presidencia. Durante la ceremonia de investidura, celebrada en Machu Picchu en 2001, no faltaron referencias a los tiempos anteriores a Pizarro. Como la ceremonia de agradecimiento a la Pachamama o Madre Tierra para solicitar que auspiciara un gobierno exitoso. Un año antes, en la denominada «marcha de los cuatro suyos», Toledo también había utilizado la simbología incaica.

Pero la problemática indígena no se refiere tan solo a cuestiones identitarias. Tiene que ver también con el acceso a recursos naturales. A la tierra, naturalmente, pero también a las codiciadas materias primas que contiene el subsuelo. Las Naciones Unidas reconocen el derecho de las comunidades indias a ser consultadas, tras una información

veraz, sobre las actividades extractivas que tengan lugar en su territorio. Se trata de un tema sensible porque, con el auge de la minería, las zonas afectadas se llenan de foráneos que alteran las formas de vida autóctonas. En Perú la aparición de la CONACAMI (Coordinadora Nacional de Comunidades Afectadas) intentó dar respuesta a la situación de más de la mitad de los indígenas del país, que veían cómo las concesiones mineras transformaban sus vidas.

Sin embargo, en la práctica, suele darse un desajuste entre las declaraciones retóricas y la política real. Así, gobernantes que han llegado al poder con un discurso indigenista se convierten en adalides de prácticas neoliberales. Como el peruano Alan García: tras alcanzar por segunda vez la presidencia en 2006, comparó a los pueblos originarios con el perro del hortelano, que ni come ni deja comer. Porque, a su juicio, ni se beneficiaban de las riquezas mineras ni permitían que el resto del país lo hiciera. Por eso, hizo aprobar una serie de decretos conocidos como la «Ley de la Selva», por las facilidades que otorgaba a las grandes compañías para hacer negocios en el Amazonas. Dijeran sus habitantes lo que dijeran. La Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSEP) promovió movilizaciones contra esta política, reprimidas con gran dureza.

El mandatario ecuatoriano Rafael Correa también hizo una prioridad de la cuestión económica. Afirmó que era absurdo que el país renunciara a los millones de dólares de la minoría solo por «romanticismos, novelerías, fijaciones, qué sé yo». Por su parte, Evo Morales pareció, en un principio, dar pasos valientes en cuestiones medioambientales. Como la ley de 2010 sobre los derechos de la Madre Tierra. Pero con el tiempo, tuvo que enfrentarse ante una realidad incómoda: sus programas sociales se financiaban con los recursos de la explotación del suelo. Se imponía, pues, un giro hacia la moderación (Albó, 2015, 59).

Evo hizo promulgar, entre 2014 y 2015, tres decretos que regularon la extracción de hidrocarburos en territorio

de las comunidades indias. Se fijó la obligatoriedad de una compensación a los nativos por dicha actividad, pero el Estado ya no estaba forzado a informarles sobre tal explotación económica. A las empresas implicadas se les garantizó la continuidad de sus tareas, aunque se desarrollaran en una zona protegida como un parque nacional. Con la protección de la fuerza pública, caso de ser necesario. El Defensor del Pueblo denunció estas medidas por inconstitucionales, pero la justicia no le dio la razón (Vinding, 2016, 172-174).

En Perú, mientras tanto, el gobierno de Ollanta Humala también se dedicó a dar facilidades a la inversión privada a costa de los pueblos indígenas. Sus medidas, los denominados «paquetazos», buscaban favorecer el crecimiento de la economía. Aunque para conseguirlo se tuviera que dañar el medio ambiente y permitir el saqueo de los territorios indígenas (Vinding, 2016, 161-162).

Frente al escándalo moral que implican estas situaciones, el papa Francisco ha denunciado la voracidad de un capitalismo interesado a cualquier precio en materias primas como la soja, el aceite de palma, el petróleo o el oro, siempre en beneficio exclusivo de escasos privilegiados. En marzo de 2016, el pontífice se dirigió a los indígenas para poner en valor la sabiduría de una cultura útil para el conjunto del género humano: «Ustedes tienen mucho que enseñar a la humanidad», dijo a la multitud que le escuchaba en San Cristóbal de las Casas. La vida en armonía con la naturaleza aportaba un ejemplo que desmentía los valores de la economía dominante, basada en la depredación. Como bien sabían los pueblos nativos que se veían despojados de sus tierras, un espacio sagrado para ellos y no simple mercancía (*El País*, 7 de marzo de 2016).

