

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA



**TESIS DOCTORAL**

Indigenismo y literatura latinoamericana

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Ruohui Ma

DIRECTOR

Antonio Rivera García

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA**

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y SOCIEDAD



**TESIS DOCTORAL**

**Indigenismo y literatura latinoamericana**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

**RUOHUI MA**

Director

Prof. Dr. Antonio Rivera Garc á

**Madrid, 2020**





## **AGRADECIMIENTO**

Primero y como más importante, me gustaría dejar constancia de mis más profundos agradecimientos hacia mi director, Dr. Antonio Rivera García, por su orientación, apoyo y paciencia durante la configuración de la tesis.

En segundo lugar, quisiera mostrar mi agradecimiento al apoyo financiero de China Scholarship Council(CSC), sin esto no hubiera sido posible la realización del presente trabajo.

Igualmente, quisiera dar las gracias a mis padres y a mi hermana por sus incondicionales apoyos que me han brindado, también a mi esposo y a mi hijita, por la compañía, la continua comprensión y sus cariños.



# ÍNDICE

<b>Resumen</b> .....	<b>1</b>
<b>Abstract</b> .....	<b>3</b>
<b>Introducción</b> .....	<b>5</b>
<b>Capítulo I</b> .....	<b>11</b>
<b>El Indigenismo antes del siglo XIX</b> .....	<b>11</b>
1. <i>La sociedad indígena bajo la gobernación española</i> .....	11
1.1. La Encomienda .....	12
1.2. La república de indios.....	18
1.3. Las haciendas .....	20
2. <i>El indigenismo colonial</i> .....	23
2.1. Contribuciones de los teólogos .....	24
2.1.1. Fray Antonio de Montesinos y su famosa homilía .....	24
2.1.2. Baltolomé de las Casas .....	25
2.1.3. Francisco de Vitoria.....	31
2.1.4. Vasco de Quiroga y su pueblo-hospital .....	33
2.1.5. Reducciones guaraníes de los jesuitas .....	37
2.1.6. Otros religiosos indigenistas .....	39
2.2. Las voces de los no-blancos.....	44
2.2.1. Poma de Ayala.....	44
2.2.2. El Inca Garcilaso de la Vega .....	46
2.2.3. La rebelión de Túpac Amaru II.....	48
2.3. Indigenismo político .....	51
2.3.1. La Junta y las Leyes de Burgos.....	52
2.3.2. Leyes Nuevas .....	54
2.3.3. Ordenanzas de 1573.....	57
3. <i>Crítica al indigenismo colonial</i> .....	59
<b>Capítulo II</b> .....	<b>65</b>
<b>El indigenismo del siglo XIX</b> .....	<b>65</b>
1. <i>Contexto histórico</i> .....	65
1.1. Trastornos políticos en la metrópoli peninsular .....	65
1.2. La independencia en los países latinoamericanos .....	67
1.3. La consolidación de las naciones recién fundadas .....	69
2. <i>El pensamiento decimonónico en Latinoamérica</i> .....	70
2.1. Romanticismo .....	70
2.2. Nacionalismo .....	72

2.3. Positivismo .....	75
2.4. Liberalismo .....	78
<b>3. El indigenismo del siglo XIX .....</b>	<b>80</b>
3.1. Las principales ideas indigenistas de los políticos .....	80
3.1.1. Simón Bolívar .....	80
3.1.2. San Martín.....	83
3.1.3. José Martí.....	85
3.2. Indigenismo político .....	88
3.2.1. Elevación del estatus social .....	88
3.2.2. Supresión del tributo indígena .....	89
4. Crítica al indigenismo republicano .....	91
<b>Capítulo III .....</b>	<b>93</b>
<b>El indigenismo en el siglo XX .....</b>	<b>93</b>
1. Contexto general histórico y social .....	93
2. Corrientes de pensamiento en el siglo XX.....	95
2.1. Populismo.....	95
2.2. Marxismo .....	98
3. El indigenismo en América latina .....	101
3.1. Corrientes indigenistas más importantes .....	101
3.1.1. El pensamiento sobre la raza .....	101
3.1.2. El Culturalismo .....	105
3.1.3. Marxismo .....	113
3.1.4. Telurismo.....	117
3.2. Congresos interamericanos sobre el indigenismo.....	119
3.3. Institutos y organismos indigenistas .....	124
3.4. Legislación indigenista en los países latinoamericanos.....	127
4. Indigenismo e indianismo.....	130
5. El futuro del indigenismo.....	136
<b>Capítulo IV .....</b>	<b>139</b>
<b>La cosmovisión de la comunidad indígena .....</b>	<b>139</b>
1. Leyenda y mitología en el pueblo indio .....	139
1.1. Génesis del mundo.....	140
1.2. Características de las creencias indígenas .....	141
1.2.1. Politeísmo .....	142
1.2.2. Dualidad .....	143
1.2.3. La concepción sacrificial.....	144
1.2.4. La estrecha vinculación con los animales y las plantas .....	145
2. La cosmovisión indígena.....	146

3. <i>El chamanismo</i> .....	151
4. <i>Elementos característicos de los indígenas</i> .....	153
4.1. Los animales .....	154
4.2. La tierra .....	156
4.3. El sueño.....	157
4.4. Almas.....	159
4.5. Muerte .....	159
4.6. La relación entre el ser humano y la naturaleza.....	161
<b>SEGUNDA PARTE</b> .....	<b>165</b>
<b>El indigenismo y la literatura latinoamericana</b> .....	<b>165</b>
<b>Introducción a la segunda parte</b> .....	<b>167</b>
<b>Capítulo V</b> .....	<b>175</b>
<b>Raza de bronce y el indigenismo racista</b> .....	<b>175</b>
1. <i>Presentación de la obra Raza de Bronce</i> .....	175
2. <i>La denuncia</i> .....	178
3. <i>El problema étnico</i> .....	183
3.1. Los indios.....	184
3.1.1. Pesimismo .....	184
3.1.2. Indiferencia .....	187
3.1.3. Alcoholismo, mendacidad, rencor y venganza .....	190
3.1.4. Superstición.....	192
3.2. Los blancos .....	195
3.2.1. Lujuria .....	196
3.2.2. Avaricia.....	196
3.2.3. Holgazanería.....	197
3.2.4. Inclemencia .....	197
3.2.5. Aplicación de estereotipos a los indios .....	197
3.2.6. Suárez.....	199
3.3. Los mestizos .....	201
3.3.1. Troche, el administrador .....	201
3.3.2. El cura.....	203
4. <i>Un problema étnico sin solución</i> .....	205
4.1. La segmentación de la población .....	205
4.2. Escollos para la integración social .....	209
4.3. Debate sobre el mestizaje .....	214
4.4. La postura de Arguedas .....	219
4.5. Arguedas con el indigenismo.....	221
5. <i>La dimensión literaria</i> .....	224

5.1. El estilo literario.....	224
5. 2. El universo andino y la cosmovisión indígena .....	227
5. 3. La colectividad .....	229
<b>Capítulo VI .....</b>	<b>231</b>
<b><i>El mundo es ancho y ajeno</i> y el indigenismo marxista .....</b>	<b>231</b>
1. Breve presentación del autor y de la novela .....	231
2. La tierra como tema del indigenismo .....	234
3. El indigenismo de <i>Ciro Alegría</i> .....	239
3.1. Génesis de las ideas indigenistas de <i>Ciro Alegría</i> .....	239
3.2. <i>Ciro Alegría</i> y el indigenismo aculturalista .....	242
3.3. <i>Ciro Alegría</i> y la propiedad de la tierra .....	244
4. La tierra en <i>El mundo es ancho y ajeno</i> .....	249
4.1. El amor del indígena a la tierra .....	250
4.2. La función de la comunidad para los indígenas.....	255
4.3. Las denuncias .....	261
4.4. La Actitud de <i>Ciro Alegría</i> en relación con el problema indígena.....	264
5. La dimensión literaria de la novela.....	268
5.1. La oralidad en la novela.....	268
5.2. El universo andino y la cosmovisión .....	271
<b>Conclusión .....</b>	<b>279</b>
<b>Bibliografía .....</b>	<b>293</b>

## Resumen

El presente trabajo de tesis doctoral trata antes que nada de investigar la relación existente entre el movimiento social indigenista y la literatura latinoamericana. Formulado este objetivo central, se está intentando averiguar cómo han interactuado históricamente estos dos elementos, que han llegado su apogeo de forma paralela en el siglo XX. El reconocimiento de este hecho supone la existencia de una estrecha vinculación entre ambos. Con el fin último de abordar tal estudio, es preciso en primera instancia obtener un profundo conocimiento sobre el recorrido del indigenismo a lo largo de su historia, y también es imprescindible realizar el análisis de algunas novelas latinoamericanas representativas, con la meta de examinar cualquier posible reflejo que haya podido tener el movimiento social indigenista en el ámbito literario. Al mismo tiempo, es requisito necesario investigar de qué manera la literatura, como instrumento útil a tal efecto, participa en la discusión de diferentes problemas sociales.

En la primera parte de la tesis nos enfocamos en un análisis del desarrollo histórico del indigenismo a través de sus diversas etapas: la época colonial, la época republicana, y por supuesto el siglo XX, el cual no faltará como culmen y marcado florecimiento del movimiento indigenista. Respectivamente, el indigenismo existente en cada uno de estos distintos periodos, se caracteriza conforme a las circunstancias sociales correspondientes, tales sean la de la figura del paternalismo durante la colonización, la del liberalismo político vigente en el inicio de las repúblicas recién fundadas y las distintas formas de interpretación del problema del pueblo indio al entrar en el siglo XX. Es lógico argumentar que la evolución del indigenismo se acomoda al contexto histórico presente en cada etapa y a los pensamientos habituales de su tiempo. Igualmente, en esta primera parte se discute la diferencia entre indigenismo e indianismo y se prevé al ser el posible futuro que se producirá en el desarrollo del indigenismo. Por añadidura, en el capítulo IV abordamos la temática de la cosmovisión indígena, en la que se despliegan la mitología, las creencias, así como otros elementos

específicos de las culturas indígenas. Estos, a su vez, serán introducidos progresivamente a la hora de proceder a la redacción de literatura latinoamericana, tal y como tratamos en la segunda parte de la tesis. Se concluye por lo tanto que el conocimiento de la cosmovisión del mundo indígena favorecerá la comprensión de aquella literatura.

En esta segunda parte, correspondiente al tema literario, los textos que sirven como marco de referencia son *Raza de Bronce* y *El mundo es ancho y ajeno*, de Alcides Arguedas y Ciro Alegría respectivamente. Se han seleccionado estas dos obras porque ambas son representativas de la literatura indigenista. *Raza de Bronce* es considerada la primera novela indigenista mientras que *El Mundo es ancho y ajeno* merece ser reconocida como la novela cumbre de la esa literatura. Mediante el análisis de las dos obras exploramos cómo la literatura participa activamente en el debate acerca del problema social latinoamericano. Por ejemplo, en la novela *Raza de bronce* hay una referencia clara hacia el indigenismo racista, mientras que en *El mundo es ancho y ajeno* se cuestiona el problema de la propiedad de la tierra, tan relevante para la supervivencia de la comunidad indígena. De tal manera, los escritores de ambas obras lograron crear un ámbito de discusión más amplio y libre que el habitual concerniente al espacio académico para que los intelectuales desvelasen la problemática subyacente e invitasen a la masa social a participar en la discusión. Por esta razón, leer la literatura latinoamericana no se limita a realizar un acto de disfrute estético, sino que también sirve para despertar la conciencia pública necesaria para tratar de resolver los problemas sociales acuciantes. Y a la inversa, igualmente analizamos de qué manera el pensamiento indigenista, tan popular durante esta época, influye en el ámbito literario, sea a través de sus temas, sus matices específicos, el tipo de lenguaje utilizado, o la estructura, entre otras cosas. De esta manera, las ideas indigenistas y las culturas autóctonas americanas se ven apoyadas e impulsadas por el auge del indigenismo y contribuyen al mismo tiempo de manera positiva a formar la identidad de la literatura latinoamericana y también la del continente americano.

## **Abstract**

The present doctoral thesis tries first of all to investigate the relationship between the indigenous social movement and Latin American literature. Formulated this central objective, it is trying to find out how these two elements have historically interacted, which have reached their peak in parallel in the twentieth century. The recognition of this fact implies the existence of a close link between the two cases. With the ultimate goal of tackling such a study, it is necessary in the first instance to obtain a deep knowledge about the path of indigenism throughout its history, and it is also essential to perform the analysis of some representative Latin American novels, with the goal of examining any possible I reflect that the indigenist social movement could have had in the literary field. At the same time, it is necessary to investigate how literature, as a useful instrument for this purpose, participates in the discussion of different social problems.

In the first part of the thesis we focus on an analysis of the historical development of indigenismo through its various stages: the colonial era, the republican era, and of course the twentieth century, which will not be missing as the culmination and marked flowering of the movement Indigenist. Respectively, the indigenismo existing in each of these different periods, is characterized according to the corresponding social circumstances, such as that of the figure of paternalism during colonization, that of political liberalism in force at the beginning of the newly founded republics and the different ways of interpreting the problem of the Indian people when entering the 20th century. It is logical to argue that the evolution of indigenism adapts to the historical context present at each stage and to the usual thoughts of its time. Likewise, in this first part the difference between indigenismo and indianismo is discussed and it is foreseen which will be the possible future that will occur in the development of indigenismo. In addition, in chapter IV we address the theme of the indigenous worldview, in which mythology, beliefs, as well as other specific elements of indigenous cultures are deployed. These, in turn, will be

introduced progressively when it comes to writing Latin American literature, as we discussed in the second part of the thesis. It is therefore concluded that knowledge of the worldview of the indigenous world will favor the understanding of that literature.

In this second part, corresponding to the literary theme, the texts that serve as a frame of reference are *Race of Bronze* and *Broad and Alien is the World*, by Alcides Arguedas and Ciro Alegría respectively. These two works have been selected because both are representative of indigenous literature. *Race of Bronze* is considered the first indigenist novel while *Broad and Alien is the World* deserves to be recognized as the top novel of that literature. Through the analysis of the two works we explore how literature actively participates in the debate about the Latin American social problem. For example, in the novel *Race of Bronze* there is a clear reference to racist indigenism, while the world is wide and alien to question the problem of land ownership, so relevant to the survival of the indigenous community. In this way, the writers of both works managed to create a broader and freer discussion environment than the usual one concerning the academic space so that the intellectuals revealed the underlying problem and invited the social mass to participate in the discussion. For this reason, reading Latin American literature is not limited to performing an act of aesthetic enjoyment, but also serves to awaken the public awareness necessary to try to solve pressing social problems. And conversely, we also analyze how indigenist thinking, so popular during this time, influences the literary field, whether through its themes, its mythical nuances, the type of language used, or the structure, among other things. In this way, indigenous ideas and Native American cultures are supported and driven by the rise of indigenism and at the same time contribute positively to forming the identity of Latin American literature and also that of the American continent.

## Introducción

El pueblo indígena ocupa un lugar de importancia fundamental en los países latinoamericanos, especialmente en algunos como Perú, Bolivia, Ecuador o México y en aquellos centroamericanos que contienen un mayor porcentaje de población aborigen. Tal proporción dentro del conjunto social es aún mayor si nos remontamos a los tiempos de la colonización española. Debido al peso que ocupa la población indígena, el problema del pueblo indio siempre ha sido un tema muy discutido desde la llegada a América de Cristóbal Colón. Las condiciones existenciales de tal pueblo, sus derechos, tradiciones y culturas, formas de vida, así como otras relevantes cuestiones, están muy presentes en la actualidad y provocan debates entre muchos intelectuales y políticos. A medida que se ha producido un mayor desarrollo de esta cuestión, se ha llegado a formar un profundo pensamiento indigenista favorable al sentir de los indios que se esfuerza continuamente por reivindicar su papel en la sociedad. Una vez comenzado el siglo XX, y gracias tanto a los preparativos que habían hecho los intelectuales durante más de tres centurias como a diversas corrientes de pensamiento que se divulgaron por el continente americano, se formaron múltiples ideas indigenistas. En este siglo el indigenismo alcanza su auge y se constituye como uno de los movimientos políticos más activos de América Latina.

El indigenismo ha tenido una mayor implantación en el territorio americano a partir de la fundación de las repúblicas latinoamericanas, debido a la idea de Estado-nación que sostienen los países que se liberaban del dominio hispánico. Llegó a su apogeo en la primera mitad del siglo XX, trayendo consigo el deseo de satisfacer las nuevas necesidades de integración social y de modernización. Debido al apoyo e impulso recibido por parte de los gobiernos americanos, no es raro que se hayan realizado numerosos estudios sobre la influencia del indigenismo en el mundo hispánico. Sin embargo, estas investigaciones se centran principalmente en el ámbito político, es decir, tratan constantemente al indigenismo como “una corriente de opinión

favorable a los indios”<sup>1</sup>, siendo así cuestionado desde una exclusiva perspectiva socio-política, cuyo fin inmediato sería el de fomentar la modernización e integración de la población indígena. No obstante, no podemos olvidar que el indigenismo también se trata de un movimiento literario y que la literatura indigenista precede históricamente al boom literario que sorprendió a todo el mundo literario con sus peculiaridades. Tanto el indigenismo entendido como movimiento político, como la literatura latinoamericana, con su reconocimiento crítico, han sido bien investigados y analizados a nivel mundial. Sin embargo, comparativamente, la literatura indigenista no ha recibido la misma merecida atención. No hay duda de que la literatura indigenista se vincula estrechamente con las ideas indigenistas, siendo la filiación clara por su homonimia. No se encuentran muchas investigaciones sobre la relación entre ellas, sobre todo en mi país, China. En el presente trabajo de tesis doctoral me propongo explorar cómo interactúan el indigenismo con la literatura indigenista. Al mismo tiempo, la precedencia que la literatura indigenista tiene sobre el boom literario americano, así como la coincidencia de este justo durante la plenitud del indigenismo, parecen hacernos deducir que habrá una conexión inseparable entre ellos. De este modo, igualmente se trata de poner el énfasis en el ámbito literario, y analizar hasta qué punto que el indigenismo ha influenciado a la literatura.

Esta tesis consta de dos partes divididas en seis capítulos. En la primera parte se investiga la evolución del indigenismo desde la época colonial hasta su auge en la primera mitad del siglo XX, con el fin de estudiar y valorar sus efectos. Asimismo, se referirá en esta parte, y solo de forma general, a la cosmovisión que tiene la población indígena, con el propósito de comprender cómo influye el indigenismo sobre la literatura indigenista.

En los capítulos primero y segundo se aborda la condición real y legal de los indios bajo la gobernación de la corte española. Se explora también las ideas de algunos personajes indigenistas de la época, así como la legislación vigente en defensa del pueblo originario americano dictada por la corte española. Ambos motivos fueron el

---

<sup>1</sup> Henri Favre, *El indigenismo*, Fondo de cultura económica, México, D.F., 1998, p. 7.

germen del indigenismo posterior, aunque el pensamiento indigenista de aquel entonces se caracterizara sobre todo por su paternalismo, ya que tomaba a la población india como niños que necesitasen de la tutoría de los colonos blancos. Al mismo tiempo, las ideas indigenistas de los clérigos y las leyes promulgadas en defensa del indígena reconocían la legitimidad de la gobernación española en la tierra americana y defendían el interés de la corte peninsular.

Al entrar en el siglo XIX, la revolución de 1808, en la metrópoli peninsular, y la independencia de los países americanos permitieron la divulgación de las ideas liberales por toda la tierra latinoamericana. Posteriormente, las ideas del nacionalismo, el liberalismo y el romanticismo, sirvieron para fomentar la igualdad de todos los ciudadanos y para cimentar la idea del Estado-nación en las nuevas repúblicas. No obstante, todas esas ideas no sirvieron para que mejorara la condición del pueblo indígena. Es más, en muchas ocasiones su situación empeoró. La difusión del positivismo en el continente convirtió en subalterna a la población indígena. Los positivistas defendían la inferioridad racial de los indígenas con pretendidos argumentos científicos, lo cual terminó justificando las numerosas persecuciones de las que fueron objeto los nativos.

El tercer capítulo trata sobre el indigenismo en el siglo XX. Analiza el contexto intelectual del mundo hispánico y la influencia que tienen las corrientes de pensamiento del momento sobre el indigenismo. En cuanto al análisis propiamente dicho del indigenismo, se discuten fundamentalmente los cuatro pensamientos indigenistas clasificados por Henri Favre, al mismo tiempo que se introducen las opiniones de varios pensadores en torno al pensamiento racial, el culturalismo, el marxismo y el telurismo. De igual modo se investiga el efecto que ha provocado este pensamiento en el ámbito intelectual latinoamericano. Tratamos a este respecto la celebración de los congresos indigenistas, así como la promulgación de leyes cuyo fin era el de proteger los intereses de los indígenas y promover su integración social. A continuación se aclaran las diferencias existentes entre el indigenismo y el indianismo, dos pensamientos que se relacionan y a la vez se contradicen. Por último, se aborda el futuro del indigenismo partiendo de las condiciones históricas actuales.

El cuarto capítulo versa sobre la cosmovisión indígena, siendo su propósito el de acercarnos a las leyendas y mitologías populares, a las creencias indígenas, al chamanismo, así como a otros elementos culturales propios de los nativos. El estudio de la cultura indígena favorece, sin duda, la comprensión de su literatura y permite abordarla con mayor rigor.

En la segunda parte de la tesis analizamos dos de las novelas indigenistas más relevantes, *Raza de bronce* de Alcides Arguedas y *El mundo es ancho y ajeno* de Ciro Alegría, que son el objeto de los capítulos quinto y sexto respectivamente. Nos parece que son las novelas más representativas del indigenismo que hemos abordado en la primera parte. El escritor boliviano enfoca en su exposición aquellas objeciones que él mismo plantea al indigenismo racista, justificando su postura mediante una clara inspección de los distintos componentes sociales del país, abordados por lo tanto desde la perspectiva histórica, psicológica, cultural y socio-cultural. Arguedas señala la imposibilidad de resolver el problema del pueblo indio mediante el mestizaje, e indica que es urgente tomar en serio el mismo, aunque no plantea ninguna solución concreta. En cuanto a la novela cumbre de la literatura indigenista, la de Alegría, el autor peruano apunta que la clave para resolver el problema radica en el tipo de propiedad que hay sobre la tierra. Mediante la narración de la suerte que acontece a la comunidad indígena de Rumi, así como de las desafortunadas experiencias de los comuneros del lugar que se buscan la vida fuera de la comunidad, Alegría resalta el rol esencial que tiene la tierra para la subsistencia de la población indígena. El énfasis que el autor pone en el problema de la posesión de la tierra coincide, por otra parte, con los planteamientos del indigenismo marxista. En este sentido, las dos novelas transmiten diversas ideas socio-políticas, poniendo de relieve que la ficción literaria participa intensamente en el debate sobre el problema indio.

En esta segunda parte de la tesis también se destaca la influencia que el indigenismo ha dejado en el ámbito literario. Dado que el principio fundamental de este movimiento consiste en la defensa y reivindicación de la comunidad indígena, es natural que las novelas indigenistas giren en torno a los problemas del pueblo indio. De igual manera, los escritores introducen elementos típicos de las culturas indígenas, los

cuales logran que la literatura indigenista encare los problemas reales de los habitantes y se nutra del conocimiento tradicional de estas civilizaciones. Esta literatura, que no esconde la realidad y que se basa en fuentes de las culturas indígenas, sirvió de base sólida para la configuración del boom literario posterior que llamó la atención de todo el mundo con su realismo mágico. En nuestra opinión, la literatura indigenista favoreció que la literatura latinoamericana llegase a tener una identidad propia. El éxito obtenido por esta literatura, así como el reconocimiento de las culturas nativas a nivel mundial, ha permitido que, en última instancia, sean reconocidas las diferencias culturales por muchos sujetos políticos, principalmente por los Estados-nación latinoamericanos. Al mismo tiempo, no podemos perder de vista que el indigenismo ha servido para levantar espiritualmente a la misma población indígena. En suma, podemos decir que el indigenismo y la literatura indigenista interactúan mutuamente, y que se encuentran en la raíz del lugar destacado que ocupa a nivel mundial la literatura latinoamericana contemporánea.



# Capítulo I

## El Indigenismo antes del siglo XIX

Desde el desembarco en la isla que más tarde Colón bautizó con el nombre de San Salvador el 12 de octubre del año 1492, los indios americanos tuvieron el primer contacto con los europeos. Entonces no podían prever el estado miserable en el que vivirían en los siguientes siglos hasta el día de hoy. Desde ese mismo momento, empiezan a sucederse los engaños de los que los indígenas han sido objeto. Al mismo tiempo, paradójicamente, germina un proto-indigenismo cuando Cristóbal Colón prohibió a su tripulación realizar intercambios injustos con los nativos<sup>2</sup>. A pesar de que años después, en el año 1500, “las acusaciones contra el almirante llovieron a raudales”<sup>3</sup>, y aún más a lo largo de la historia de la colonización, el pensamiento indigenista no dejaba por ello de desarrollarse, y surgieron muchas figuras c débres que mediaban en favor del interés del pueblo original americano, como el famoso caso de Bartolomé de las Casas. Para comprender de una mejor manera la evolución del indigenismo antes del siglo XIX, resulta indispensable conocer cómo vivía la comunidad indígena durante la época colonial.

### 1. La sociedad indígena bajo la gobernación española

Antes de la llegada de los peninsulares, los indios vivían dentro de su propia forma de organización social. Antes, es necesario aclarar que los indios de los que hablamos aquí pertenecen a una gran cantidad de pueblos indígenas que se hallaban dispersos por el enorme continente americano, y que difieren mucho en cuanto a la forma política, la cultura y la economía. En concreto, en la región centroamericana, así como en el fondo

---

<sup>2</sup> Por eso Cristóbal Colón escribe en su Primera Carta de Colón: “Yo defendí que no se les diesen cosas tan civiles como pedazos de escudillas rotas, y pedazos de vidrio roto, y cabos de agujetas aunque, cuando ellos esto podían llegar, les parecía haber la mayor joya del mundo; así que me pareció mal, y yo lo defendí”.

<sup>3</sup> Manuel Lucena Salmoral, *Atlas Histórico de Latinoamérica, desde la prehistoria hasta el siglo XXI*, Editorial Síntesis, Madrid, 2005, p.43.

del Amazonas, coexistían numerosas tribus relativamente primitivas; algunas de ellas se mantuvieron casi intactas hasta el siglo XIX, e incluso algunas hasta hoy en día. Al mismo tiempo, las tres civilizaciones más afamadas de América, la maya, la azteca, así como la incaica prosperaban y extendían su poder hasta donde podían. Dentro de su proporcional poder regional, las comunidades indígenas ya disponían de un sistema político y cultural relativamente avanzado, dotado de un complejo sistema de administración social, agricultura intensiva con grandes rendimientos, construcción de ciudades y conocimientos calendáricos, astronómicos y escriptóricos<sup>4</sup>. Sin embargo, el advenimiento de los españoles en el Nuevo Mundo dejó a las civilizaciones americanas casi en la ruina. Con el paso de tiempo, venían cada día más europeos del Viejo Continente abrigando el sueño de enriquecerse de la noche a la mañana. Estos colonizadores querían aprovechar la mano de obra existente en América, de modo que sacaron a los pobladores indígenas de su rutina habitual dando lugar a un gran cambio vital que fueron experimentando progresivamente los nativos. En resumen, durante los tres siglos en que se mantuvo el continente como colonia, los pueblos autóctonos principalmente vivieron regidos bajo el sistema de la encomienda establecido en el siglo XVI. Esta situación cambió para los pueblos indígenas después de la derogación de aquel sistema y la transformación de las haciendas que se produce desde el siglo XVII, variaciones que trataremos a continuación.

## **1.1. La Encomienda**

La encomienda es una institución de tipo clientelar que funcionaba desde los primeros años de la colonización. Se trata de un servicio personal prestado por los aborígenes, mediante el cual reciben, al mismo tiempo, la aculturación, el doctrinamiento y la protección por parte de los colonizadores.

Tal institución no se creó exclusivamente para impulsar el desarrollo de la colonización española en el Nuevo Mundo, sino que ya existía en el continente europeo desde el bajo Imperio hasta principios de la Edad Moderna. Se trata de una institución

---

<sup>4</sup> *Ibidem*, pp.14-31.

clientelar, mediante la cual unos particulares debían trabajar o proporcionar los medios requeridos para otro particular, y a cambio disfrutar de un bien o de una prestación que hubiesen recibido de aquel, tal como una tierra prestada o la protección ante los demás individuos. Esta institución también había sido empleada en la propia España durante el transcurso de la Reconquista para gestionar y repoblar los territorios que conquistados.

La encomienda americana tiene tres objetivos fundamentales: en primer lugar, reconoce la condición de vasallo de cada indígena ante el rey de España y así sirve como un aparato de control de los nativos; en segundo lugar, practica la evangelización en el continente recién descubierto; y por último, hace trabajar a los indígenas, los cuales son considerados como mano de obra necesaria para extraer mayor riqueza de América. La Corona asignaba un determinado número de indígenas a los colonos españoles, llamados encomenderos, en compensación por sus prestaciones realizadas durante el descubrimiento o la conquista de América. Estos se encargaban de evangelizar, aculturar y proteger a los indios a cambio de un tributo realizado por los nativos americanos. Tal tributo se podía pagar en oro, trabajo u otros productos. Con el paso del tiempo, y debido en gran medida al extenso territorio del continente americano, se formaron distintos tipos de encomiendas: la encomienda antillana o caribeña, la mexicana y la clásica o reformada. Esta última, en definitiva, es la que se impuso finalmente en casi toda América.

Antes de la implantación de esta institución en América Latina, ya se había producido un reparto de indios entre los colonos españoles. En realidad, se trataba de una servidumbre esclavista, de un servicio personal impuesto por los españoles en los primeros años de colonización. La carencia de protección legislativa de este sistema había causado una gran mortandad entre los nativos. Debido al desorden que había producido, en el año 1503, el nuevo gobernador de La Española, Fray Nicolás de Ovando, fue enviado por Isabel la Católica con la misión de suprimir el antiguo reparto aprobado por Cristóbal Colón desde octubre de 1499. Según tal medida, se había impuesto un tributo, que era tasado en un peso de oro anual, por cada indio que se hubiera recibido. Cabe mencionar que, antes de la disposición de Colón, tal sistema, denominado de repartimiento, ya se había ejecutado, sin seguir orden alguno. No

obstante, después de conocer en primera persona las características de la nueva tierra, el funcionario Ovando encontró falta de voluntad en los indios para trabajar, así como unas costumbres indianas que les impedían convivir adecuadamente con los cristianos. Ante esta situación, Ovando emitió una carta a la Corona aconsejando la instalación de la *Encomienda*. Ante la comprensión de esta realidad, los Reyes Católicos expedieron una Real provisión, fechada el día 20 de diciembre del año 1503, aprobando el repartimiento de los indios y la obligación de trabajar de los indios. Sin embargo, los Reyes no especificaron en detalle cómo debía ejecutarse tal regulación. En 1505, Nicolás de Ovando empezó a encomendar a los indios, y más tarde, en el año 1509, el monarca expidió una disposición en la que estableció de manera pormenorizada el funcionamiento de la institución de la encomienda. Se señalaron, por ejemplo, detalles tales como el número determinado de indios encomendados que recibirían los colonos según los títulos nobiliarios de que disponían. Sin embargo, la célebre homilía de Montesinos, verbalizada a fines de 1511, escandalizó al mundo y dio lugar a una serie de leyes y legislaciones redactadas para la protección del indio, tales como las Leyes de Burgos de 1512. Al mismo tiempo, se despertó la conciencia en algunos intelectuales de la época que empezaron a conceder atención a la población autóctona. Tal institución de control del pueblo indio subsistió hasta el siglo XVIII, a pesar de su derogación en 1542.

Bajo la institución de la encomienda, los encomenderos tenían también sus propias obligaciones, como por ejemplo cuidar del indio en todo lo concerniente a lo temporal, como por ejemplo de su vivienda y salud, o defenderlo de cualquier ataque. Pero igualmente debían cuidarlo en lo espiritual, por medio de la evangelización. Como recompensa, el colono recibe como merced real cierta porción del tributo que pagaban los indios encomendados. Por parte de los aborígenes, estos recibían cierta cantidad de tierra en plena propiedad para dedicarse a labrar, pero igualmente se venían obligados a servir durante la demora estacional en las minas, y por ello solo trabajaban el resto del año en sus propias tierras. Respecto a la duración de la demora, no se ha encontrado un registro exacto, por lo que Roberto Casaá afirma que eran seis meses, mientras que Luis Arranz Márquez insiste en que eran cinco meses seguidos de cuarenta días de descanso

en pueblo de origen<sup>5</sup>. Según Esteban Mira<sup>6</sup>, durante el gobierno de Ovando y de Diego Colón, la encomienda duraba ocho meses al año. El resto del año los indios que habían sido escogidos para los repartimientos volvían a su pueblo, mientras que los naborías trabajaban en la hacienda de los encomenderos. Pese a que ya había regulación sobre la duración de la demora, esta fue violada con mucha frecuencia y los indios de repartimiento fueron retenidos habitualmente para proseguir su trabajo en la mina. Además, el salario que se les pagaban era una cantidad simbólica, tan poco que no podía satisfacer ninguna necesidad. Además, con este salario los nativos tenían que comprar ropa, como así habían estipulado las Leyes de Burgos. El vestuario de los nativos era competencia de los encomenderos, quienes debían darles un peso de oro al año. Por eso se decía que, “en cosas de vestir”, “se vistan a contentamiento de nuestro visitador”<sup>7</sup>.

Respecto a la duración de la encomienda de los indios, no se había establecido claramente al comienzo de su funcionamiento. En la variante antillana, normalmente era de dos o tres años, aunque posteriormente se volvió indefinida, hasta que las Leyes de 1513 dispusieron que la cesión era válida por espacio de dos vidas, la del encomendero y la de su inmediato sucesor.

Como se ha señalado antes, en los primeros años de funcionamiento de la encomienda, no existía ningún tipo de regulación que sirviera para garantizar el derecho de los indios. Por tal razón, los encomenderos abusaban de los indios, hasta el punto de que la encomienda casi no difería del sistema de esclavitud<sup>8</sup>. Los encomenderos, aun con la obligación de proteger y aculturar a los nativos, les compelerán a trabajar de forma excesiva. Además, se les ofrecía una mala alimentación y no les curaban las enfermedades, entre otros padecimientos. De modo que la dura condición del trabajo, el maltrato recibido por parte de los encomenderos, así como las epidemias que sufrieron los indios por falta de suficientes anticuerpos, produjeron un

---

<sup>5</sup> Luis Arranz Márquez, *Emigraciones españolas a Indias. Poblamiento y despoblación antillanos*, Fundación García Arévalo, Santo Domingo, 1979.

<sup>6</sup> Esteban Mira Caballos, *Nicolás de Ovando y los orígenes del sistema colonial español 1502-1509*, Ediciones de Centro de Altos Estudios Humanísticos y del Idioma Español, Santo Domingo, 2000.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p.336.

<sup>8</sup> La única diferencia consiste en que la encomienda no permite la venta de los indios.

masivo descenso de la población indígena, especialmente después de limitar la sujeción a la encomienda al intervalo de dos vidas. Los encomenderos explotaban en máximo grado a los indios porque los muertos eran reemplazados por nuevos sujetos asignados. Los frailes eran testigos directos de la opresión que los indígenas sufrían bajo la gobernación de los españoles. De este hecho atestigua tanto Baltolomé de las Casas, en su *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias*, como fray Antón Montesino en un famoso sermón donde reprocha las fechorías cometidas por los españoles: “¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin dalles de comer ni curallos en sus enfermedades en que, de los excesivos trabajos que les dais, incurren y se os mueren y, por mejor decir, los matáis por sacar y adquirir oro cada día?”<sup>9</sup>. Para comprender mejor estas acusaciones, es preciso acercarnos a la vida real en la que vivían los indígenas. Aparte de la demora que sufrían los indígenas todos los años, veamos a continuación cómo un día cualquiera de la vida de los indios encomendados. Esta información nos la proporciona un escrito titulado *Algunas de las razones por las cuales se pueden ver las injusticias que hacen los vecinos de Tucumán a los indios de sus encomiendas*, dirigido por el P. Juan Romero a los Padres de Lima<sup>10</sup>:

Lo primero: Todos los días en amaneciendo encierran los pobleros (especie de capataz) todas las indias en un corral hasta mediodía, donde les dan tareas de hilar y tejer (algodón), y lo mismo desde mediodía hasta que se ponga el sol; y si no acaban la tarea, las extienden en un suelo y las mandan azotar cruelmente y les hacen acabar (lo que les faltó por terminar) de noche.

Lo segundo: Que por esta razón no son (dueñas y) señoras de poder servir a sus maridos, ni tienen tiempo de poderles hacer de comer, ni a sus hijos.

Lo tercero: Que de la misma manera hacen con los muchachos y muchachas de edad de siete años hasta quince, poniéndoles fiscales para que les hagan trabajar;

---

<sup>9</sup> Bartolomé de Las Casas, Del sermón que predicó fray Antón en nombre de la comunidad de dominicos, Montesino, 1511. Véase en <[http://www2.dominicos.org/kit\\_upload/file/especial-montesino/Montesino-gustavo-gutierrez.pdf](http://www2.dominicos.org/kit_upload/file/especial-montesino/Montesino-gustavo-gutierrez.pdf)>. (Consultado: el día 25 de junio de 2017).

<sup>10</sup> W. Javier Matienzo Castillo, *La encomienda y las reducciones jesuíticas de América Meridional*, en Revista *Temas Americanistas*, Número 21, Editorial de Universidad de Sevilla, Sevilla, 2008.

y si no acaban la tarea los azotan como a sus madres, y por ésta razón no acuden a la doctrina, ni pueden servir a sus padres y madres.

Lo cuarto: No son estos pobres naturales (dueños y señores de su pobreza, porque las veces que sus amos, principalmente (cuando) las mujeres (de estos) van a los pueblos (de los indios), no les dejan en sus pobres casillas ollas, tinajas, calabazos, hilo de colores, y otras cosas que bien les parecen sin pagarlos.

Lo quinto: Todos los jueves ha de dar cada india un huevo para su amo y muchas (indias) que no los tienen, los compran para darlos por librarse de los azotes.

Lo séptimo: Los días de fiesta en que pudieran los indios trabajar para sí en estos los ocupan sus amos en cosas de su servicio.

En total se denuncian doce hechos cometidos por los encomenderos contra los encomendados. Aunque en realidad fueron muy generalizados, aquí Romero se ha limitado a exponer unos pocos que reflejan la penosa vida de los nativos encomendados. Las Leyes de Burgos y las Leyes Nuevas de 1542 se publicaron, precisamente, con el propósito de mejorar la precaria condición de los indígenas americanos, pero tales leyes no fueron respetadas y la situación de los nativos fue empeorando cada vez más.

A mediados del siglo XVI, la encomienda llegó a su pleno florecimiento en todo el continente americano. La fundación y esplendor de la institución de la encomienda en el Nuevo Mundo se debe, según W. Javier Matienzo Castillo, a que “la principal fuente de riqueza para el grueso de los peninsulares era el producto del trabajo que los indígenas podían realizar”<sup>11</sup>. De esta manera, la encomienda, en vez de ser una institución que trataba de proteger y adoctrinar a los indios, en realidad consistió en una forma de organizar la fuerza laboral.

En el año 1542, el rey Carlos I, pensando en debilitar las influencias de los encomenderos, decretó, en las Leyes Nuevas, que no se concederán nuevas encomiendas. Sin embargo, se mantuvieron las existentes hasta su abolición oficial y definitiva en el año 1720, cuando ya solo existían de manera formal.

---

<sup>11</sup> *Ibidem*, p.1.

Se puede decir que la caída de la encomienda no fue debida al intento de cambiar la miserable situación en que se encontraba la comunidad indígena, sino a las dos siguientes razones. La primera consistió en la disminución brusca de la población indígena, resultado de la explotación inhumana y de la introducción de nuevas enfermedades provenientes de Europa. La segunda se debió a las continuas intervenciones de la Corona, la cual no solo quería modernizar la sociedad colonial, sino que temía que los encomenderos se hicieran cada día más poderosos y terminaran amenazando el poder de la Corte sobre los territorios de América.