América Latina, según el escritor mexicano Jorge Volpi, sigue sin saber qué hacer con sus comunidades indígenas después de cinco siglos de la conquista europea. Su propia denominación resulta problemática, porque la herencia lati-

na es solo una de las que configuran el continente. La expresión, por tanto, resulta parcial porque no abarca a los denominados «pueblos originarios». Por eso mismo suscitó rechazo en los que valoraban sus implicaciones eurocéntricas. A fin de cuentas, lo más probable es que los americanos con sangre latina fueran solo una minoría. Con todo, «América Latina» fue el nombre que acabó por imponerse porque las otras opciones, como «Indoamérica», tampoco resultaban satisfactorias (Bagú y Díaz Polanco, 2003, 29).

Dos siglos después de la Independencia, la integración de los pueblos originarios en los sistemas republicanos sigue siendo problemática. Los antagonismos raciales persisten. Lo podemos comprobar, sin ir más lejos, en Bolivia, donde Santa Cruz, una urbe de tradición criolla, el motor económico del país, percibe a La Paz, el centro político, como una capital distante y una «amenaza indígena». Este sentimiento ha favorecido, en los cruceños, tendencias autonomistas e incluso separatistas, a la manera peculiar en que los ricos pueden alzar la independencia como bandera: con una mezcla de racismo y egoísmo económico. En el país, los indios no tuvieron parlamentarios de su raza hasta el año 2000.

Por parte de los indígenas, también es posible detectar un sentimiento de hostilidad hacia los blancos. Se ha dicho, por ejemplo, que un shuar de la selva ecuatoriana considera a un quiteño tan extranjero como si fuera un estadounidense (Bottasso, 2011, 122).

Las barreras sociales se traducen, demasiado a menudo, en un *apartheid* para el más débil, asimilado a un peligro social. A principios de 2017, México dio un paso histórico cuando el Estado pidió públicamente perdón a tres indígenas, Teresa, Alberta y Jacinta, encarceladas durante casi cuatro años tras una acusación inverosímil: secuestrar a seis policías. Fue la primera vez que se produjo un gesto de este tipo. Una de ellas, Teresa, estaba embarazada de ocho meses al ser detenida. Su hija, por tanto, tuvo que nacer en

prisión. Cuando se reconoció su inocencia, afirmó que en las cárceles «hay muchas indígenas como nosotras pagando por un delito que no cometieron».

UN CONCEPTO DIFÍCIL

Por «indigenismo» se suele entender una corriente de opinión favorable a los indígenas, aunque, visto lo polisémico del término, ni siquiera esta definición es segura. Para el mexicano Luis Villoro, estaríamos hablando de «aquel conjunto de concepciones teóricas y de procesos concien- ciales que, a lo largo de las épocas, han manifestado lo indígena» (Villoro, 1996, 14). Según Villoro, por tanto, nos referíamos a formas de pensar «sobre» los denominados «pueblos originarios», aunque no necesariamente en defensa de los mismos.

El origen del indigenismo se remontaría a los primeros momentos de la conquista. Cristóbal Colón, desde esta óptica, sería el primer indigenista por la descripción idealizada que realizó en su diario de los caribeños que encontró en su primer viaje.

Hablamos, por tanto, de una reacción de los protagonistas de la expansión geográfica de Europa. Ante el encuentro con pueblos hasta entonces desconocidos, los españoles reflexionan sobre quiénes son esos «otros». Su experiencia puede parecer única, y lo es por la descomunal extensión de su territorio, pero, salvando las distancias, resulta comparable al imperialismo romano, confrontado también a los límites del conocimiento geográfico de su época. En Britania, por ejemplo, que resultó ser una isla.

En los escritores de la Antigüedad también hallamos un pensamiento «indigenista», en el que se ofrece una imagen idealizada de los «bárbaros», enaltecidos por su belicosidad. Ante estos guerreros valerosos, Roma explotará a fondo sus divisiones políticas, como harían los españoles en

México o Perú. En uno y otro caso, el triunfalismo coexistirá con una visión crítica. Tácito, como una especie de Bartolomé de las Casas con toga (hasta cierto punto), aparenta comprender las razones de los britanos para rebelarse contra la esclavitud.