## **1.2. La república de indios**

La república de indios, llamada también *reducciones* o pueblos de indios, es un sistema de la época colonial que consistió en la concentración de los indios en poblados organizados. Esta república, aun siendo una sociedad política, de ninguna manera significa que tuvieron autonomía los indios, sino que existía un sistema social paralelamente establecido con la república de los españoles durante la colonización. Pese a que pocos de los primeros pueblos de indios que se organizaron en la primera mitad del siglo XVI fructificaron, pues muchos de estos fracasaron por diversos motivos, la república de indios llega a su florecimiento a partir de la segunda mitad del mismo siglo, después de la derogación de la posibilidad de concesión de nuevas encomiendas, y se mantuvo vigente desde el siglo XVI hasta el XIX. Se trata de un sistema de gobernación por el cual se sometía tanto a los indios como a los colonos blancos bajo la gobernación de la Corona española, siendo el único criterio de distinción la raza a la que pertenecían. La fundación de los pueblos de los indios se debe a dos motivos principales: uno es la evangelización y la aculturación, el otro la facilitación de la recaudación de tributos.

Los sujetos naturales del continente americano ya se habían acostumbrado a vivir de manera apartada y esparcida debido a su propia estructura económica. Sin embargo, este aislamiento y dispersión impedían la evangelización de la fe cristiana, así como la posibilidad de aprender el estilo de vida europeo, de tal modo que en los primeros años

de la colonización la autoridad española propuso levantar pueblos de indios, como se evidencia en las Leyes de Burgos de 1512: “el principal estorbo que tienen (los indios) para no enmendarse de sus vicios y que la doctrina les aproveche y se imprima en ellos es tener sus asientos y estancias tan lejos como los tienen y apartados de los lugares donde viven los españoles”<sup>12</sup>. A la vez, el aislamiento y la propensión a la dispersión hacía más difícil reunir suficiente mano de obra con el fin de la explotación de los ricos yacimientos de la tierra americana. Por esta razón, las Leyes de Burgos dispusieron al progresivo traslado de los indios cerca de los españoles.

En los nuevos pueblos de indios, estos reciben un lote de tierras, así como una casa, y además se construye una iglesia para el adoctrinamiento. En cuanto a la localización de los pueblos de los indios, según se indicó en el título 30 del libro 60 de la *Rec. Ind.*: debían fundarse en lugares donde hubiera “comodidad de aguas, tierras y montes, entradas y salidas y labranzas y un ejido de una legua de largo donde los indios puedan tener sus ganados sin que se revuelvan con otros españoles”, y sobre todo cerca de donde hubiera minas<sup>13</sup>.

La organización de los pueblos de los indios, al igual que sucedía con los de los españoles, estaba sometida al gobierno de la Corona, siendo considerados ambos sus vasallos. Se había introducido el sistema europeo de gobierno, pero adaptado a la realidad americana. De ahí que se asignaran alcaldes y regidores en los pueblos de acuerdo con el tamaño de su población, y, al mismo tiempo, se reconocía la existencia de la clase noble indígena, la cual seguía disfrutando de ciertos privilegios y, por supuesto, tenía ciertas responsabilidades, como, por ejemplo, encargarse de llevar a cierto número de indios a trabajar o dirigirlos para ser adoctrinados.

Económicamente, los pueblos autóctonos seguían sustentándose en la agricultura. Al levantarse los pueblos de indios, se les asignaba a los nativos un tercio de las tierras para su propio uso, un tercio para la caja de la comunidad, mientras que el último tercio se arrendaba, siendo los beneficios extraños propiedad de la comunidad. Como

---

<sup>12</sup> Antonio Dougnac Rodríguez, *Manual de Historia del Derecho Indiano*, Editorial de Universidad Nacional Autónoma de México, México, D. F., 1994, p. 327.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p.328.

retribución al servicio prestado por los religiosos, los indígenas tenían que ir periódicamente a trabajar en las minas. A esta actividad se la denominó “demora”, y la explicaremos más adelante.

Con respecto al ámbito social, durante la institución de los pueblos se habían levantado iglesias y habilitado personal capacitado para ofrecer el servicio religioso. También se prohibió o se restringió la permanencia de los españoles, negros, mestizos y mulatos en los pueblos de los indios, cosa que no sucedía para los evangelizadores, corregidores y encomenderos, con el fin velar por la seguridad de los residentes naturales, ya que la Corona temía que los indígenas fueran influenciados por las costumbres nocivas de algunos españoles. Dentro de los pueblos se mantuvieron algunas tradiciones indígenas, como, por ejemplo, la caja de comunidad<sup>14</sup>.

Aparentemente, la república de indios protege el interés indígena, respetando su forma de vida ancestral. Esta situación se puede observar en lugares como el imperio incaico, donde los ayllus continuaban vigentes, gracias a la reglamentación que Carlos I dispuso en 1555 acerca de la subsistencia de “*las leyes y buenas costumbres que antiguamente tenían los indios para su buen gobierno y policía*”<sup>15</sup>. Sin embargo, el establecimiento de los pueblos cerca de alguna mina ponía de manifiesto la primacía del interés económico de los colonizadores. Asimismo, el adoctrinamiento o evangelización constituye una manera de amansar a la población indígena para un mejor control, y además merece la pena subrayar que se quemaron algunos pueblos ancestrales para evitar el regreso de los nativos<sup>16</sup>. Con todo ello, la Corona se aseguraba el pleno dominio sobre los indígenas.

### 1.3. Las haciendas

La hacienda colonial fue la institución económica más importante después de la encomienda durante el periodo de la gobernación española. Su emergencia se debe a un

---

<sup>14</sup> Las cajas de comunidad eran instituciones económicas utilizadas para reunir bienes destinados a usos particulares -viudez, enfermedad, orfandad- o colectivos -escasez, terremotos, desastres naturales.

<sup>15</sup> Antonio Dognac Rodríguez, *Op. Cit.*, p.330.

<sup>16</sup> *Ibíd.*, p. 327.

determinado contexto histórico. En primer lugar, la encomienda, como unidad de producción, no era capaz de satisfacer las necesidades de las ciudades, así como de las zonas mineras, porque cada día había más demanda por parte del mercado interno mientras que al mismo tiempo iba disminuyendo la población indígena como mano de obra. Segundo, muchos españoles no disponían de la posibilidad de utilizar la encomienda y debían buscar su propia forma de sustentarse y enriquecerse. En último lugar, el descenso de la población indígena, así como la huida de muchos indios a lugares más apartados para poder evitar el contacto con el colono europeo, provocó que muchas tierras quedaran sin dueño, de modo que los españoles las aprovecharon para impulsar la agricultura y la ganadería.

Los peones que prestaban su servicio en las haciendas, fueron muchas veces indígenas que habían huido de su comunidad para evitar el servicio de mitas o tributos. También estaban los que tenían deudas contraídas con los hacendados, y, por lo tanto, se vieron obligados a prestar servicios personales gratuitos para el patrón por unos días determinados<sup>17</sup>, aportando sus propias herramientas o animales. Aparte de estas faenas obligadas, los peones tenían que colaborar en las siguientes tareas por turno y gratuitamente: pastoreo, arriería, majada, cuidadores de sementeras, mensajeros, mitas, cocineras, el derecho de aves, rodeos, arariwa, y otras.<sup>18</sup>

En cambio, el patrón de la hacienda tenía otras obligaciones, como proveerles con una parcela de tierra suficiente, pagarles cierta cantidad de dinero como remuneración de su trabajo o protegerlos dentro y fuera de la hacienda. Es decir, el patrón debía asumir cierta conducta paternal hacia los peones. Es necesario mencionar que el pago que recibían los peones era poco significativo, tal y como sucedía en la encomienda. El mismo patrón de la hacienda decidía cuánto le pagaba a sus empleados. Normalmente, con lo recibido el peón y su familia apenas servía para asegurarse su subsistencia. Además, el peón era obligado a comprar los bienes necesarios en la tienda instalada por

---

<sup>17</sup> Mario C. Vasquez, *Hacienda, peonaje y servidumbre en los Andes Peruanos*, Editorial Estudios Andinos, Lima, 1961, p.27. Entre las obligaciones de trabajo que se solicitaban se encontraban periodos forzados de tres días a la semana o de una semana seguida de otra de descanso, o bien intervalos temporales durante las épocas de cultivos, cosechas, trasquile, rodeo, y etc.

<sup>18</sup> *Ibidem*, pp.28-30.

el patrón en la hacienda, y en la que todo se vendía a un precio muy elevado. En ella se podían encontrar productos tales como azúcar, yerba mate, tabaco y aguardiente, así como el medicamento que hiciera falta en cada caso. De esta manera, la deuda que el peón debía al patrón iba acumulándose y se pasaba de padre a hijo cuando moría el progenitor. De este modo, la familia del peón quedaba sujeta a la hacienda sin posibilidad de cambiar su suerte, e incluso en muchos casos iba empeorando.

Puede decirse que cada hacienda funcionaba como una pequeña sociedad, dentro de la cual existía una verdadera estratificación social. Si la analizamos de arriba a abajo nos encontramos con el patrón, el administrador o mayordomo (los cuales son generalmente empleados mestizos), los capataces<sup>19</sup>, los mayores y, finalmente, el peonaje, que era quien prestaba servicios para la hacienda o para el patrón y que normalmente estaba compuesto por indígenas. Los hacendados no se limitaban a ser patrones de los peones, de tal forma que se limitaran a prestar tierra y recibir servicios, sino que también actuaban como jefes dentro de la hacienda. Estos sujetos se consideraban dueños de la voluntad de sus peones, bien sea debido a la ausencia o la poca presencia de las autoridades oficiales, bien por el acuerdo tácito entre la autoridad y el propio hacendado. Este último resolvía directamente las disputas que se daban dentro de la hacienda, y así trataba y negociaba con los individuos ajenos a su terreno en relación con los conflictos que pudieran darse entre su peón y el exterior, así como en otros asuntos relacionados con su propiedad. Por la misma razón, los hacendados actuaban a su antojo, violando los decretos y reglamentaciones, perjudicando los intereses del peonaje, y sin tener que preocuparse por ser castigados. Por otra parte, pese a que entre los hacendados existía una competencia económica, siempre mantenían lazos de solidaridad ante los escasos conflictos que plantearan los peones.

Dentro de las haciendas, los peones debían expresar el debido respeto a sus patrones. Así por ejemplo, debían tratarles de *Don*, u ofrecer aves a modo de obsequio, tanto en las fiestas como en las visitas que los patrones realizaban asiduamente durante el año, mostrando de esta manera el aprecio y la estima que sentían hacia el hacendado.

---

<sup>19</sup> Son los que gozan del estatus de empleados, categoría superior a la de los peones. Su trabajo consiste en sacar el máximo rendimiento del esfuerzo del indio para así mostrar al patrón su habilidad en la dirección.

Aparentemente reinaba un ambiente de armonía y amistad, pero ya se ha desvelado la inferioridad manifiesta del peonaje, llegando al extremo de que los hacendados preferían obsequiar o donar su propiedad antes de venderla a los campesinos indígenas, ya que tomaban tal transferencia como una deshonra familiar. De este hecho se evidencia el desdén con el que los blancos juzgaban al peonaje y que llegaba a lo más profundo del corazón de los hacendados. Al mismo tiempo, y a consecuencia del trato habitual que recibían los amerindios por sus superiores, se iba moldeando la inferioridad psicológica de la comunidad indígena.

Es cierto que la hacienda constituyó permitía a los peones una vida en mejores condiciones que la de la encomienda, pues los indígenas no tenían que pagar ningún tributo al gobierno, ni trabajar para los encomenderos, evitando de este modo los abusos de los encomenderos. Sin embargo, esto no impide que se constituye también un sistema de explotación. Los hacendados, de igual modo que los encomenderos, ejercían un poder paternalista sobre el peonaje, puesto que los peones indígenas seguían obligados a prestar servicios a la familia patrona a cambio de recibir una pequeña porción de tierra para trabajar. El rol del patrón consistía, por tanto, en ser el dictador de la hacienda, atropellando y atormentando al peonaje indígena, sin que las leyes de protección entraran en vigor en su tierra.

## **2. El indigenismo colonial**

El indigenismo colonial, que en sentido más estricto sería mejor denominado como uno de los antecedentes del indigenismo contemporáneo, se remonta al advenimiento de los peninsulares a esa tierra tan apartada del continente europeo como es América. Desde los primeros años del descubrimiento, los nativos americanos empezaron a mantener una vida llena de pobreza, humillación y desesperanza. Tan lamentable condición fue ignorada por la mayoría de los españoles colonos, quienes se enriquecían explotando a los indígenas americanos y no les importaba nada la condición de la comunidad aborígena. Sin embargo, la miseria y la desgracia que experimentaban los nativos llamaron la atención y despertaron la compasión en ciertas

gentes, quienes valoraban lo indígena y defendían tal comunidad desde el mismo inicio de la conquista. A estas personas las podemos nombrar como indigenistas precursores, y, entre ellos, los teólogos fueron los más destacados. Entre tales defensores, encontramos a personajes como Antón de Montesinos, Bartolomé de las Casas, Francisco de Vitoria, Vasco de Quiroga, fray Pedro de Gante, Toribio de Mogrovejo, Francisco Eusebio Kino, Motolinía y fray Junípero Serra, por citar solo algunos. Muchos de ellos tenían muy buena fama, dentro y fuera del mundo hispánico, por haber contribuido a la protección de los indios americanos. Además de las contribuciones personales al indigenismo, no podemos dejar de lado los esfuerzos que dedicó la autoridad estatal española, y que principalmente se refleja en la legislación oficial que se promulgó a lo largo de toda la época colonial.

## **2.1. Contribuciones de los teólogos**

### **2.1.1. Fray Antonio de Montesinos y su famosa homilía**

Ante todo, merece la pena mencionar al fraile Antonio de Montesinos, misionero y fraile dominico, que fue uno de los primeros miembros de esta orden en llegar al Nuevo Mundo. Se trata también del primero que alzó un grito condenando las actividades criminales que cometían los conquistadores españoles contra los nativos americanos mediante su famosa homilía. Desde entonces, podemos decir que se iba configurando el embrión del indigenismo colonial.

Montesinos nació en el año 1475 y en 1510 llegó al Nuevo Mundo. Desde su llegada a La Española, junto con sus compañeros, se compadeció de la miserable condición a que se veían sometidos los indios autóctonos, los cuales vivían bajo el sistema de encomienda. En privado, criticaba junto con sus compañeros a las autoridades por la lamentable condición indígena, a pesar de que personalmente no podía hacer nada. En septiembre del segundo posterior a su llegada a La Española, Montesinos pronunció un sermón que preparó especialmente para ser escuchado por la comunidad aborigen. En dicho sermón criticaba la institución de la encomienda y

refutaba la legitimidad de la esclavitud de los taínos. En diciembre de 1511 predicó este famoso sermón en presencia de un amplio público, ante el cual manifestó estar en contra de las injusticias y abusos a que eran sometidos los indígenas por parte de los colonos. Montesinos concluyó con una seria advertencia: los frailes no absolverán a quien tuviera nativos en condiciones injustas. Siendo un país católico, estos sermones provocaron muchas protestas y agitaciones entre los conquistadores españoles. Los encomenderos reaccionaron fuertemente en contra de los dominicos, llegando a acusarles ante el rey. Por esta razón, Antón de Montesinos, junto con Pedro de Córdoba, viajaron a España para defender su postura. Gracias a sus esfuerzos, en el año 1512 se promulgaron las Leyes de Burgos, las cuales constituyeron el primer código de legislación indiana que estableció diversas disposiciones para garantizar la protección de los indígenas.

Puede decirse que el grito de Montesinos marca el punto de partida del proyecto indigenista en el Nuevo Mundo. Su sermón motivó a Bartolomé de Las Casas a convertirse en dominico y a defender a los indios. Al mismo tiempo, su conmovedor discurso despertó a algunos intelectuales del momento, y, finalmente, canalizó la celebración de la Junta de Burgos en el año 1512 para discutir la reglamentación a favor de los indios.

### **2.1.2. Baltolomé de las Casas**

Entre todos los procuradores indigenistas de la época colonial, quien se cita con mayor frecuencia es a Baltolomé de las Casas, el cual merece ser reconocido como el precursor y el prototipo del indigenista latinoamericano. Nacido en el año 1474 en Sevilla, llegó a América en 1502 como doctrinero, hasta que más tarde, en el año 1524, se convirtió en dominico. Puesto que este tiempo coincide con el descubrimiento y colonización del Nuevo Mundo, Bartolomé tuvo la oportunidad de presenciar en primera persona cómo los españoles maltrataban a los indígenas y también fue testigo del despoblamiento de los pueblos indígenas. El dominico vio, pues, con sus propios ojos la miseria y servidumbre en la que vivían aquellas gentes en su propia tierra.

Durante su primera etapa en América (1502-1515), dos acontecimientos le impresionaron tanto que decidió renunciar a sus encomiendas en el año 1515 y defender a los indios. El primero es el famoso sermón del dominico Antonio de Montesinos, que pudo escuchar personalmente Las Casas, y que recogió en su *Historia de Las Indias*. El segundo fue la matanza que presenció en la isla de Cuba.

Después de ceder sus encomiendas, Las Casas volvió a España y con la ayuda de Diego de Deza, logró entrevistarse con el regente Cardenal Cisneros. En este encuentro, Bartolomé le informó sobre los abusos de los encomenderos en América, quienes eran culpables de que los indios vivieran en una situación similar a la de los esclavos. También le fue entregando sucesivamente varios memoriales: el “*Memorial de agravios*”, el “*Memorial de remedios*” y el “*Memorial de denuncias*” (1516), en donde exponía la humillante vida de la población indígena. Al mismo tiempo, Las Casas instó a los europeos a realizar una colonización pacífica y a poner fin a las fechorías y matanzas de las que los indígenas estaban siendo víctimas. Impresionado por las informaciones de Las Casas, Cisneros envió a Santo Domingo a tres frailes jerónimos, con el propósito de rectificar el comportamiento de los encomenderos. Al mismo tiempo, Las Casas recibió el título de “Protector de Indios” y fue enviado entre ellos para ejercer de consejero. Sin embargo, la comisión resultó un fracaso. Unos años más tarde, Bartolomé planteó un proyecto de colonización y evangelización pacífica en Cumaná con la esperanza de poder servir de modelo para la empresa española. Debido a diferentes factores adversos, tal proyecto tampoco tuvo éxito.

Pese a las decepciones experimentadas en tierra americana, el recientemente proclamado Protector de indios no abandonó sus idearios indigenistas. Para difundir sus propuestas, Las Casas escribió varias obras, mediante las cuales llamó la atención de los intelectuales de toda Europa sobre el destino de los indios, y entre las cuales destacan la *Brevísima relación de la destrucción de Indias* (1552), la *Apologética historia sumaria* (1536) y la *Historia de las Indias* (1517). En estos libros, el famoso defensor de indios describe con gran detalle las escenas más crueles en las que los encomenderos maltratan y masacran a los indios, expone con crudeza los crímenes más inhumanos cometidos por los colonos contra la población aborigen durante la conquista

y la colonización, y denuncia las irresponsabilidades y los hechos ilícitos cometidos por parte de gobernadores y jueces. Sus impresionantes palabras provocan la compasión del lector europeo hacia la comunidad indígena. Al mismo tiempo, Las Casas reconoce la sumisión de los indios a la Corona española, y aun sin negar los derechos de esta sobre las Indias, destaca que los mismos no pueden sobrepasar los derivados de la misión evangelizadora. Bartolomé afirma que “los reyes tienen derecho sobre el Nuevo Mundo por la donación pontificia, pero no se trata de un dominio pleno con jurisdicción, sino de un soberano y universal imperio que no priva a los indios del poder político ni de la autoridad”<sup>20</sup>. Asimismo sostiene que los aborígenes tienen los mismos derechos respecto a la libertad que los europeos, y no puede ser privados de tales derechos porque son inalienables, innatos e inviolables. Aun siendo indígenas infieles que no creen en Dios, son verdaderos señores de sus derechos, de modo que Bartolomé preconiza una evangelización y una colonización pacífica en el Nuevo Mundo, y exhorta repetidamente a la Corona a que aboliera el repartimiento y la institución de encomienda, los cuales en realidad constituyen la institucionalización de la esclavitud en el continente americano.

Por otra parte, Las Casas ofrece en sus libros una nueva imagen del indio, describiéndolo como un “buen salvaje”. Así lo hace en la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, donde los describe de la siguiente manera: “Todas estas universas e infinitas gentes a todo gener crió Dios las más simples, sin maldades ni dobleces, obedentísimas y fidelísimas a sus señores naturales e a los cristianos a quien sirven; más pacientes, más pacíficas e quietas, sin rencillas ni bollicios, no rijosos, no querulosos, sin rancores, sin odios, sin desear venganzas, que hay en el mundo”<sup>21</sup>. Tales caracteres convencen a Las Casas de que la raza indígena está dotada de inteligencia y bien capacitada para todo, puesto que “son sobrios, castos, mansos e ingeniosos”<sup>22</sup>. Por todo ello deben respetarse y valorarse mucho las culturas locales. En su libro *Apologética historia*, el dominico describe las costumbres indígenas. Según

---

<sup>20</sup> Ibídem, p. 679.

<sup>21</sup> Bartolomé de Las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Editorial Tecnos, Madrid, 1998, p.14.

<sup>22</sup> Paulino Castañeda, *El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*. Véase en <<https://summa.upsa.es/high.raw?id=0000001213&name=00000001.original.pdf>>. (Consultado: el día 1 de octubre de 2019).

Paulino Castañera, Las Casas justifica aquí su idea principal: que los indios tenían una buena economía doméstica y vivían en provechosa sociedad, ya antes de la colonización<sup>23</sup>. De tal manera, Bartolomé afirma que el indio es cristiano *de facto*, y, por lo tanto, es competente para gobernarse a sí mismo. Esta es otra razón por la que Las Casas apoya una colonización pacífica.

Superando muchos obstáculos e insistiendo acerca de la causa de la pacificación, fray Las Casas logró llevar en 1537 su idea de conversión pacífica a la práctica en la región de Tezulutlan (Chiapas), en Guatemala, aunque unos años después este proyecto también fracasara por los intereses generados por parte del régimen colonial. A pesar de que su punto de vista no se impuso en las colonias, Las Casas comprobó que era posible convertir a los aborígenes al cristianismo de una forma pacífica. De ahí la injusticia que suponía someterlos al régimen de la encomienda, privándoles de la libertad y de los bienes que les pertenecían. De esta manera, Las Casas ofreció un nuevo modelo de colonización, aunque no se aplicó debido a los intereses involucrados.

Otro punto que no se debe dejar perder de vista, al referirnos a la defensa que fray Las Casas hace en favor de los indios, consiste en la célebre polémica que se dio entre él y Juan Ginés Sepúlveda, celebrada entre los años 1550 y 1551 en la Junta de Valladolid. Esta controversia fue tan importante que Carlos V decidió paralizar la colonización española en el Nuevo Mundo en 1549, puesto que, como se ha señalado, “los peligros tocantes a lo corporal y a lo espiritual de los indios, que llevaban consigo las conquistas, eran tan grandes, que ninguna nueva expedición debía ser autorizada sin el permiso expreso del Consejo”<sup>24</sup>. El propósito final era que la conquista y la colonización se hicieran con orden y según ordenan la justicia y la razón.

En este debate, los planteamientos teóricos de Sepúlveda provienen principalmente de la tesis aristotélica sobre la existencia de una aristocracia natural y una servidumbre natural. Sepúlveda sostiene que los indios son por naturaleza inferiores y rudos, de modo que también por naturaleza tienen que servir a los

---

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 673.

<sup>24</sup> Ana Manero Salvador, *La controversia de Valladolid: España y el análisis de la legitimidad de la conquista de América*, en *Revista Electrónica Iberoamericana*, Vol. 3, no.2, Editorial de Universidad Rey Juan Carlos, Madrid, 2009, p.98.

superiores, como son en este caso los españoles; y esto es así para beneficio de los propios indígenas, ya que no son capaces de gobernarse bien por sí mismos. En segundo lugar, sostiene Sepúlveda, la colonización, así como la institución de la encomienda, favorecen la eliminación de la idolatría y de otros pecados que van contra la naturaleza, como los sacrificios humanos y la antropofagia, los cuales son motivos suficientes para privarles del derecho natural. Por último, sostiene que la sujeción de los indios es beneficiosa para la evangelización, que es el fin del proyecto. En resumen, Sepúlveda opina que las guerras son adecuadas y necesarias para la evangelización del Nuevo Mundo.

En contra de la convicción de Sepúlveda, Las Casas defiende los derechos humanos de los indígenas americanos. En primer lugar, Las Casas aboga por la racionalidad de los naturales americanos, justificando que el pueblo indígena dispone de su propia organización estatal, igual en cuanto a su valor a la de las naciones europeas, pues tienen tanto un completo sistema político que funciona perfectamente, con sus reyes, jefes y leyes, como culturas avanzadas conformadas con sus propias costumbres y con sus templos admirables. Por este motivo, no es conveniente clasificarlos como bárbaros. Por otra parte, Bartolomé de las Casas afirma que en ningún caso se puede hacer la guerra contra los indios “por no poder entender el idioma en el que ésta (la guerra) se declara”, y tampoco es justa si se la declara en la lengua indígena, dado que la única tarea de los españoles en las Indias es la evangelización<sup>25</sup>. Al mismo tiempo, el Protector de los indios señala que los indios que perecen en la conquista son muchos más que los que mueren en los ritos, de tal manera que la erradicación de los vicios y de la idolatría debe hacerse mediante la predicación pacífica y sin violencia. En cuanto a los vicios de los americanos, como la idolatría y el sacrificio humano, sostiene que proceden de la ausencia de la fe verdadera, y no de la maldad. Su crueldad es incluso menor que la de los individuos del viejo continente. Además, comenta, esos vicios no son extensibles a todos los indios, sino solo a unas determinadas poblaciones. Respecto a que la sujeción favorece la predicación, Las Casas plantea su objeción diciendo que

---

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 97.

los naturales americanos, siendo infieles y paganos, no están bajo la jurisdicción de la Iglesia, y por lo tanto no debe usarse la fuerza para realizar la conversión cristiana.

Este debate, que tuvo lugar en un periodo de dos años, alcanzó una gran trascendencia, como hemos mencionado antes. Recordemos que, a instancia de Carlos I, el Consejo de Indias ordenó el 3 de julio de 1549 detener la conquista en el Nuevo Mundo con el fin de convocar a los intelectuales a que discutieran y tomaran una solución definitiva. Después de dar por finalizada la controversia se regularon las conquistas, y, en teoría, solo los religiosos fueron autorizados para penetrar en los territorios vírgenes. Una vez que hubieran convencido a la población indígena, estableciendo así las bases del asentamiento, se adentrarían más tarde las fuerzas militares, seguidas por los civiles. Debido a su influencia, años después se puso fin a la institución de la “encomienda”, aunque esta persistió en algunos lugares hasta el siglo XVIII. Por otra parte, la influencia de tal controversia fue tan grande que en el año 1556 se publicaron unas *Instrucciones* en las que se estableció que solo se podrá hacer la guerra en legítima defensa.

En resumen, las aportaciones que hace Bartolomé de las Casas son sustanciales en lo referente a un mejor trato de la comunidad indígena, y son de tan gran calado que hasta hoy en día, al referirnos al indigenismo, resulta inevitable que destaquemos a Las Casas por los proyectos que llevó a la práctica, así como por su influencia en la legislación en pro del interés indígena. Está claro que su pensamiento es el punto de partida del indigenismo.

Sin embargo, debido a las características de la época en que vivió y a las limitaciones del conocimiento, así como por su posición de dominico, es natural que Las Casas tuviera sus limitaciones. En efecto, por mucho que Bartolomé difiera de la opinión de Sepúlveda, ambos justifican el dominio castellano. Lo que denuncia Las Casas es sobre todo el método que se emplea para colonizar a los indios, pues está en contra de la encomienda. Reprocha las inhumanas fechorías que cometen los conquistadores, defiende la racionalidad de los indios y aboga por mantener su derecho natural. Pero jamás se opone a la “colonización”, y eso equivale a admitir que reconoce tanto el dominio español como la necesidad de predicación en el continente americano.

Mas, a pesar de las deficiencias del planteamiento de Las Casas, se trata desde luego de un gran humanista y del mejor *indigenista* de su tiempo. De ahí que sea digno portador del título de “Protector del indio”.

Por último, es interesante referir alguna crítica a la descripción realizada por Bartolomé acerca de las crueldades cometidas en las Indias por los colonizadores. No pocos intelectuales reprochan a Las Casas el haber exagerado los hechos ocurridos. Según explica Manuel M. Marzal, sus memoriales y escritos de denuncia (sobre todo la *Brevísima relación de la destrucción de Indias*) deforman enormemente los hechos, exageran los datos y cifras. De acuerdo con Ramón Menéndez Pidal<sup>26</sup>, Las Casas tiene una doble personalidad y sobre todo critica su obsesión de que “todo lo hecho en Indias por los españoles es jurídicamente nulo, diabólico y debe deshacerse”, o que “las sociedades americanas no necesitan otra cosa que el cristianismo”<sup>27</sup>. Debido a esta obsesión, algunos historiadores españoles también le reprochan que ha deshonrado la reputación de la patria peninsular, y que con sus descripciones ha dado lugar a la leyenda negra española, que más tarde fue difundida por todo el mundo. A mi parecer, si bien lo que describe Bartolomé no corresponde exactamente a la realidad de la colonización, no pienso que haya tergiversado el hecho en general. Además, hablando desde otras perspectivas, las publicaciones de Las Casas han llamado poderosamente la atención del público, y han permitido reflexionar sobre el derecho de los indios, fomentando además que se tomen algunas medidas para mejorar la condición de los nativos americanos. Por lo tanto, vale calificarlo como un intelectual y predicador de enorme éxito.

### 2.1.3. Francisco de Vitoria

Francisco de Vitoria, contemporáneo de Bartolomé de Las Casas, es reconocido por ser el padre del derecho internacional moderno y figura señera de la Escuela de Salamanca. Aunque sus postulados no se concretaron en ninguna acción directa en

---

<sup>26</sup> Afirmación manifestada por Ramón Menéndez Pidal, quien fuera autor de *El padre Las Casas: su doble personalidad*.

<sup>27</sup> Ramón Menéndez Pidal, *El Padre Las Casas: su verdadera personalidad*, Edición Real Academia de la Historia, Madrid, 2013.

América que supusiera cambios en la evangelización o la gestión administrativa, este sabio y gran teólogo español era muy consultado por la Corte sobre las cuestiones indígenas, eso es, sobre la conquista y la colonización. Por este motivo, sus juicios y su pensamiento ejercieron una influencia fundamental sobre la cuestión indígena.

La mayoría de sus tesis son apuntadas en sus *Relecciones sobre los indios*, escritas a finales de 1538 o comienzos de 1539, en donde se aborda sobre todo el tema de los Justos Tíulos. A diferencia de muchos teólogos de su época, como Matías de Paz o Palacios Rubios, quienes legitiman la conquista de las Indias por los españoles partiendo de la teoría teocrática medieval que afirma la potestad universal de la Iglesia<sup>28</sup>, Vitoria, por su parte, analiza la legitimidad de España en las Indias basándose en el derecho natural. Se opone a las ideas de que el emperador es el señor del mundo y de que el papa puede subdelegar su poder en el emperador. Francisco insiste en que el papa solo tiene poder sobre lo espiritual, de modo que no lo tiene sobre los bárbaros o los infieles, y así señala que por derecho natural todos los hombres son libres, de modo que “no hay nadie que tenga por derecho natural el imperio del orbe”<sup>29</sup>. Por este motivo, los nativos pueden adoptar el régimen político que quieran, aun cuando no sea el mejor. De este modo, Vitoria critica los títulos en los que se apoyan los opositores para justificar la conquista, y afirma que los indios tienen los mismos derechos y obligaciones que los demás hombres. Respecto al pecado moral, Vitoria asevera que este pecado “no impide ni la propiedad civil ni dominio alguno”<sup>30</sup>. Igualmente afirma que los indios no son inferiores, sino que tienen los mismos derechos que cualquier ser humano. Finalmente, no está de acuerdo con la idea de convertir a los indios al cristianismo por la fuerza. Vitoria considera finalmente que es ilícito emprender la conquista basándose en la diferencia de creencias existentes entre colonos e indígenas o en la voluntad de ampliar el territorio.

Hablando de los títulos legales justos para declarar la guerra, Vitoria reprocha la

---

<sup>28</sup> Teófilo Urdanoz, O.P., *Las Casas y Francisco de Vitoria (En el V centenario del nacimiento de Bartolomé de las Casas, 1474-1974)*, en *Revista de estudios políticos*, No. 198, Editoriales de Centro de Estudios Políticos y Constitucionales (España), Madrid, 1974, p.120.

<sup>29</sup> María del Carmen Rovira Gaspar, *Francisco de Vitoria, España y América, el poder y el hombre*, Editorial de Universidad Autónoma Metropolitana, México, D. F., 2008, pp.237-239.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 236.

utilidad del “requerimiento<sup>31</sup>”, pues piensa que ningún país tiene derecho a la conquista, guerra e invasión, ya que solo se puede desencadenar la guerra en el caso de que los indios nieguen a los españoles los derechos naturales que estos también poseen, como por ejemplo el derecho de viajar y permanecer en las tierras de los indígenas, el derecho de comercio con los sujetos locales, el derecho a recursos naturales como el agua, el mar, el puerto, etc., y también el derecho a la predicación del evangelio y a mantener las relaciones diplomáticas<sup>32</sup>.

Sus análisis sobre los títulos justos y los derechos de gente influyeron en Bartolomé de las Casas y en su controversia con Ginés de Sepúlveda. Las ideas de Vitoria sobre la protección de los indios llegaron a ser las bases necesarias para la elaboración de las Leyes Nuevas de 1542, así como otras leyes en favor de los autóctonos americanos, y que tenían una actitud proteccionista. Al mismo tiempo, el ideario de Vitoria, con sus principios fundamentados “en la línea meramente teórica, imparcial y objetiva, construyendo un sistema coherente de principios sobre las relaciones jurídicas de igualdad entre los individuos y los pueblos”<sup>33</sup>, se han mantenido imperecederos e intemporales, siendo una gran aportación para la legislación moderna.

#### **2.1.4. Vasco de Quiroga y su pueblo-hospital**

Vasco de Quiroga, quien sigue siendo recordado hoy en día como “Tata Vasco”, nombre que le dieron los indios tarascaos en muestra del cariño que le procesaban, fue un funcionario de la corte de los Reyes Católicos y del emperador Carlos I. Durante los largos años en que desempeñó su profesión, Vasco demostró su capacidad para superar las misiones más difíciles y variadas, pero sin duda la experiencia más lúcida por la que merece la pena inscribirlo en los anales de la historia es por sus aportaciones en la recientemente conquistada América.

En el año 1530, Quiroga, cuyo ejercicio profesional en ese momento consistía en

---

<sup>31</sup> El requerimiento se trata de un texto redactado en el contexto de las Leyes de Burgos, que debía ser leído por los conquistadores como procedimiento formal para exigir a la población indígena su sometimiento a los reyes españoles y sus enviados. En el caso de que los nativos no lo aceptasen, los conquistadores podían declarar legalmente la guerra.

<sup>32</sup> María del Carmen Rovira Gaspar, *Op. Cit.*, pp.240-242.

<sup>33</sup> Teófilo Urdanoz O.P., *Op. Cit.*, pp.116-117.

ser uno de los cinco oidores de la Segunda Audiencia de la Corona, llegó al puerto de Veracruz. Quedó estremecido por la sanguinaria explotación indígena. Por este motivo escribió al rey pidiendo autorización para crear los denominados hospitales de indios, abrigando con ello la esperanza de llevar a la práctica la “utopía” de Tomás Moro. Una vez poseída la licencia, Quiroga compró con su propio dinero la tierra para el hospital, denominado “Santa Fe”. Más tarde, en el año 1533, levantó el segundo pueblo-hospital en Michoacán, que fue llamado “Santa fe de la Laguna”. Los pueblo-hospitales se conformaron originalmente por un grupo reducido de indígenas, atendiendo al principio solo a enfermos y ancianos, así como a los peregrinos. Con el paso del tiempo venían cada día más familias indígenas a establecerse en ellos, funcionando así como una pequeña sociedad o “república” independiente, ya que incluso contaban con una organización social diferente a la de la metrópoli. Respecto a las razones por las que Quiroga decidió fundar los hospitales, tenemos que acercarnos a su ideario sobre los indígenas, a su opinión sobre el sistema de colonización y a su pensamiento humanista.

Por una parte, las primeras experiencias en Nueva España le hicieron presenciar la crueldad de la colonización, de modo que Quiroga deseaba crear una alternativa al sistema colonial, concordando con la postura de Bartolomé de Las Casas. Así Quiroga se oponía a la guerra contra los nativos, y consideraba que la mejor forma para acercarse y tratar a los indios debía ser por la vía pacífica, porque era conforme a lo dictado en el Evangelio y la bula papal<sup>34</sup>; según la cual se exhortaba a tratar a los indios como Dios trata al cristiano, pues “a las obras de paz y amor responderían con paz y buena voluntad”<sup>35</sup>. Además, a su parecer, las guerras iniciadas por los blancos en América eran injustas porque las rebeliones de los indios pacificados solían ser inventadas por los europeos con el fin de hacerlos esclavos y obligarles a trabajar en las minas.

Al mismo tiempo, Quiroga se oponía resueltamente a la esclavitud de los indios. Sobre este asunto escribió la *Información en Derecho* en el año 1535. En ella, Quiroga clasifica a los esclavos entre los apresados en la guerra y los transferidos por parte de

---

<sup>34</sup> Silvio de Zavala, *Ideario de Vasco de Quiroga*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1941, p.21.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p.19.

los indios. En cuanto a los primeros, Quiroga defiende las reacciones defensivas perpetradas por parte de los indígenas, argumentando que, primero, la defensa es un derecho natural y les compete tanto a ellos como a nosotros<sup>36</sup>, y segundo, que no existe una verdadera guerra, sino una defensa por parte de los nativos para proteger su familia y sus bienes. Respecto a lo segundo, Quiroga justifica que la palabra “esclavo” tiene diferentes significados, según sea expresada por el entendimiento de los indios o por la cultura europea. Según Quiroga, los esclavos que existían entre los indios antes de la llegada de los europeos no perdían sus derechos. De ahí que grupos tales como los naborás debían ser considerados como hombres libres pero usurpados de su libertad. También los tamemes disponían de libertad reconocida<sup>37</sup>. Concluye sosteniendo que los esclavos apresados tras su rescate no eran esclavos en realidad.

Por otra parte, Quiroga resalta la “debilidad” de los nativos americanos, o mejor dicho, la bondad de los indios. Quiroga piensa que estos viven lejos de “todas las intrigas de las luchas internas de los conquistadores”<sup>38</sup>, y que son perfectos y verdaderos cristianos aunque no crean en la fe. A su juicio, los indígenas viven en la primera edad dorada del ser humano, pues son gente “simplicísima, mansuetísima, humildísima, obedientísima, sin soberbia, ambición, ni codicia alguna [...]”<sup>39</sup>. Por eso, por su estadio social infante, era necesario la “guarda y defensa” de los indios.

Por lo que toca a la institución de la encomienda, Quiroga no manifiesta su oposición a tal régimen de administración en las Indias, pues, como se ha señalado, “sólo censura el momento de la implantación de los repartimientos y no la esencia de éstos”<sup>40</sup>. La propuesta de Quiroga es establecer un país indio, pero bajo un estatuto de clientela por parte de los españoles, de forma que estos últimos debían limitarse a defender y sustentar a los indígenas como protectores e instructores. En realidad, el teólogo está de acuerdo con una institución similar a la encomienda, pero si se eliminan

---

<sup>36</sup> *Ibíd.*, p.20.

<sup>37</sup> Mariana Durán Márquez, *Vasco de Quiroga ante la libertad y la esclavitud del indio en la Información en Derecho*, en *Hipogrifo: Revista de Literatura y Cultura del Siglo de Oro*, Editores Instituto de Estudios Auriseculares, Madrid, 2008, p.578.

<sup>38</sup> Manuel M. Marzal, *Historia de la Antropología Indigenista: México y Perú*, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1986, p.206.

<sup>39</sup> *Ibíd.*, p.197.

<sup>40</sup> Silvio de Zavala, *Op. Cit.*, p.30.

las fuerzas opresoras que esta representa.