Los bárbaros sirvieron para que los romanos reflexionaran sobre sí mismos. Desde finales del siglo XV, los indígenas americanos cumplirían esa misma función con los europeos, convirtiéndose en un espejo del Viejo Mundo sobre el que este proyectaba temores y sueños. Porque ellos son, en palabras del antropólogo Pedro Pitarch, «nuestros antípodas por antonomasia: nobles salvajes y caníbales terribles» (VV.AA., 2003, 5). En la práctica, los observadores europeos les han visto no tanto como son, sino como les han querido ver, construyendo paralelismos forzados con la realidad europea. Así, Sergi Pedro Ros, director del documental *Laberinto Yoéme*, percibe una similitud entre la lucha de la tribu yaqui por sobrevivir y la defensa que hace el pueblo valenciano de su idiosincrasia: «Nos dimos cuenta de que, salvando las distancias, compartíamos una historia similar, por formar parte de culturas que necesitan estar continuamente defendiendo la existencia y la identidad» (Iborra, 2016).

Sin embargo, más allá de la defensa de los nativos americanos, existe una acepción más restringida de indigenismo: la de movimiento político y social, aunque también artístico, iniciado en la segunda mitad del siglo XIX, preocupado por el lugar del indio dentro de la realidad nacional, a partir de la conciencia de que la independencia de España no ha cambiado las diferencias raciales de la sociedad. Se plantea entonces el problema acuciante de cómo construir una nación que no resulte ajena a unas masas distintas de la clase dirigente en términos culturales, lingüísticos y étnicos. Por eso, el indigenismo se convierte, en palabras de Favre, en la «forma privilegiada» que adopta el nacionalismo en América Latina. Paradójicamente, el indio será perci-

bido como un obstáculo para la nacionalización y a la vez como el fundamento insustituible de la misma (Favre, 1998, 7-8).

Indigenismo, en consecuencia, puede significar también la teoría y la práctica de los Estados que pretenden la integración de los indígenas y, por tanto, la disolución de sus estructuras sociales y culturales. A menos, claro está, que se trate de aspectos más o menos folclóricos que no cuestionen el *statu quo*, como el vestido o la artesanía. Desde este punto de vista, significaría justo lo contrario a la libertad de las comunidades autóctonas al implicar, por parte de los organismos gubernamentales, una manipulación del movimiento indígena (Bagú y Díaz Polanco, 2003, 39).

¿UNA CATEGORÍA RACIAL?

Planteadas así las cosas, el término «indigenismo» resulta de por sí bastante ambiguo, pero el problema se complica si nos preguntamos qué es y qué no es «indígena». La respuesta a esta cuestión eterna ha sido extremadamente fluctuante en función de los países y las épocas (Le Bot, 2009, 18).

Se ha dicho que, paradójicamente, el concepto de «indígena» se utiliza más por parte de los que están fuera del colectivo que engloba o que pretende englobar, porque impone una homogeneidad ficticia a lo que es, por definición, diverso (Warman, 2003, 38). En realidad, no podemos establecer una frontera estricta entre lo que permanece dentro y fuera de este término. La palabra se ha interpretado en un sentido identitario, aduciendo como prueba que se habría aplicado a los indios pacíficos durante la guerra de castas (1847-1901) en México. De esta manera, se les distinguía de los mayas que se sublevaban.

Sin embargo, «indígena» se utilizaba en América mucho antes, en el sentido obvio de «natural» de un lugar determi-

nado. No obstante, se ha sostenido que el término implicaría, desde el principio, «una condición de inferioridad natural, inapelable» (Bonfil Batalla, 2012, 122). Eso supone mezclar dos cosas: el empleo insultante y el significado en sí. En la práctica, cualquier palabra, dicha con ánimo de hacer daño, adquiere un carácter denigratorio por neutra que pueda ser. En nuestro caso, podemos constatar la intencionalidad descriptiva. Francisco Diago, en su *Historia de los victoriosísimos antiguos Condes de Barcelona* (1603), apunta que indígena significa lo mismo que haber nacido allí donde se vive. Manuel Marcillo, en *Crisi de Cataluña hecha por las naciones estrangeras* (1685), al referirse a los sicanos, un pueblo de la Antigüedad, señala que eran «indígenas» de la isla de Sicilia. No parece, pues, que nos encontremos ante un modo específico de hablar de los nativos americanos.

Pero, para algunos antropólogos, la utilización de este concepto demostraría una simplificación brutal por parte de los europeos, que habrían englobado bajo un mismo concepto a pueblos de una asombrosa heterogeneidad. Lo cierto, por el contrario, es que los españoles se dieron muy buena cuenta de que trataban con gentes muy diversas. Un jesuita, José de Acosta, captó en el siglo XVI la enorme diversidad de los habitantes del Nuevo Mundo, al apreciar que algunos «bárbaros» resultaban muy superiores a otros (Piqueras, 2001, 79). En 1619, otro observador, Antonio de Remensal, dejó constancia de la misma variedad en términos aún más gráficos: «Vivían los indios en su gentilidad en pueblos diferentes unos de otros, con diferentes nombres, diferentes señores, diferente gobierno, diferentes ídolos y diferentes lenguas, y todo tan distinto como una señoría o reino de otro» (Piqueras, 2001, 28). De hecho, tal vez Hernán Cortés fuera el primero en darse cuenta de que no existía el «indio», sino pueblos diferenciados.

Cuando hablamos de «indígenas», ¿nos encontramos, tal vez, ante una categoría racial? Lo cierto es que la investiga-

ción académica ha cuestionado esta idea. Carmen Muñoz-Bernand señalaba que, en los Andes, al menos durante el primer siglo y medio del virreinato peruano, la categoría «indio» no tenía que ver con la raza, sino con la dependencia fiscal de España, subordinación que implicaba la residencia en el pueblo de origen, contribuir a labrar las tierras comunes y satisfacer las prestaciones de trabajo obligatorio. Pero, si un indio escapaba a la ciudad y se vestía con ropa de mestizo, quedaba clasificado como tal (VV.AA., 2003, 44). De la misma manera, un español que vivía entre los indios quedaba asimilado a ellos. No hablamos, pues, de realidades fijas, sino de categorías que poseen una notable fluidez. En su estudio sobre Cuzco, Charles F. Walker recalcó que elementos como el vestido y la vivienda constituían importantes signos de identidad, aunque ninguno de ellos era definitivo. Con la lengua, el quechua, sucedía lo mismo. Las autoridades mencionaban la existencia de mestizos que no hablaban español. El aspecto físico tampoco ayudaba, porque muchos cuzqueños que se consideraban blancos o mestizos eran similares a los indios (Walker, 1999, 187).

Para el caso de Guatemala, David Stoll ha señalado lo mismo: que la diferencia entre indígenas y mestizos no reside en la biología, sino en la cultura: «No cuesta mucho encontrar ladinos que parecen indígenas e indígenas que parecen ladinos» (Stoll, 2008, 67). Para un indígena, definirse como mestizo puede implicar cambiar de residencia, acceder a la educación o mejorar su estatus socioeconómico. Alan Knight, en su gran estudio sobre la Revolución mexicana, también da cuenta del carácter mudable de las categorías étnicas, más vinculadas a factores socioculturales que a rasgos biológicos. Así, la misma persona en un lugar era vista como india, mientras en otro tenía consideración de mestiza. A través de un proceso de aculturación era factible pasar de la primera de estas categorías a la segunda. De esta manera, era posible una carrera de ascensión social

que podía llegar, incluso, hasta la misma presidencia de la nación, caso de Porfirio Díaz, hijo de madre mixteca. Pero esto no significaba que no existiera racismo. Cuando un indio llegaba a una posición importante, lo educado era pasar por alto sus rasgos nativos y «blanquearlo» (Knight, 2010, 25-26).

Se ha señalado que el concepto de «indígena» implicaría un vínculo con los pueblos anteriores a 1492, pero resultaría más que aventurado suponer que los «pueblos originarios» del presente son idénticos a los del pasado. A lo largo de los siglos, la cultura de los nativos ha evolucionado y se ha reinventado. De ahí que pueda darse la paradoja de que consideremos «indígena» realidades que no proceden del mundo prehispánico sino de la etapa colonial, cuando hacían falta recursos para salir adelante en tiempos difíciles (Warman, 2003, 25).

Si un criterio biológico resulta perfectamente inútil, ¿arrojará más luz, quizá, uno idiomático? En absoluto. Porque se puede emplear una lengua india sin ser englobado entre los indios. Eso es lo que sucede en Paraguay, donde hablan guaraní más de ocho millones de personas. En cambio, solo se considera indígenas a una minoría de cerca de 120.000 personas. Lo contrario, ser indio sin expresarse en un idioma originario, también puede darse (Le Bot, 2009, 29).

En la práctica, el movimiento indigenista ha terminado por englobar también los mestizos. Por otra parte, resulta como mínimo discutible que el indígena al que dice defender el indigenismo tenga una existencia real. Más bien es un ser idealizado y ahistórico, que disfrutó de una plenitud en el pasado y la recuperará en el futuro. Los indígenas auténticos, por el contrario, juegan sus cartas en distintas coyunturas, cada una con sus rasgos específicos. No constituyen, por tanto, una fuerza telúrica. Porque no viven en el estado de naturaleza, sino inmersos en la Historia, aunque muchas veces se quiera congelar su imagen convirtiéndoles