Todas las ideas de Quiroga se dirigen a la fundación del pueblo-hospital. El funcionamiento del pueblo-hospital se basa en las normas establecidas en su obra *Reglas y Ordenanzas*. Dentro del hospital, todos los miembros son obligados a practicar labores agrícolas. De la misma forma que manifiesta Tomás Moro en su *Utopía*, la agricultura es el oficio común de los internos, aunque no se puede olvidar ningún otro oficio útil, cuyo fin sea el de autobastecerse dentro del hospital. De esta manera, los campesinos dejan de ser ciudadanos de “segunda categoría”: todos tienen en el hospital la misma posición social. Aparte de esto, también tienen establecida la jornada de seis horas, la siembra de plantas, la crianza de aves y ganados, la distribución de los frutos provenientes del esfuerzo común<sup>41</sup>, el abandono del lujo y de los oficios que no fueran útiles, la educación de los niños, la caja común, la elección de cargos<sup>42</sup>, la religión, los problemas morales y pleitos, el gobierno ordinario<sup>43</sup>, la posible exclusión de miembros, etc. En conclusión, parece claro que Quiroga dispone que “la meta última del cumplimiento de estas ordenanzas era conservar la vida sencilla de los indios y librarlos de la condicia, soberbia y ambición”<sup>44</sup>. El modelo del pueblo-hospital llegó a ser exitoso tras su implantación, logrando su autonomía económica y administrativa, y subsistiendo durante mucho tiempo, pues muchos indios voluntariamente se sumaron al modelo del pueblo-hospital, el cual, además, se reproduciría en muchas partes de México.

Analizando detalladamente tanto las razones de la fundación del hospital como las reglas y ordenanzas del mismo, se puede observar que el Tata Vasco reconoce los valores de la vida de los indios, aprecia y trata de conservar las virtudes de la cultura indígena, y protege a los indios del abuso y explotación de los españoles. No obstante,

---

<sup>41</sup> Manuel M. Marzal, *Op. Cit.*, p.208. La distribución se hace “que cada uno, según su calidad y necesidad, manera y condición, lo hay menestar para sí y para su familia, de manera que ninguno padezca en el Hospital necesidad” y lo sobrante debe servir “para obras pías y remedio de los necesitados”.

<sup>42</sup> *Ibíd.*, p.211. Como las familias que habitan en el Hospital son patriarcales, los padres de las familias deben elegir al Principal y a los regidores, quienes asumirán sus cargos en un determinado período, siendo realizada la elección mediante voto secreto.

<sup>43</sup> *Ibíd.*, p.212. El gobierno ordinario lo ejercen el Principal y los regidores, que deben reunirse cada tres días por lo menos.

<sup>44</sup> *Ibíd.*, p.208.

hay que reconocer que, como funcionario enviado por la Corona, Quiroga no hace más que cambiar una forma de colonización por otra, y así defiende el vasallaje debido por los indios al rey español, y, a pesar de su oposición a la guerra y de su defensa de una colonización pacífica, admite la doctrina de San Agustín de que “la compulsión al servicio del bien ayuda a la libertad del hombre, porque lo aparta de pecar y la inclinación a las malas costumbres”<sup>45</sup>, con lo que, en el caso de la resistencia, se está desvirtuando el método de la colonización pacífica. Además, en cuanto a la autonomía administrativa existente dentro de los pueblos-hospitales, pese a que quienes ejercen el gobierno ordinario sean el principal y los regidores, es el eclesiástico quien desempeña el papel de rector.

De todo lo dicho se deduce que lo que pretende construir Vasco de Quiroga no es más que “un país indio, guardado y defendido por españoles, a quienes los naturales acatarán y sustentarán, para que cumplieran la función de ser sus protectores e instructores, reinando armoniosamente y contento entre todos y fidelidad a Dios y al Rey”<sup>46</sup>. Las palabras “guardado y defendido por españoles” indican la relación de dependencia de los indios respecto de los españoles, mientras que las de “acatar y sustentar” muestran las características de las clases sociales en el Nuevo Mundo. La parte final, respecto a la “fidelidad a Dios y al Rey” transmite el mensaje de que de ninguna manera debe desmontarse el sistema colonial.

### **2.1.5. Reducciones guaraníes de los jesuitas**

Las reducciones guaraníes, también llamadas misiones guaraníes, fueron fundadas por los jesuitas en un intento de construir un modelo que perfeccionara aquellos otros que concibieron los clérigos como alternativas al sistema de colonización española. En el año 1586, los primeros jesuitas pisaron la tierra de Tucumán, actualmente una provincia de Argentina, abrigando la esperanza de mejorar la condición de los indígenas autóctonos, para al mismo tiempo pacificarlos y convertirlos al cristianismo.

---

<sup>45</sup> Silvio de Zavala, *Op. Cit.*, p.23.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p.31.

Contando con el apoyo legislativo del rey español, en el año 1610 fundaron la primera reducción jesuita de San Ignacio Guazú en lo que es el actual Paraguay. Esta novedosa forma de asentamiento de la población india se popularizó enseguida, y en 1627 ya se habían establecido en total treinta reducciones jesuitas guaraníes, albergando en su apogeo a más de ciento cuarenta mil personas que vivían dentro de sus límites.

La construcción de las reducciones se basa en la imitación de la idiosincrasia del pueblo típico español. Hay una iglesia, un cementerio, la residencia de los sacerdotes se establece en la plaza, y también se dispone de colegio, escuela, talleres, almacenes, etc. Sin embargo, lo que las hace diferir de los pueblos españoles y de las encomiendas son varios factores. Primero, la ruptura de las relaciones coloniales, pues al igual que en el caso del pueblo-hospital de Vasco de Quiroga, se mantienen separados a los indígenas de los españoles, evitando con ello que estos les exploten o que puedan “contaminar” a los naturales con sus vicios y pecados. Lo que los jesuitas procuran, en fin, es una conquista espiritual. Segundo, dentro de las reducciones guaraníes se conservan algunos elementos ancestrales de la cultura indígena, tales como la conservación de la lengua autóctona o la autoridad de los caciques, aunque eso sí siempre al mismo tiempo bajo el consejo de los misioneros. Lo más importante a señalar es que estas reducciones del Paraguay ya no tenían más relación con el mundo exterior que el necesario tributo que debían otorgar, pagado al rey español, y el comercio de la yerba mate<sup>47</sup>, suprimiendo así la mita minera como pago obligado que todavía subsistía en la reducción aymara de Juli, por ejemplo.

Siendo fruto de los jesuitas, la reducción ha creado una nueva forma de organización social y económica. Este modelo social se parece a un comunismo en el que todos los individuos obran como labradores y en el que cada uno detenta su labranza. Al mismo tiempo, la reducción guardaba un terreno común para el sostenimiento de los gastos públicos y también para afrontar cualquier emergencia. En su territorio no se permitían compras ni ventas porque “con libertad y sin interés se socorren en sus necesidades”<sup>48</sup>. Había además todo tipo de oficios y por ello cada uno se

---

<sup>47</sup> Manuel M. Marzal, *Op. Cit.*, p.217.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p.218.

dedicaba a una u otra rama de la producción, proveyéndose de sus necesidades con el intercambio constante que existía con las otras reducciones. En el aspecto administrativo, se celebraba la elección de los nuevos cargos anualmente, pero la lista de los candidatos debía ser revisada y aprobada por el cura local. A diferencia del pueblo-hospital, las reducciones tienen autorización para tener su propia milicia como medio para la autodefensa contra las frecuentes incursiones de los portugueses. Tanto las reducciones de indios de los jesuitas como el pueblo-hospital de Quiroga parten de ciertos principios que sirven para llevar a la práctica la utopía idealizada y descrita por Tomás Moro.

Por los esfuerzos de los jesuitas, muchos indios se fueron voluntariamente a vivir a las reducciones, y, si no fuera por las epidemias, la población indígena hubiera sido aún más numerosa. En el año 1767, la *Pragmática Sanción*<sup>49</sup> ordenó la expulsión de los jesuitas de la tierra americana, pero, aun con su ausencia, las reducciones llegaron a persistir bastantes años más.

Gracias al apoyo del rey español y al empeño de los eclesiásticos, las reducciones se consolidaron como un gran éxito en la historia de la colonización. Gracias a ellas se comprobó la viabilidad de una colonización pacífica, brindando refugio a los indígenas, protegiéndoles de la explotación inhumana a que se veían sometidos por los codiciosos colonizadores, y conservando los idiomas locales, así como una parte de su cultura. El sistema de las reducciones es por tanto diferente a la conquista por la fuerza, pues resulta ser una conquista espiritual, aunque al mismo tiempo no rompe el sistema colonial.

#### **2.1.6. Otros religiosos indigenistas**

Aparte de los misioneros arriba mencionados, ya sean dominicos, franciscanos o jesuitas, hubo otros religiosos que también justificaron los derechos de los indios nativos, apreciaron la cultura autóctona e hicieron todo lo posible para proteger a los

---

<sup>49</sup> La Pragmática Sanción de 1767 es dictada por Carlos III para ordenar la expulsión de los jesuitas en todos los dominios de la Corona de España.

indígenas. A continuación vamos a exponer una breve lista de religiosos indigenistas.

El primero que mencionaremos fue Toribio de Benavente (1482-1569), misionero franciscano que trabajaba en Nueva España durante el periodo original de la colonización. Durante su estancia en el Nuevo Mundo, Toribio evangelizaba y enseñaba a los indígenas en el convento en que vivía, y al mismo tiempo estudiaba el nahuatl para conseguir una mejor manera de comunicarse y así ayudarlos. Toribio quería fundar una sociedad propia de los “indígenas”, en la que los frailes se encargasen de la educación, con el fin de conseguir una colonización menos cruel. De la misma manera que otros indigenistas de su tiempo, Toribio denunció los abusos que los españoles cometían sobre la población indígena, hasta que tuvo un grave conflicto con la autoridad cuando se opuso a la cobranza de impuestos a los autóctonos. Sin embargo, Toribio no puso ninguna objeción a la fuerza utilizada para la conversión cristiana de los indios e incluso invocó un proverbio clásico para justificarse: *Más vale bueno por fuerza que malo por grado.*

Bernardino de Sahagún (1499-1590), franciscano y antropólogo, continúa la lista de misioneros indigenistas. Su obra *Historia general de las cosas de la Nueva España* tuvo el mérito de salvar el conocimiento de la cultura azteca, pues en la misma se analiza con detenimiento la cultura, sobre todo la religión, de los indígenas. Según el escritor, la composición de este libro tiene tres finalidades. Primero, se persigue la finalidad religiosa, pues, como franciscano, la evangelización siempre ocupa el lugar más prioritario en sus labores. Segundo, la meta lingüística, con el fin de facilitar el dominio del idioma y lograr así una mejor predicación. Por último –y esto es lo más importante para nuestra tesis–, la obra consiste en un acercamiento a la finalidad apologética. En la obra, Sahagún demostró la capacidad de los indios para el buen dominio de todos los tipos de oficios, llegando incluso hasta la capacitación para cursar las carreras universitarias más variadas. En la misma también afirmó que en muchos aspectos los indígenas eran superiores a otras culturas de la época, como dejó específicamente señalado: *en las cosas de policía echan el pie adelante a muchas*

*otras naciones que tienen gran presunción de políticas*<sup>50</sup>. Bernardino pensaba que la cultura azteca era más funcional que otras, y preparaba mejor a los individuos para enfrenarse a la vida diaria. A diferencia de otros defensores de los indios, Sahagún defendió a los indígenas desde una perspectiva cultural. En este sentido, por ejemplo, al hablar de los sacrificios de niños de la misma, criticó que no se debía imputar culpa a los padres que las ejercitaban, sino al “crudelísimo odio de nuestro enemigo antiqüísimo Satanás”<sup>51</sup>. Esta obra, además de ser un gran tesoro de la etnografía, narra la historia de la conquista española desde la visión de los vencidos, es decir, de los indios explotados, y ofrece as í otro punto de vista muy ilustrativo para reflexionar sobre la conquista y colonización española.

José de Acosta (1540-1600), jesuita, publicó *Historia moral y natural de las Indias* en el año 1590, en la que describía las costumbres, ritos y creencias de los indios de México y de Perú. Acosta, cuanto más conocía la cultura indígena, más valoraba la integridad de los indígenas y defendía sus derechos. Asimismo opinaba que el impedimento latente para la conversión de los mismos al mundo cristiano no era debido a la falta de capacidad de los indios, sino que se debía a la educación y las costumbres orihundas.

Juan de Zumárraga (1468-1548), obispo de México, nombrado “Protector de Indios” por el emperador Carlos V, fue considerado como uno de los hombres que más influyeron en el destino del pueblo indio mexicano, tomándolo en sentido positivo<sup>52</sup>. Zumárraga se trasladó a México para iniciar una investigación a colación de varias acusaciones de abusos extremos ejecutados por la Primera Audiencia española y bajo la administración de Nuño de Guzmán. Este hecho le encolerizó tanto que “declaró una guerra total contra ella”<sup>53</sup>, llegando a tal punto que hasta consiguió la excomunicación de algunos de los principales de tal Audiencia. Además de los citados, Pedro de Gante, Toribio de Mogrovejo, Francisco Eusebio Kino, fray Junípero Serra, entre otros,

---

<sup>50</sup> Manuel M. Marzal, *Op. Cit.*, p.62

<sup>51</sup> *Ibíd.*, p.67.

<sup>52</sup> Arnold L. Kerson, *La Regla Christiana Breve de Fray Juan de Zumárraga, primer obispo de arzobispo de México*, en Florencio Sevilla Arroyo (coord.), Carlos Álvar Ezquerria (coord.), *Actas del XIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Editorial Castalia, Madrid, 2000, p.182.

<sup>53</sup> *Ibíd.*

deben sumarse al grupo indigenista de la época colonial. Sus contribuciones sentaron las bases del indigenismo en los siglos posteriores.

A partir del estudio de los religiosos indigenistas, bien sea por las tesis de fray Las Casas y su controversia con Sepúlveda, por los pueblos-hospitales fundados por Tata Vasco, por las reducciones presididas por los jesuitas, o por las contribuciones de muchos otros eclesiásticos, se puede concluir que todos ellos comparten unas ideas comunes. En primer lugar, todos condenan enérgicamente los actos abusivos y atropellos que perpetraron los colonos sobre los nativos. De ahí que todos ellos se opusieran a la guerra y al uso de la violencia contra la población indígena, abogando más bien por una evangelización y una colonización pacífica, empeñándose en la protección de los indígenas, respetando su naturaleza universal y, consecuentemente, sus derechos humanos, y pensando que los indígenas no eran inferiores en modo alguno a los colonos blancos, sino capaces de hacer cualquier empresa de la misma forma en que los europeos pudieran conseguirlo. Estos misioneros, en suma, hablaban por boca de ellos, como si fueran sus voceros. En segundo lugar, todos ellos reconocen los valores culturales autóctonos, así que se afanan por la salvación del patrimonio cultural precolombino del Nuevo Mundo, considerado como una parte de las costumbres y tradiciones ancestrales dignas de ser preservadas. Esto les llevaba incluso a aprender los idiomas autóctonos, o a compilar libros sobre la cultura y la gramática de los idiomas oriundos, conservando de esta manera las riquezas culturales de la zona. Sin sus aportaciones, gran parte de la civilización indígena se hubiera perdido antes de que nos diéramos cuenta de su importancia cultural. Tercero, y último, pese a la alta estima que mostraron por la cultura indígena, estos misioneros no ocultaron su inclinación a la aculturación de la población indígena, siendo su pretensión final adoctrinar a los autóctonos para ser civilizados al uso de los europeos.

Sin duda alguna, hay que afirmar que los esfuerzos y las aportaciones que hicieron los eclesiásticos como indigenistas precursores efectivamente llamaron en mayor o menor medida la atención de muchos intelectuales, y produjeron una gran compasión por parte de toda la sociedad europea hacia esta comunidad aborígen. Aquellos interesados que nunca habrán tenido la oportunidad de ir al continente americano y de

tener contacto directo con los indios, solo tenían información proveniente de mano de los colonos blancos, quienes por su propio interés hablaban mal e incluso se inventaban que habían sufrido las más diversas adversidades por la actuación de los indios americanos. Con la llegada de los misioneros, por fin se pudo alterar esta situación y se pudo transmitir otra versión, más acorde con el punto de vista de los nativos del otro lado del Atlántico. Gracias a ello se consiguió promover la promulgación de decretos y leyes a su favor. Así sucedió con el sermón de Montesinos, que dio lugar a la Junta de Burgos y a la promulgación de las Leyes de Burgos, o con los esfuerzos de Las Casas que condujeron a la derogación de la encomienda.

Pese a todo esto, no se puede perder de vista que las ideas de los predicadores padecen de determinados defectos debido a que fueron utilizados por la corona española para la evangelización. Para los misioneros, el propósito último consistía en la conversión cristiana de los llamados naturales, que vivían en “barbarie” e “idolatría”. Ninguno de ellos negaba, por tanto, la soberanía del rey español sobre los indios americanos, y todos reconocían que los indígenas debían seguir siendo súbditos del rey, y por ello tenían que pagar el impuesto regio debido, con lo que no buscaban otra cosa más que otra forma de colonización. Muchos de ellos aprendían el idioma local, pero con la finalidad de facilitar su misión religiosa, dado que la evangelización no era más otra manera de conquista, la espiritual. Dados a elegir entre la conquista por la fuerza y la espiritual, es natural que los nativos americanos escogieran la más pacífica, dado que no estaban en condiciones de resistir la invasión española. Por supuesto que la gente nativa optó por la opción menos perversa: entre la reducción y la encomienda, la elección era fácil. Con el paso del tiempo, la comunidad indígena, incluso la que vivía separada de los españoles en las reducciones, dejó de ser indígena pura, como habían sido sus ancestros, y empezaron una nueva vida con muchos elementos culturales occidentales, siempre bajo la vigilancia y la orientación de los eclesiásticos europeos, abandonando así la mayor parte de su vida ancestral. Este hecho corresponde a lo que llamamos el indigenismo paternal, en virtud del cual los colonos no trataban a los indígenas como si fueran europeos blancos, sino que los trataba como a niños que necesitasen de tutela, protección y orientación constante. De esta manera, el

indigenismo que muestran los eclesiásticos todavía padece de unas graves limitaciones, tanto por la circunstancia de la época en que se encontraban, como por su condición social y su cargo. Eso sí dados estos condicionantes, lo que llegaron a hacer fue, prácticamente, lo mejor que se podía conseguir entonces. Sin su aportación, la cultura indígena se hubiera perdido aún más y la condición de los autóctonos hubiera sido mucho peor de lo que pudiéramos imaginar.

## **2.2. Las voces de los no-blancos**

### **2.2.1. Poma de Ayala**

Felipe Guamán Poma de Ayala, amerindio nacido en el año 1534 en Ayacucho de Perú, se dice que fue descendiente del ramo del señorío regional de su zona y se autoproclamó como el primer indio cronista. Su obra *El primer Nueva Crónica y Buen Gobierno* lo llevó a ser conocido por el gran público, aunque no fuera hasta tres siglos después cuando salió a la luz la primera edición, en 1936. De acuerdo con lo que se cuenta en este libro, el escritor recorrió todo el virreinato de Perú para realizar una investigación y defensa de los indios, así como para informar al rey de las experiencias recibidas durante su viaje. Debido a esta estructura, este relato es tratado a veces como un “nuevo Quijote”, que va “deshaciendo entuertos por los caminos del Perú”<sup>54</sup>.

En esta obra gigantesca, de 1179 páginas, el cronista parte de la historia prehispánica del Perú, haciendo registros de la creación de los habitantes y de las generaciones de indios que vivieron hasta el imperio incaico. Ayala también hace inventario de los mitos y tradiciones locales, al mismo tiempo que asegura que son los incas quienes introducen la idolatría y las conquistas de territorio injustas. En la segunda parte del relato, Ayala empieza a tratar el gobierno vigente en el Perú, y también critica y analiza los diferentes roles de la administración del virreinato peruano. Al final de la obra, como colofón, Ayala comenta la política colonial y la vida social de su tiempo, delatando a las autoridades coloniales en los aspectos judiciales y tributarios

---

<sup>54</sup> Manuel M. Marzal, *Op. Cit.*, p.258.

que laceraban los derechos indígenas. En esta parte, por tanto, denuncia las injusticias ejercidas contra los indios, e indica que tantos atropellos provocan que muchos indios rechacen tener descendencia y reproducirse, o incluso que lleguen a suicidarse porque el mundo para ellos no merece la pena, de modo que el cronista atribuye la caída demográfica de la zona a los crímenes realizados por parte de los colonos. Por otro lado, Ayala realza claramente el valor de la existencia de los indios: “*Porque cin los yndios, vuestra Magestad no uale cosa porque se acuerde Castilla es Castilla por los yndios...*”<sup>55</sup>. El autor señala particularmente los abusos cometidos contra las indias<sup>56</sup>, cuestión principal a señalar porque se trata de una de las razones por las que disminuye gravemente la población indígena. Al mismo tiempo, Ayala añade que muchos indios se suicidan por estar desesperados<sup>57</sup>, e indica que los españoles son “extranjeros” en esa tierra, insistiendo en que los indios son los auténticos propietarios de Perú

[...] los yndios son propietarios naturales deste rreyno--- y los españoles naturales de espana--- aca en este rreyno son estrangeros mitimays---cada uno en su rreyno son propietarios lexitimos poseedores no por el rrey cino por dios y por justicia de dios. (Guaman Poma, 1936:915)<sup>58</sup>

Ayala aboga por “suprimir la única autoridad española que tenía ingerencia directa en los pueblos indios”<sup>59</sup>. En la cuestión económica, el cronista es relativamente realista, pues confirma que la minería es la base de la economía colonial, y por ello solo plantea medidas moderadas, tales como la reducción del número de mitayos o la mejora de la atención médica, entre otras.

En resumen, según el historiador Porras Barrechenea, “*lo que pretende (Guamán Poma) es una restauración de los antiguos caciques o auqui capac Churi, y un nuevo*

---

<sup>55</sup> *Ibidem*, p.268.

<sup>56</sup> Por ejemplo, al indicar que se llevan a las indias para que sirvan de prostitutas de los españoles.

<sup>57</sup> Manuel. M. Marzal, *Op. Cit.*, p.265.

<sup>58</sup> Jean- Philippe Husson, *La idea de nación en la crónica de Felipe Guaman Poma de Ayala: sugerencias para una interpretación global de El primer nueva corónica y buen gobierno*, en Revista HISTORICA XXV. 2, Editorial de Universidad de Cergy-Pontoise, Cergy-Pontoise (Francia), 2001, p.101.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p 271.

*reparto de las antiguas preeminencias, pero subsistiendo la desigualdad y un implacable régimen de castas*<sup>60</sup>. Además, aunque Ayala rechaza la gobernación del pueblo español, profesa gran respeto hacia el rey europeo, y muchas propuestas políticas son paradójicamente planteadas para conseguir un mejor gobierno por parte del mismo. A pesar de las variadas descripciones de las explotaciones que ejercen los españoles sobre los nativos, su propósito verdadero no es simplemente mejorar la condición de los autóctonos, sino recuperar el régimen del tiempo precolombino<sup>61</sup>. Se puede decir que el cronista amerindio está completamente aculturado según la forma colonial, y piensa en gran medida por el provecho del rey, y no verdaderamente por las masas indígenas. Se deduce de lo dicho que Ayala se siente vasallo del rey español, y no procura cambiar en esencia nada del régimen colonial. Su aspiración última es pues la restauración del sistema anterior con el fin de recuperar el privilegio de su propia clase social. Ayala no es estrictamente un indigenista, sino que representa más bien a la clase indígena privilegiada.

### **2.2.2. El Inca Garcilaso de la Vega**

El Inca Garcilaso de la Vega (1539-1616), hijo de un conquistador español y una princesa incaica, recibió una esmerada educación occidental, aunque a la vez mantuvo un íntimo contacto con la familia materna. Estas experiencias animaron a Garcilaso a escribir su obra *Comentarios Reales de los Incas*, la cual cimentó su fama y renombre.

En los *Comentarios*, el ínclito escritor mestizo comienza con la descripción física del mundo y relata la historia del Perú desde la fundación del imperio incaico, detallando las costumbres y tradiciones, la vida y la administración del imperio, así como los conocimientos científicos y artísticos de esta civilización que él había conocido por parte de sus familiares maternos. Todo este relato tiene un gran valor histórico y ofrece una perspectiva más cercana y real del Imperio Inca, dibujando una sociedad incaica armónica, próspera y moralmente institucionalizada, propiciando una

---

<sup>60</sup> Manuel. M. Marzal, *Op. Cit.*, pp.266-267.

<sup>61</sup> Según el cronista Guamán Poma, los indígenas vivían en mejores condiciones que los residentes en las colonias.

revalorización y reivindicación de la raza indígena. La gran extensión de la obra permite generar múltiples debates y tratar aspectos importantes de la sociedad indígena en el aspecto político a través de los comentarios posteriores realizados por diferentes intelectuales que la han analizado. Por ejemplo, entre ellos, Ricardo Rojas indica que, “si es alta la jerarquía de los Comentarios Reales, no es menor su importancia en la historia política de América. Para comprobarlo baste decir que el Rey de España necesitó prohibir este libro en sus colonias y que San Martín propuso reeditarlo como estímulo de nuestra emancipación”<sup>62</sup>.

En cierto modo, Garcilaso no aborda el tema de la legitimidad de la conquista hispánica respecto al mundo incaico, presumiblemente con el motivo de no querer rechazar o negar la herencia de su raza paterna peninsular. Sin embargo, esto no significa que tenga una inclinación positiva absoluta hacia el avance del colonialismo, sino que pretende encontrar una salida propiamente peruana al cajellón hispanista. Sin lugar a dudas, Garcilaso es un eximio defensor del pueblo Inca, y no cesa en seguir criticando la identidad impuesta por los conquistadores. No obstante, desde la perspectiva de Giuseppe Bellini<sup>63</sup>, la estrategia de considerar inferiores a los indios no puede construir en modo alguno la superioridad de los españoles. En este sentido, se puede vislumbrar que Garcilaso pretende construir un mecanismo de diálogo igualitario entre los conquistadores y los conquistados, posibilitando la restauración de la civilización y cultura incaica. A la vez, Garcilaso es también firme defensor del conquistador Gonzalo Pizarro y Carvajal, no por sus actividades colonialistas, sino porque contribuyó a “la realización posible de un reino hispanoperuano independiente”.

En general, Garcilaso se aproxima más al mundo materno cuando critica las injusticias coloniales pertrechadas desde su raza paterna, recordando a los indios que su identidad incaica no es inferior a la hispánica. Todo esto pone de relieve, sin duda

---

<sup>62</sup> Aníbal Montes, *Reflexiones sobre el “indigenismo”*, en Revista *Estudios*, No.10, Editorial de Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 1998, pp.47-48.

<sup>63</sup> Giuseppe Bellini, *Los «Comentarios reales», historia «personal» del Inca Garcilaso, y las ideas del honor y la fama*, en Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Véase en <[http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/los-comentarios-reales-historia-personal-del-inca-garcilaso-y-las-ideas-del-honor-y-la-fama--0/html/8adac1ff-5cdb-4ffa-aa8f-b1532c8273ea\\_9.html#l\\_0\\_](http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/los-comentarios-reales-historia-personal-del-inca-garcilaso-y-las-ideas-del-honor-y-la-fama--0/html/8adac1ff-5cdb-4ffa-aa8f-b1532c8273ea_9.html#l_0_)>. (Consultado: el día 18 de octubre de 2019).

alguna, su posición de defensor de los indígenas incaicos, e incluso de toda Indoamérica, y su compromiso en torno a la construcción de una autonomía local con respecto a la metrópoli.

### **2.2.3. La rebelión de Túpac Amaru II**

Túpac Amaru II (1738-1781), cuyo verdadero nombre era José Gabriel Condorcanqui Noguera, se proclamó descendiente regio de Túpac Amaru, el último Sapa Inca del siglo XVI. Con la adopción de su nombre demostró su voluntad de rebelarse contra los colonizadores y de restaurar la dinastía Inca, con el fin de reconstruir el ancestral mundo incaico. Túpac lideró la Gran rebelión que se fraguó en las zonas indígenas del Virreinato del Río de la Plata y del Virreinato del Perú, y que fue iniciada el 4 de noviembre de 1780. Esta revuelta ha sido la más formidable y la de mayor extensión realizada en la historia colonial, sumiendo en ella a miles de indígenas, negros, mestizos, así como a una gran parte de los criollos de la zona, todos ellos unidos contra la gobernación española.

La rebelión empezó con la captura y ejecución del corregidor Antonio de Arriaga y se extendió rápidamente, hasta que muy pronto logró la conquista de gran parte del territorio peruano. No obstante, Túpac Amaru II no emprendió el asalto a la ciudad de Cuzco tras estos avances; regresó a Tungasuca, esperando a que, mediante la negociación, se consiguiera la rendición de la ciudad. De esta manera, se perdió la mejor oportunidad que tuvieron los alzados para lograr tal empresa, pues en febrero de 1781 las tropas insurgentes sufrieron una severa derrota, y la rebelión cambió su estado ofensivo por otro defensivo, hasta que finalmente el cacique Amaru fue hecho preso y ejecutado bárbaramente el 19 de mayo de 1781, después de presenciar la ejecución de sus familiares.

Después de tan importante derrota, y antes de su ejecución, Túpac Amaru II escribió una carta al visitador español, José Antonio de Areche, en la que explicó minuciosamente los motivos que provocaron la sublevación. Principalmente, el origen se encontraba en el aumento de impuestos como el de la alcabala, establecido con las

Reformas Borbónicas, el cual agravó el conflicto entre la administración española y los indígenas comerciantes<sup>64</sup>, y por ello fue uno de los factores más importantes que desencadenaron la revuelta. Pero los motivos para la rebelión no se limitan a la insatisfacción del impuesto citado, sino también a la corrupción de los burócratas de Cuzco y Lima, a la miserable condición en que se encontraba la comunidad indígena debido a la injusta aplicación del sistema de “reparto”<sup>65</sup>, o al régimen de la mita y del obraje, entre otros. Todo ello empeoró la condición vital de los indígenas y motivó la Gran rebelión.

En la misma misiva Amaru expone las fechorías y los actos ilegales que habrán cometido los corregidores. En palabras suyas, “*parece que [los corregidores] van de apuesta para aumentar sus caudales, en ser unos peores que otros*”, continuando con que “*son los corregidores quínicos que en hacer del oro sangre que nos mantengan, hacen de nuestra sangre oro*”. Finalmente señala que, “*para sustento de vanidad, [los corregidores] nos oprimen en los obrajes, chorrillos, cañaverales, cocales, minas y cárceles*”, puesto que también los hacendados, “*viéndonos peores que esclavos, nos tratan tan mal [...]*”<sup>66</sup>. Toda esta carta mostraba que habrán sometido a tan pésima condición a la comunidad indígena que la sublevación era inevitable. Túpac, asimismo, manifestó en ella su voluntad de eliminar a los corregidores y la encomienda de la tierra americana con el fin de lograr “la paz de la república”<sup>67</sup>. De hecho, junto a estas descripciones, en la carta se puede observar las ideas políticas del cacique. En vez de corregidores, que, en su opinión, representan la maldad más absoluta, Túpac quería que se sustituyeran por alcaldes mayores adscritos en cada provincia, porque, según sus

---

<sup>64</sup> La alcabala, como impuesto de compra-venta, afecta más a los comerciantes, quienes son mayormente caciques indígenas de linaje real y de cultura mestiza, *Rebelión de Túpac Amaru II*. Véase en: <[https://es.wikipedia.org/wiki/Rebeli%C3%B3n\\_de\\_T%C3%BApac\\_Amaru\\_II](https://es.wikipedia.org/wiki/Rebeli%C3%B3n_de_T%C3%BApac_Amaru_II)>. (Consultado: el día 25 de octubre de 2017).

<sup>65</sup> El reparto consiste en una práctica que se llevaba a cabo en las colonias y por la cual los corregidores vendían mercancía a precio muy elevado a los indígenas, quienes eran obligados a comprarla. Como señala el cacique en la mencionada carta: *este maldito y viciado reparto nos ha puesto en este estado de motín*. En ella también expone el siguiente ejemplo concreto: [...] *los géneros de Castilla, que han cogido por motón y lo más ordinario, y están a dos o tres pesos, nos amontonan a violencia por diez o doce pesos la vara; el cuchillo de marca menor que vale un real, nos dan por un peso; [...] nos botan [...] (cosas) que no nos sirven*.

<sup>66</sup> José Gabriel Túpac Amaru, *Carta-alegato al Visitador Areche*. Véase en: <<http://constitucionweb.blogspot.com/2010/05/carta-alegato-al-visitador-areche-tupac.html>>. (Consultado: el día 31 de octubre de 2017).

<sup>67</sup> *Ibidem*.

palabras, “*es preciso que los haya para que nos administren justicia*”<sup>68</sup>, dado que allí prevalecía la injusticia más que la justicia. En calidad de indio aculturado por las ideas occidentales, Túpac fue dotado de armas ideológicas para luchar contra la colonización, y, al mismo tiempo, para posicionarse en favor del bienestar de los indígenas. Si leemos entre líneas la carta enviada a Areche, está claro que se percibe este deseo y la compasión más profunda de Túpac Amaru II por los indígenas. La epístola también muestra su meta política: salvar a sus protegidos, los indígenas, y luchar por tal causa incluso ofreciendo su propia vida.

Conviene enfatizar que la actitud que adoptaba el cacique indígena hacia la corona española era sumamente respetuosa, pues reconoció el valor de las leyes dictadas por el rey peninsular y atribuyó los males a los colonos provenientes de Castilla que se encontraban en América y no respetaban las normas. Túpac reprochó únicamente esta situación: *las cédulas reales, ordenanzas y provisiones están muy bien guardadas en las gavetas y escritorios*. La veneración que abrigaba Túpac hacia el rey español posiblemente se debió a su gran conocimiento de la reglamentación gubernamental, dado que había sido muy bien educado por los jesuitas. Pese al fracaso de la rebelión encabezada por Túpac Amaru II, esta sublevación ha tenido una gran influencia posterior sobre la América española, llegando a convertirse para algunos historiadores en el inicio de la independencia de Perú.

Aparte de la rebelión de Túpac Amaru II, podemos encontrar otros movimientos revolucionarios como el de Taquí Onkoy en el siglo XVI, el del rebelde Juan Santos Atahualpa (1742), la guerra de Arauco (1536-1810), así como otras innumerables rebeliones y conflictos ejercidos por parte de la comunidad indígena. Toda esta resistencia local demuestra la indignación experimentada debido a la colonización española, a la vez a la vez que explicita la resolución de estos pueblos a recuperar los debidos derechos con que se les debe tratar y el valor de sus culturas ancestrales. Sin embargo, no está de más reconocer que los precursores indigenistas no-blancos tampoco fueron indígenas *puros*, es decir, normalmente fueron mestizos biológicos o

---

<sup>68</sup> *Ibidem*.

espiritualmente. Esta característica tan particular dio lugar a que, al reclamar los derechos indígenas, los indigenistas locales no negasen la autoridad del rey español y admitieran ser vasallos de la corona peninsular, de modo que tal resistencia no fue en modo alguno absoluta, y quizá por ello la reivindicación indígena no logró ser efectiva.

### 2.3. Indigenismo político

Aparte de los intelectuales teólogos y los mestizos aculturados (incluyendo los mestizos de corte espiritual), también es preciso establecer un estudio sobre el indigenismo oficial, ya que después del descubrimiento y la colonización americanos, la corona española también sostuvo una política de protección sobre los nativos americanos.

Isabel la Católica manifestó en repetidas ocasiones su compasión hacia los indios autóctonos. Desde la primera vez que Colón trajo a los indios a la península para introducirlos en el mercado de trata de esclavos, la reina Isabel expresó su oposición. Sin embargo, el descubridor de América siguió sacando provecho del negocio de esclavos hasta que Isabel profirió la famosa frase: *Qué poder tiene el mío Almirante para dar a nadie mis vasallos*. En el año 1500 se emitió una Real Provisión fechada el día 20 de julio en Sevilla en la que se ordenaba poner en libertad a los indios enviados por Colón y que se encontraban en Andalucía, ordenando que se devolvieran sus “naturalezas” al continente americano<sup>69</sup>. Para Isabel la Católica, los aborígenes americanos eran hombres comunes y, por lo tanto, súbditos suyos, indistintos de los peninsulares. De ahí que en 1501 mandase a fray Nicolás de Ovando a América para suprimir el repartimiento de indios que funcionaba desde 1496, y con el que los colonos españoles tomaban como esclavos a los indígenas. Según las instrucciones que recibió el fraile, había que tratar bien a los indios “como nuestros buenos súbditos y vasallos, y que ninguno sea osado de les hacer mal o daño.”<sup>70</sup> La actitud de la reina Isabel asentó

---

<sup>69</sup> Esteban Mira Caballos, *Isabel la Católica y el indio americano*, en Coloquios Históricos de Extremadura, Asociación Cultural, Trujillo (España), 2004. Véase en: <<https://chdetrujillo.com/isabel-la-catolica-y-el-indio-americano/>>. (Consultado: el día 10 de septiembre de 2017).

<sup>70</sup> *Ibidem*.

una base favorable para la expansión de la política indigenista que se llevaría a cabo en el nuevo continente. A partir de entonces, la Corte española no dejaría de convocar discusiones permanentes sobre la administración necesaria en las Indias y el trato que precisaba ser dirigido al pueblo indígena, al mismo tiempo que iba promulgando decretos y leyes a favor de los indios americanos, tanto para elevar su estatus social como para mejorar su condición general. A causa de estas disputas, a continuación vamos a abordar las legislaciones y leyes fundamentales que se establecieron en aras del interés indígena.

### **2.3.1. La Junta y las Leyes de Burgos**

La renombrada homilía que pronunció fray Antón de Montesinos en diciembre de 1511 provocó una gran protesta por parte de aquellos españoles que profesaban una gran religiosidad, especialmente en el ámbito de los encomenderos, de modo que al año siguiente Fernando el Católico convocó una junta en la que se reunieron diversos teólogos y juristas en la ciudad de Burgos, con el fin de cuestionarse el buen trato que debía darse a los indígenas, así como de plantearse las pesquisas sobre el presunto derecho indiano. A la finalización de esta junta se promulgaron las Leyes de Burgos, llamadas también “*Las Reales Ordenanzas dadas para el buen Regimiento y Tratamiento de los Indios*”, que son consideradas como el primer cuerpo legislativo redactado para la protección de los nativos americanos, así como para la gobernación de las Indias, siendo la finalidad última de estas leyes la salvación de las almas de los aborígenes y la facilitación de su convivencia con los españoles.

Entre los teólogos y juristas que participaron en la Junta de Burgos se entablaron diferentes debates hasta que se llegó al reconocimiento de dos principios fundamentales para la colonización de la tierra americana. En primer lugar, los indios eran considerados libres y debían ser instruidos en la fe. En segundo lugar, los reyes tenían dominio o poder político sobre los indios, pero sin carácter despótico.

Basándose en estos principios, se regularon con gran detalle las obligaciones y responsabilidades de los encomenderos españoles y se establecieron con precisión el

buen tratamiento que debían recibir los indígenas. De acuerdo con las ordenanzas había que darles una buena alimentación, y aparte de suficiente pan, ajos y así se les debían ofrecer ollas de carne guisadas los domingos y los días festivos. En cuanto a los que trabajaban en las minas de oro, las normas establecían que se les debía proveer además, debido a la dureza del trabajo, y por ello debía dárseles una libra diaria de carne. En lo concerniente a la vestimenta, se estipuló que se les debía pagar un peso de oro al año destinado a ropa. También se estableció con claridad las condiciones en que debían estar las viviendas en que vivirían los indígenas. Así la ordenanza mandaba que se construyeran casas de paja o bohíos de determinadas dimensiones para cierto número de indios (cuatro bohíos para cincuenta indios). Respecto a los derechos, se reguló que los indios tenían derecho de propiedad extensivo a las viviendas, tierras y aves que se les repartieran. También se les debía pagar por el trabajo que hubieran realizado, tal y como si fueran españoles. Asimismo, se asignaban visitadores explícitamente para la protección de los indios, los cuales se encargaban de examinar el cumplimiento de las obligaciones de los encomenderos sobre sus indios y de asegurar que no hubiera abusos. Además, se les debía suministrar a cada uno de los indígenas una hamaca en el plazo de un año, evitando así que durmieran en el suelo. Es preciso destacar que en las Leyes de Burgos se presta especial atención a la protección de las mujeres y de los menores de edad. Así durante el embarazo, desde los cuatro meses hasta que el niño hubiera cumplido tres años de edad, la mujer no hacía trabajos en la mina ni de labranza, sino solo labores caseras. Por su parte, los niños menores de catorce años se limitaban a realizar tareas apropiadas a su edad. Asimismo, se prohibía cargar a los indios con otros bultos salvo su propio equipaje, y no se les podía maltratar ni físicamente ni con injurias, rechazando expresamente su arrendamiento para trabajos mineros o la utilización de sus esfuerzos en empresas que no fueran las propias de una persona dotada de ciertos derechos<sup>71</sup>.

En ningún lugar se puede negar la buena intención existente detrás de la protección de los nativos americanos instaurada con la promulgación de las ordenanzas,

---

<sup>71</sup> Rafael Sánchez Domingo, *Las leyes de Burgos de 1512 y la doctrina jurídica de la conquista*, en *Revista jurídica de Castilla y León*, Número 28, editores Junta de Castilla y León, Valladolid, 2012, pp.28-38.

y que se extendía a casi todos los ámbitos personales, asegurando los derechos y el bienestar de los indígenas, y evitando los abusos por parte de los españoles. De hecho, muchos artículos legislativos fueron muy adelantados en comparación con los existentes en otros países de su época. Por lo tanto no es de extrañar que dicha ordenanza fuera considerada como la primera declaración de derechos humanos creada en el mundo. La publicación de las Leyes de Burgos configuró una sólida base para ejercer una política protectora que se fuera aplicando en la tierra americana.

Pese a las denuncias que se hicieron en contra de la encomienda por los abusos y la esclavitud a que sometía a los nativos, las Leyes de Burgos no abolieron sin embargo tal régimen, lo cual significaba el reconocimiento de esta institución como medio legal de explotación. Es más, la libertad que se les reconoció a los indígenas no les eximía sin embargo del tributo que debían dar a la Corona como súbditos de la misma<sup>72</sup>. De conformidad a lo establecido por las leyes, el principio fundamental con que se regía la colonización americana era sustancialmente económico, y por ello los indios tenían que trabajar obligatoriamente, dando la corona española respaldo al descubrimiento y a la explotación de la riqueza minera por necesidades estructurales del imperio. Por tal razón se estableció un mínimo de fuerza laboral forzada para el trabajo de extracción, y así un tercio de los indios encomendados tenían que trabajar en las minas, donde había un trabajo intensificado, continuo y peligroso. Además, el propósito paralelo era conseguir una mejor evangelización, y que los indios siguieran una vida “civilizada”, lo que suponía una destrucción de su propia cultura y la imposición de otra ajena. En este sentido, pese a su firme propósito de regular el buen comportamiento de los colonos, las Leyes de Burgos en esencia buscaban una gobernación más segura, una colonización más pacífica que no renunciase al interés económico de la monarquía española.

### **2.3.2. Leyes Nuevas**

En el año 1542 se promulgaron Las Leyes Nuevas, o como muestra su nombre oficial, *Leyes y ordenanzas nuevamente hechas por S.M. para la gobernación de las*

---

<sup>72</sup> Teófilo Urdániz, O.P., *Op. Cit.*, pp.119-121.

*Indias, y buen tratamiento y conservación de los indios*, las cuales pretendían mejorar la condición de los nativos americanos, tal y como manifestaba abiertamente su cuerpo legislativo como objetivo fundamental.

Veamos los puntos más relevantes de las Leyes Nuevas. Por primera vez se abolió la esclavitud de los indios. De acuerdo con las Leyes Nuevas, todos los indígenas americanos son considerados libres por naturaleza, y nadie tiene derecho a someterlos a esclavitud bajo ningún concepto, sea el que sea, ni por causa de guerra, ni por rebelión, ni por rescate, ni por ninguna otra situación que pudiera presentarse. Como corolario de esta orden, debe ponerse, por tanto, a los esclavos existentes en régimen de libertad. Según la norma, hay que respetar y tratar a los indios como al resto de vasallos de la corona, puesto que no difieren en esencia de los demás.

En segundo lugar, las Leyes anunciaron la anulación del sistema de encomienda que había existido durante casi medio siglo, aunque tal institución había constituido el mayor instrumento económico de la sociedad americana de aquel entonces y era pilar básico de la estructura social. Conforme a las Leyes Nuevas, se deniega la concesión de nuevas encomiendas, y las existentes deben ser devueltas al rey una vez que los encomenderos mueran, es decir, se determinaba el carácter no heredable de las mismas. Las nuevas estipulaciones sobre la encomienda trastornaron totalmente la vida de los encomenderos, que se reunieron con presteza en contra de la promulgación de las mismas.

Por otra parte, se declararon disposiciones con el fin de llevar un mayor control sobre los nuevos descubrimientos y colonizaciones. En cumplimiento de estas, no se permitía llevar más de cuatro intérpretes indios a las expediciones. En caso contrario se aplicaría la pena de muerte al culpable. Sólo se permitía ir en la expedición en compañía de uno o dos religiosos, que podrán quedarse a residir en el lugar descubierto. Asimismo se prohibió a los virreyes que organizaran descubrimientos por mar o tierra “por los inconvenientes que se han seguido de ser una misma persona gobernador y descubridor”<sup>73</sup>.

---

<sup>73</sup> Leyes y ordenanzas nuevamente hechas por S. M. para la gobernación de las indias, y buen tratamiento y conservación de los indios. Fuente: Biblioteca digital valenciana. Véase en <<http://luisvives.com/ser>

No se debe olvidar tampoco algunos reglamentos concretos redactados para la protección y la conservación de los indios. Por ejemplo, se prohíbe cargar a los indios con bultos en contra su voluntad y sin retribución alguna, y que la carga amenace la salud y la vida de los americanos. Tampoco se los puede llevar contra su voluntad a la pesquería de perlas, porque en ella mueren muchos indios, y, si no se puede asegurar su seguridad debe cesarse tal actividad, porque se estima más la conservación de los indios que los intereses que pueden llevar a la realización de tal actividad económica.

En lo concerniente a la encomienda, las Leyes Nuevas trastocaron los intereses de los colonos españoles en América, quienes se habían alistado a las expediciones ultramarinas con el fin de tener la recompensa de una gran porción de tierra y de indios encomendados. Ese capital parecía suficiente para que fundaran un linaje en tierra americana y todas sus posesiones pudieran ser heredadas por sus descendientes, tal y como sucedía con los grandes terratenientes existentes en la península. Además, puesto que los autóctonos se transformaron en los mayores productores económicos de la tierra americana, todos los encomenderos se unieron en contra de las Leyes Nuevas, y así en Perú tuvo lugar la Gran Rebelión en el año 1544. Tras diversas batallas que hubo entre ambas partes, encomenderos y emancipados, la situación no finalizó hasta la llegada de Pedro de la Gasca, el nuevo presidente de la Real Audiencia. En Nueva España, igualmente, hubo muchos impedimentos y dificultades para llevar a práctica las Leyes Nuevas, hasta tal grado que el rey decidió suspender el capítulo que prohibía la herencia de la encomienda en octubre de 1545.

La promulgación de las Leyes Nuevas en el año 1542 perseguía el buen trato y la conservación de los autóctonos americanos, aunque su aplicación fue difícil y no impidió la extinción de todos los abusos y las violaciones de leyes perpetradas por algunos colonos. Ahora bien, al menos se trató de un claro progreso legislativo que mostraba el espíritu *humanista* del rey español. A la vez, hay que reconocer que algunas cláusulas para la protección de los indios no quedaron bien definidas, por lo que muchos encomenderos podían excusarse o falsificar documentos para seguir

disfrutando de sus privilegios. Por ejemplo, para poner a los esclavos existentes en libertad, la condición era que los españoles no tuvieran ningún título que justificase su régimen de esclavitud. En la práctica no era complicado inventar unos títulos falsos para que los encomenderos siguieran sirviéndose de los indígenas. Lo mismo pasaba con los encomenderos que querían cargar a los indios como si de vehículos de transporte se tratase o mandarles a la pesquería. Es decir, pese al buen propósito perseguido para la conservación de indios, las Leyes carecían de eficacia legislativa suficiente para asegurar su correcta aplicación.

### 2.3.3. Ordenanzas de 1573

Las normas que vamos a tratar a continuación son oficialmente conocidas como *Ordenanzas de descubrimiento, nuevas poblaciones y pacificación u Ordenanzas de Felipe II*, y fueron promulgadas en el año 1573. Contienen en total 148 capítulos, los cuales pretendían solucionar los problemas que se iban presentando durante la colonización, y también tratan de equilibrar las voces contrapuestas de juristas y teólogos sobre el desarrollo de la misma. El principal motivo de su promulgación fue el de servir como solución oficial y definitiva a la dificultosa penetración de los colonos en las Indias y a la insuficiencia e ineficacia de las leyes antes dictadas<sup>74</sup>.

Lo más destacado de las Ordenanzas es sin duda la supresión oficial que hacen del término *conquista*. En su pronunciamiento no existe la intención de elaborar un juego retórico nuevo, sino que se muestra la resolución de cambiar la mentalidad de los encargados de la penetración colonial, con el fin de terminar la violenta adquisición que se llevaba a cabo y sustituirla por el asentamiento y por la penetración pacífica<sup>75</sup>. Para conseguir tal finalidad, las Ordenanzas establecen estrictamente los requisitos necesarios para poder ir de expedición. Asimismo establecen que los exploradores debían ser buenos cristianos, “aprobados en cristiandad y de buena conciencia, celosos de la honra de Dios y servicio nuestro, amadores de la paz y de cosas de la conversión

---

<sup>74</sup> Juan Manzano Manzano, *Historia de las recopilaciones de Indias*, Ediciones de Cultura Hispánica, Madrid, 1991, p.230.

<sup>75</sup> Marta Milagros del Vas Mingo, *Las Ordenanzas de 1573, sus antecedentes y consecuencias*, En *Revista Quinto Centenario*, No. 8, Editorial de Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1985, p.85.

de los indios”. Por esta razón se les encomienda “que guarden las ordenanzas de este libro y en especial las hechas en favor de los indios”<sup>76</sup>. Además, animan a los religiosos y a los sacerdotes a que también hagan expediciones, ya que, si estos se apuntan al descubrimiento y a la evangelización, será la corte la que se encargue de pagar los gastos.

Las Ordenanzas ponen especial énfasis en disponer de forma adecuada el establecimiento de nuevas poblaciones, y establecen que hay que tratar bien a los indios. En el caso de fundar nuevos establecimientos, no se puede hacer nada en perjuicio de los residentes locales ni tampoco tratarlos como esclavos. Finalmente se estipula la prohibición de sacarlos de su hábitat natural, con excepción de los cuatro intérpretes que se utilizaban como traductores<sup>77</sup>.

Pese a la buena intención de la corona española al trazar las ordenanzas en favor de los autóctonos americanos, estas no consiguieron cambiar en esencia la miserable condición de los indígenas. Aunque la sustitución de la palabra *conquista* por *pacificación* muestra la decisión definitiva del rey para acabar con la violencia, los encargados de las expediciones esperaban otro tipo de recompensas por parte de la corona, por ejemplo, exenciones tributarias, concesión de repartimientos de tierras, etc. De hecho, la modificación del término se limita a expresar la buena voluntad del rey, pero de ninguna manera supone un avance real en el derecho indígena.

Aparte de las arriba enunciadas, Las Ordenanzas de Granada de 1526 y Las Ordenanzas de Alfaro de 1612 también son legislaciones importantes para la gobernación de la América hispana. Además, el Consejo de Indias fundado en el año 1524 tuvo la responsabilidad primordial de lograr la conservación y el buen tratamiento de los indios. Por otra parte, la Junta de Guerra de Indias del año 1597 se configuró para hacer frente a los problemas defensivos originarios debidos al ataque de la piratería y del corso, desvelando con ello la actitud proteccionista que adoptó la Corona española

---

<sup>76</sup> Ordenanzas de descubrimiento, nueva población y pacificación de las Indias dadas por Felipe II, 1573. Véase en <<https://personal.us.es/ijimenez5/uploads/Docencia/Ordenanzas%20del%20Bosque%20de%20Segovia,%2013%20de%20julio%20de%201573.pdf>>. (Consultado: el día 06 de marzo de 2018).

<sup>77</sup> Los cuatro intérpretes que se pueden llevar en las expediciones, según el reglamento establecido en las Leyes Nuevas de 1542.

ante el problema de la esclavitud. Las medidas oficiales para la protección de la comunidad indígena fueron en mayor o menor grado influenciadas por las corrientes indigenistas que expresaban los religiosos y los intelectuales del momento. En el mismo momento de su promulgación contribuyeron a reconducir la tendencia proteccionista del pueblo indio en América, evitando una mayor caída demográfica de la población local y conservando así una gran parte de su cultura.

### **3. Crítica al indigenismo colonial**

Muchos indigenistas, así como las diversas legislaciones que se redactaron en pro de la población indígena durante la época colonial, tuvieron la intención de elevar tanto el nivel de vida espiritual como el material de los indios autóctonos. Como medida tomada generalmente, los temas que abordaron fueron los de los “justos títulos” que servían para sustentar el descubrimiento y la colonización americana, así como para proteger los derechos y la libertad del pueblo indio.

Ante todo, es preciso reconocer los esfuerzos hechos tanto por los clérigos provenientes del continente europeo como por algunos intelectuales mestizos del momento. Incluso los propios reyes españoles tomaron partida en este sentido, y todos ellos reclamaron tales derechos, y, efectivamente, hicieron una contribución positiva al buen tratamiento y conservación de los indios y al objetivo de conseguir una mayor integración de los mismos en la vida *civilizada* europea. Impulsados por el boyante pensamiento humanista del momento, se declararon leyes para la protección de los indios en todos los aspectos que se consideraron imprescindibles: alimentación, alojamiento, salario, horario de trabajo, derogación de la encomienda y de la esclavitud de los indios, etc. Sin duda alguna, muchas de estas prematuras legislaciones en defensa del indígena merecen ser apreciadas y alabadas por haber asentado la base del derecho internacional. Por otra parte, gracias a la atención y a la valoración concedidas a la cultura de los indígenas, se ha logrado conservar una parte de las civilizaciones indianas. Por ejemplo, algunos antropólogos y sacerdotes se dedicaron a recopilar información y redactaron obras en las que registran la historia, las costumbres y la

religi3n ind3gena, as3 como la gram3tica de los idiomas aut3ctonos. Cabe decir que el indigenismo en cierto modo preserva la seguridad y la libertad de los amerindios, y, al mismo tiempo, guarda el tesoro no material de la civilizaci3n ind3gena.

Por otra parte, no es posible negar que el indigenismo de la 3poca colonial tambi3n tuvo muchos defectos, que se pueden resumir en dos palabras: su car3cter paternalista y superficial. Este pensamiento fue claramente paternalista porque los espa1oles no consideraron a la poblaci3n ind3gena como capaz de comportarse libremente, tal y como el Cardenal Cisneros<sup>78</sup> hab3a expresado: el indio es naturalmente libre, pero no lo “suficientemente educado para campar con todos sus derechos”<sup>79</sup>. Por ello, Cisneros opina que lo m3s adecuado es aplicar un r3gimen basado en las leyes de Burgos. Hay que resaltar que en las Leyes de Burgos se hab3a dejado consolidada la instituci3n de la encomienda, la cual consist3a en un instrumento de explotaci3n de los indios bajo el manto encubridor de la evangelizaci3n, la cual encargaba a los encomenderos la adoctrinaci3n de los indios encomendados. As3 se propon3a evangelizarlos y ense1arles el comportamiento adecuado para parecerse a los europeos, tal como dictaminaba la construcci3n de los hospitales o de las reducciones, pero siempre todos ellos bajo la orientaci3n de los europeos. En otras palabras, el sistema no dejaba de tratarlos como a ni1os menores de edad, ingenuos y no instruidos, y que necesitaban la tutor3a de los padres, quienes les deb3an cuidar y educar, orient3ndoles por la v3a correcta. Por todo ello podemos calificar como paternalista al sistema. Este sistema revela al mismo tiempo su juicio discriminatorio sobre el indio, pues tuvo un efecto segregacionista en las colonias, impidiendo la uni3n entre los diferentes componentes de las colonias espa1olas.

El indigenismo, por otra parte, fue superficial porque el criterio de *correcci3n* lo determinaban los colonos espa1oles, que constitu3an a los ind3genas en fieles siervos de Dios y en mansos vasallos de la corona espa1ola, teniendo que comportarse conforme a lo que los espa1oles consideraban adecuado, en provecho de la Metr3poli y del inter3s

---

<sup>78</sup> Cardenal, arzobispo de Toledo, fue confesor y consejero de Isabel la Cat3lica, que en dos ocasiones gobern3 la corona de Castilla por la incapacidad de la reina Juana.

<sup>79</sup> Manuel Ballesteros-Gaibrois y Julia Ulloa Su3rez, *Indigenismo Americano*, Ediciones Cultura Hisp3nica, Madrid, 1961, p.210.

económico deseado por parte de los colonos. Por lo tanto, después del dictamen de ciertas legislaciones, como la de la derogación de la encomienda o la abolición de la esclavitud entre los indios, se suscitó un gran caos hasta causar una rebelión iniciada por parte de los colonos españoles. Tras la misma, algunas políticas indigenistas fueron anuladas poco tiempo después de haber sido bendecida su promulgación. Además, las políticas oficiales en favor de los indios no solo partían de la buena voluntad de la Corona, de los teólogos y de los intelectuales de aquel entonces, sino que también recibieron alabanza en el extranjero, lo que fomentó el incremento de la buena reputación del país y de la crítica internacional. Por ejemplo, la actitud de Isabel la Católica sobre la esclavitud tiene que relacionarse con las bula pontificia *Inter Caetera*, firmada en el año 1493, en la que se afirmó el carácter misional de la expansión<sup>80</sup>. La promulgación de las nuevas ordenanzas tiene que verse bajo esta perspectiva histórica, de tal modo que someter a los indios a servidumbre significaría violar el pacto con el Papa. Por esta razón, Isabel la Católica se vio obligada a tomar medidas para poner fin a la esclavitud de los indios, ya que de otra manera no podría disfrutar de la concesión papal que concedía el dominio sobre todas las tierras descubiertas. No obstante, y parece estar confirmado, la colonización no fue más que una lucha por intereses económicos, disimulada con una envoltura religiosa, tal como Karl Marx dejó expresado tiempo después cuando sentenció que las religiones son hijas de la economía.

Adicionalmente a lo tratado por los indigenistas, fuesen del corte que fuesen, la corona española también pensó en conservar un dominio inamovible en el continente recién descubierto. Puesto que en las Leyes Nuevas se estipula negar la concesión de nuevas encomiendas, así como reducir la escala de las ya otorgadas, aparentemente se introduce la necesidad de la protección del pueblo indio. Sin embargo, un motivo de fundamental importancia para tal cambio fue que el rey español se diese cuenta de que el plazo ampliado de validez de dicha institución, con una extensión de dos vidas, en realidad había facilitado a los encomenderos el fortalecimiento de su potencia y su

---

<sup>80</sup> Esteban Mira Caballos, *Isabel la Católica y el indio americano*, Op. Cit.

poder en el lejano continente, lo cual provocaba que poco a poco estos terratenientes se convirtieran en auténticos aristócratas. De esta forma podría darse la circunstancia de que se encauzaba la gobernación hacia un feudalismo que debilitaría el control de la corona en América y amenazaría el gobierno del rey español. Desde esta perspectiva, las políticas redactadas en favor del pueblo indígena se corresponden con el interés particular del rey español. Sin embargo, la larga distancia existente entre el territorio peninsular y el ultramarino, por causa de la intromisión del mar Atlántico que separa a los dos continentes, dificultó la práctica de las políticas favorables a dicho pueblo, de modo que muchas veces las leyes aprobadas pasaron a ser papeles mojados sin ser respetadas por los colonos. De ahí que, por ejemplo, el escritor uruguayo Eduardo Galeano diga que “hombres, mujeres, niños y viejos hilan, tejen y labran algodón y lana en los obrajes. Las leyes prometen horarios y salarios, pero los indios arrojados a esos grandes galpones o cárceles solo salen de allí cuando les llega la hora del entierro”<sup>81</sup>. Aparte de someterles físicamente a la servidumbre, a los indígenas también se les inculcó un complejo de inferioridad con respecto a los colonos blancos, generalizando así el indigenismo paternalista. Puede afirmarse que ningún indigenista ni ninguna ley osó jamás proclamar la ilicitud de la colonización española en la tierra americana. Todo lo contrario, tal pensamiento se limita a llevar la utopía a la práctica, garantizando la continuidad de la administración española en América, viéndose de ese modo que tal indigenismo fue meramente superficial.

Es preciso señalar que el desarrollo del indigenismo colonial debe atribuirse a las circunstancias y los pensamientos sociales coetáneos de su época en Europa. Durante los siglos XV y XVI, el Renacimiento se ha extendido por todo el continente, siendo fruto de las ideas del humanismo, y ha planteado una nueva forma de ver al hombre y al mundo. Según sus postulados se opone al teocentrismo<sup>82</sup> medieval y afirma el valor y la dignidad del hombre, concediendo gran importancia a los intereses humanos y a la igualdad entre congéneres. Por lo tanto, tras su aparición, el pensamiento medieval se ha sacudido la autoridad y el prestigio proveniente de la Iglesia, la cual iba recibiendo

---

<sup>81</sup> Eduardo Galeano, *Memoria del fuego II. Las caras y las máscaras*, Editorial Siglo XXI, Madrid, 1990, p.57.

<sup>82</sup> Según el teocentrismo, Dios es el centro del universo y lo rige todo, hasta las actividades humanas.

cada día más críficas. Frente a esta situación, la Iglesia católica se vio obligado a reordenarse a sí misma para sostenerse. Por otra parte, conforme a lo dicho por Salvador Giner<sup>83</sup>, la mayoría del pensamiento social de aquel entonces discute sobre la naturaleza del Estado y sobre el derecho natural, los cuales han canalizado las reflexiones sobre la esclavitud, la colonización en América y el trato que deben recibir los amerindios. En esta línea se encuentran sistemas tales como los establecidos en el ideario de Francisco de Vitoria, el cual hemos abordado antes, así como el de Michel de Montaigne, quien es conocido como uno de los precursores del pensamiento que reconoce los derechos de la cultura indígena. En resumen, el despliegue del indigenismo en el siglo XVI no constituye un caso individual y separado, sino que se relaciona estrechamente con los intereses de las diferentes partes interesadas y con el pensamiento social de la época, asentando con ello las bases para su mejor desenvolvimiento en los próximos siglos.

---

<sup>83</sup> Sociólogo español, creador de la *Historia del pensamiento social*.



## **Capítulo II**

### **El indigenismo del siglo XIX**

Aunque en época colonial ya puede reconocerse un indigenismo en estado embrionario, el indigenismo como verdadero movimiento político, social y cultural surge en la segunda mitad del siglo XIX. Antes de entrar en este siglo, Europa ya había experimentado algunos cambios trascendentales, pues tanto la Revolución Industrial como la Revolución francesa transformaron de forma significativa la vida de los europeos. Al mismo tiempo que se daban estos procesos, los trastornos acontecidos en la metrópoli ibérica también agitaron el orden social ultramarino, atravesando todo el océano Atlántico. Por otra parte, a medida que se producía un gran impulso del desarrollo científico y de los avances tecnológicos, el pensamiento social americano también integró nuevos elementos que ejercieron gran influencia sobre el indigenismo en América Latina. A continuación vamos a aproximarnos a esa época para investigar su influencia en el indigenismo.

#### **1. Contexto histórico**

##### **1.1. Trastornos políticos en la metrópoli peninsular**

Medio siglo antes de la independencia latinoamericana, el rey Carlos III (1759-1788) había logrado modernizar el país a través de una buena gobernación. Lamentablemente, su sucesor, Carlos IV, no tuvo esa suerte ni la capacidad para mantener el buen funcionamiento del país. El monarca, ante los hechos acontecidos en la Revolución francesa, se asustó y se opuso a la influencia de los ilustrados, dado que las ideas de la Revolución provenían de la Ilustración europea. Poco a poco logró eliminar a los miembros ilustrados de la corte, dando con ello una gran oportunidad a Godoy para subir al poder. Este, siendo secretario de Estado, firmó varios pactos con

Francia para crear una alianza contra Gran Bretaña. Sin embargo, la verdad es que Godoy se sometió al reciente estado imperial de Napoleón, y por lo tanto provocó el descontento general de la población española. A medida que iba en aumento la potencia del imperio napoleónico, la connivencia franco-española fue en aumento. Así el día 27 de octubre de 1807 se firmó el Tratado de Fontainebleau entre Francia y España, en el cual se acordó la invasión militar de Portugal, permitiendo el paso de las tropas francesas por España. Sin que España lo hubiera previsto, la ambición de Napoleón no se limitaba a ocupar Portugal, sino toda la península, así que se fueron instalando cada vez más soldados franceses en España, de suerte que la población española se dio cuenta de la avaricia de *Napoladrón* y se rebeló contra la invasión francesa. El origen de esta revuelta hay que situarlo en el Motín de Aranjuez de marzo de 1808, a consecuencia del cual Carlos IV abdicó en su hijo Fernando VII.

Sin embargo, el nuevo rey ocupó poco tiempo el trono español, pues en el mismo mayo los reyes de la familia Borbón fueron obligados a abandonar el trono español en favor de Napoleón. El tránsito quedó sellado en la ciudad francesa de Bayona donde el emperador francés cedió a su hermano José Bonaparte el derecho al trono español. La ocurrencia de estos sucesos, así como el sangriento fusilamiento del 3 de mayo<sup>84</sup>, dieron inicio a la Guerra de la Independencia de España, que duró desde 1808 hasta 1814. En una situación en la cual se carecía de rey o ministro alguno que dirigiera la revuelta, el pueblo español organizó voluntariamente juntas de defensa de forma autónoma, compuestas por miembros del clero, militares y letrados, y con el fin de defenderse ante la invasión francesa y de llenar el vacío de poder. La ausencia del rey legítimo en la metrópoli peninsular también causó un gran caos en las colonias españolas en América, lo que favoreció el movimiento independentista en América.

---

<sup>84</sup> El 2 de mayo de 1808 el gobierno francés ordena la salida del resto de la familia real, hecho que desata el levantamiento del pueblo español. Los ciudadanos matan a multitud de soldados franceses, acto que conlleva una cruenta venganza militar, pues la soldadesca arresta a los españoles que disponen de armas y les fusilan al día siguiente, el famoso 3 de mayo.

## 1.2. La independencia en los países latinoamericanos

La aparición de los movimientos independentistas en América Latina no es fruto de la casualidad. En el siglo anterior a la Independencia, las reformas borbónicas habían reforzado el control de las colonias españolas mediante la mejora de su estructura política. Por ejemplo, se incrementó el total del ingreso recibido de las colonias gracias a unas reglamentaciones que favorecían la extensión del libre comercio y el aumento de los impuestos. Sin embargo, estas reformas acarrearón al mismo tiempo unas consecuencias no deseadas, particularmente la pérdida del poder real de los criollos, quienes resultarían ser los líderes de la Independencia. Al mismo tiempo, el aumento del ingreso por parte de la corte española implicó un paralelo incremento en la explotación colonial, sin duda el hecho más grave que sufrió la población latinoamericana, por lo que se registraron múltiples revueltas que asentaron los cimientos para que se diera la Independencia latinoamericana. Por otra parte, tanto el fenómeno de la Ilustración como el de la Revolución francesa extendieron las ansias de *libertad e igualdad* e inspiraron a los intelectuales latinoamericanos para que lucharan por su emancipación. Además, tanto la victoria de los Estados Unidos en su Guerra de Independencia en la segunda mitad del siglo XVIII, como la de Haití en 1804, animaron a los criollos latinoamericanos a liberarse de la colonización española. Al mismo tiempo, muchos políticos de Inglaterra y de Estados Unidos respaldaron la emancipación latinoamericana pensando en sacar provecho de ello. Finalmente, puede concluirse que el caos en la metrópoli favoreció los movimientos independentistas en las colonias españolas.

La independencia de América Latina empezó con el famoso *Grito de Dolores*, ocurrido en México en septiembre de 1810, y se propagó velozmente a todas las demás colonias. Miguel Hidalgo, Simón Bolívar y San Martín son los principales líderes de la emancipación del continente. Pese a la existencia de múltiples fracasos en el camino hacia la independencia, la mayoría de las colonias españolas lograron construir su propio país en la primera mitad del siglo XIX.

Durante el proceso de independencia no se puede omitir el papel que desempeñó la

comunidad indígena en las guerras. Si tomamos el caso de Nueva España, según Eric Van Young la participación de los indios en la independencia fue entre un 50-60%<sup>85</sup>, constituyendo una ventaja numérica muy relevante en la lucha contra el partido realista. En cuanto a la razón por la que muchos indios se alistaron en el ejército de los patriotas, teniendo en cuenta que la mayoría de ellos en verdad no tenían conciencia alguna sobre la cuestión de la propiedad de la tierra ni sobre el concepto de nación, parece ser que se sumaron a la insurgencia “por motivos personales o comunales locales”<sup>86</sup>. Los indígenas, siendo la clase más baja de la sociedad, iban acumulando odio hacia los españoles, puesto que les oprimían sin piedad, bajo el yugo de la institución de la encomienda y la extorsión de la hacienda peninsular. Al mismo tiempo, no pocos indios atribuían su participación al estado de embriaguez en que se encontraban o a las levadas violentas que fueron establecidas. En fin, se pueden contar como explicaciones tanto problemas socioculturales como motivos personales. El rol que jugaron los indígenas en la Independencia no se limita a la ventaja numérica con la que contribuyeron, sino también a que prestaron apoyos vitales en momentos decisivos. Es el caso de los indígenas del pueblo Mapuche que ayudaron a San Martín a cruzar los Andes, o el de las guerrillas autóctonas, encabezadas por el cacique Ninavilca, que contribuyeron a la toma de Lima. Otras figuras indígenas patriotas también resultaron imprescindibles, como José Nicolás Martínez, José de Jesús Caleria, José Hipólito Medrano o Juan José Manuel, quienes impulsaron la causa de la Independencia, aunque fuesen tristemente capturados y ejecutados.

Por lo tanto, es justo decir que la comunidad indígena ocupa un papel crucial en la victoria de la independencia en América Latina, a pesar de que, al entrar en la era republicana, las condiciones en que se encontraron tales pueblos, lejos de mejorar, empeoraron.

---

<sup>85</sup> Gisela Von Wobeser, *Los indígenas y el movimiento de Independencia*, en *Revista Estudios de cultura náhuatl* [online], vol.42, Editorial de Universidad Nacional Autónoma de México, México, D. F., 2011, p.299-312. Véase en: <[http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0071-16752011000100016&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0071-16752011000100016&lng=es&nrm=iso)>. (Consultado: el día 6 de noviembre de 2017).

<sup>86</sup> *Ibidem*.

### **1.3. La consolidación de las naciones recién fundadas**

La Independencia que trajo la liberación de la colonización española significó al mismo tiempo un gran gasto de recursos humanos y materiales, dejando una economía en coma, cambios políticos y sociales trascendentales y el atisbo de una amenaza futura por parte de los Estados Unidos. Toda esta situación condujo a los nuevos Estados surgidos en América Latina a enfrentarse a una inestabilidad recurrente, por la que se vieron obligados a construir y a consolidar con urgencia las repúblicas recientemente establecidas.

Constitucionalmente, la mayoría de las repúblicas copiaron los modelos de los países europeos y de los Estados Unidos para aplicarlos al pie de la letra en sus propios países. Las nuevas naciones intentaban asentar sus cimientos basándose en las ideas democráticas y constitucionales europeas. Se trataba de producir un nuevo régimen que desmontara las políticas proteccionistas de la época colonial. Económicamente, estas repúblicas todavía no estaban en condiciones mínimas para dejar de depender de los países occidentales, debido a la miserable condición en que les había dejado la colonización, sufrida durante más de tres centurias, y las guerras de la independencia. Sus bases económicas eran por tanto sumamente débiles. Al mismo tiempo, el caudillismo y el regionalismo constituían un gran obstáculo para poner en práctica las reformas. Por otra parte, algunos pensadores consideraban a la comunidad indígena como la mayor traba para el progreso económico nacional.

Sin embargo, la asimilación política y económica al modelo occidental implicó que los nuevos Estados latinoamericanos carecieran en el escenario internacional de una imagen propia. Con el fin de justificar su legitimidad y de dar una apariencia propia, los intelectuales empezaron a tantear la posibilidad de construir su propio modelo cultural. Estos pensadores se dieron cuenta de la importancia de la cultura indígena y recurrieron al pasado glorioso de los indios para representar el carácter nacional.

## 2. El pensamiento decimonónico en Latinoamérica

El desarrollo del indigenismo en la época republicana tiene que ver con el contexto social y también con los pensamientos comunes existentes a lo largo del siglo XIX. A continuación nos acercamos a algunas de las ideologías o de las corrientes de pensamiento más importantes de aquel entonces y que tuvieron alguna relación con el indigenismo.

### 2.1. Romanticismo

El Romanticismo que se estudia en el presente trabajo no es el literario. Es bien conocida la relevancia de este movimiento en su faceta literaria, pero no por ello se puede perder de vista su influencia política, social e ideológica. Este movimiento originó en Alemania e Inglaterra, en los últimos años del siglo XVIII, y se extendió inmediatamente a otros países europeos, hasta atravesar el Atlántico y llegar a América en el siglo de la Independencia. Como Isaiah Berlin escribe en su libro *Las raíces del romanticismo*, “la importancia del Romanticismo se debe a que constituye el mayor movimiento reciente destinado a transformar la vida y el pensamiento del mundo occidental<sup>87</sup>”. Es razonable deducir de esta cita que el Romanticismo ejerció cierta influencia en el desarrollo del indigenismo.

Ya que desde la Ilustración la razón ocupaba cada vez un lugar más importante en la configuración de sentido, la racionalidad progresó y penetró en todos los terrenos intelectuales, en el arte, en la moral, en la política y en la filosofía. Los hombres de esa época pensaban que cualquier problema podía tener una solución racional, y creían en la universalidad de esta razón, de modo que la razón iba a hacer posible que el hombre viviera felizmente. Sin embargo, los románticos se oponían a esta ideología racionalista. Incluso antes de que el Romanticismo se estableciera como pensamiento dominante, el filósofo alemán Johann Georg Hamann manifestó que los franceses, que se

---

<sup>87</sup> Isaiah Berlin, *Las raíces del romanticismo*, Edición de Henry Hardy, Traducción de Silvina Marí, Grupo Santillana de Ediciones, S.A., Madrid, 2000, p.20.

concentraban en analizar las proposiciones generales de las ciencias, no captaban “la realidad viviente y palpitante de la vida”, y que, en contraste con los filósofos y clérigos que visten a la vida con la razón, son los “ladrones, prostitutas, pecadores y taberneros” quienes están más cerca de Dios<sup>88</sup>. A partir de Hamann se empezaba a oír una voz beligerante contra la universalidad. En esta línea de pensamiento, el Romanticismo era un movimiento que protestaba pasionalmente contra cualquier tipo de condición universal. Como el Romanticismo, con sus propios principios de libertad, conciencia del yo y de individualismo, desafiaba el orden tradicional occidental, fue considerado por muchos como una plataforma perfecta para impulsar el surgimiento del indigenismo latinoamericano.

Es preciso referirnos a Herder en este momento, quien es considerado como el padre del Romanticismo, y además porque, según explica Isaiah Berlin, todas las doctrinas que este intelectual desarrolló sirvieron para promover el avance del movimiento romántico. Herder contribuyó de manera significativa al impulso del Romanticismo con sus pensamientos acerca del sentimiento de pertenencia y con la consideración de que los verdaderos ideales son con frecuencia incompatibles<sup>89</sup>. Estas dos nociones están estrechamente vinculadas con el indigenismo. Herder permitió consolidar la tesis de que cada individuo pertenece a una cultura particular que solo comparte con los cohabitantes de su mismo pueblo. Por eso, el mundo no va a presentarse de manera uniforme en todos los lugares. La diversidad o la diferencia es algo irreducible dondequiera que nos encontremos, y, por esta misma razón, es algo que merece la pena festejar. Es decir, debe reconocerse la diversidad de los pueblos humanos. En este sentido, el filósofo alemán citado concede un valor importante al espíritu de la nación, considerándolo como el origen de las fuerzas creativas de cada pueblo. Al mismo tiempo, Herder estaba en contra de la evangelización por su poder destructor de las culturas locales. Así lo expresa cuando comenta que “adora las cosas por ser lo que son, y que no las condena por no haber sido de otro modo”<sup>90</sup>. En este

---

<sup>88</sup> *Ibidem*, p.116.

<sup>89</sup> *Ibidem*, p.86.

<sup>90</sup> *Ibidem*, p.100.

sentido, Herder está a favor de la conservación de la cultura indígena, dando a los criollos el respaldo necesario en relación con la idea de construcción de una cultura diferente a la occidental. El Romanticismo ha legado de Herder esta idea, dando gran relevancia a lo diferente frente a lo universal.

Con anterioridad a la llegada del Romanticismo, la gente normalmente acostumbraba a despreciar toda cultura que no estuviera enraizada en la tradición europea. Sin embargo, el movimiento romántico cambió la mentalidad del momento, y se empezó a prestar el debido interés y respeto hacia las diversas culturas. Al llegar a tierras americanas, el Romanticismo rechazó el legado español y volvió la mirada hacia el pasado precolombino de los indígenas. Especialmente, muchos eruditos mostraron un gran entusiasmo al tratar de reunir las diversas culturas o folklores. La devoción por lo autóctono, que inspiró el romanticismo en aquel entonces, logró echar los cimientos con que iniciar la reivindicación de la comunidad indígena como formación social preferente, y, aunque la atención se concentraba principalmente en su cultura, se favoreció también en cierto grado el aprecio común de todas las instituciones locales.

No debemos olvidar, sin embargo, que el indigenismo también iba en contra de algunas de las ideas del Romanticismo, puesto que, para los indigenistas, su propósito fundamental era la integración nacional, y por ello su propuesta más incisiva era conseguir la mezcla biológica y cultural de los pueblos, lo cual conduciría a una destrucción de la comunidad y de la cultura indígena.

## **2.2. Nacionalismo**

El nacionalismo es una ideología que ha ejercido una influencia sumamente importante en los últimos dos siglos, y cuyos efectos aún reverberan incluso hoy día, tanto en el terreno político como en el social. Sin embargo, y a pesar de su larga tradición, no resulta una tarea fácil definir con exactitud este término. Ernest Gellner ha dado una definición provechosa sobre el nacionalismo: “Fundamentalmente, el nacionalismo es un principio político que sostiene que debe haber congruencia entre la

unidad nacional y la política”<sup>91</sup>. En esta misma definición se apoya Eric Hobsbawm en su libro *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Por lo tanto, se puede deducir que el nacionalismo nació con un firme propósito político, y que tanto este movimiento como la institución del Estado surgió de la figura de la nación, tal y como la entendemos hoy en día. El sentimiento nacional propone a la nación como única unidad política, por lo que debe fundar su propio gobierno con el fin de representarse de la mejor forma posible a sí misma.

Respecto al origen del nacionalismo se observan dos opiniones diferentes. La versión más reconocida en la academia occidental opina que su origen se remonta a finales del siglo XVIII, en Europa, para posteriormente desplegarse por todo el mundo. Por otro lado, Benedict Anderson propuso que el nacionalismo tenía su cuna en la América del mismo siglo, cuando los americanos luchaban contra la dominación de la metrópolis. El estudioso irlandés arguyó que la discriminación y el desprecio que mantuvieron los españoles contra los criollos, que nacían y vivían en las colonias americanas, delimitaron el terreno político y social y provocaron la aparición una experiencia popular “limitada”. Según esta hipótesis, los criollos eran marginados y tratados de manera diferente a la de los españoles metropolitanos, lo cual hacía imposible su ascenso a la clase más alta de la sociedad y su propósito de conseguir el poder político. Es más, con la llegada de la Ilustración se agravó esta diferencia, pues los criollos, al darse cuenta del tratamiento desigual que recibían, imaginaron que la colonia era su patria y que los nativos eran los ciudadanos de su *nación*. Por lo tanto, fueron mayoritariamente los criollos quienes lideraron las luchas independentistas, aunque fueran los mestizos y los indios quienes constituyeran el grueso de las fuerzas armadas, tal como hemos señalado anteriormente. De ahí que el nacionalismo como movimiento consciente sea algo propio de criollos y mestizos.

La lucha por la emancipación que los americanos comenzaron en nombre del nacionalismo, en realidad no provenía de la ambición de los criollos por sacar un mayor interés propio. Todo lo contrario, se puede deducir que los descendientes de los colonos

---

<sup>91</sup> Ernest Gellner, *Naciones y nacionalismo*, versión española de Javier Seto, Alianza Editorial, Madrid, 2001, p.13

españoles forjaron un sentimiento nacionalista con el fin de legitimar la liberación del control de los peninsulares. Al mismo tiempo era indispensable integrar a los mestizos y a los indios nativos en el proyecto nacionalista que los criollos preconizaban, por el hecho de que la comunidad indígena y la mestiza constituirían la mayor parte de la población local. Sin embargo, puesto que la nación no se trata de “una forma natural, dada por Dios, de clasificar a los hombres”<sup>92</sup>, resultaba preciso “imponerles” una cierta homogeneidad, que, desde la implantación del nacionalismo, ha sido criticada. Hay que señalar que, tanto para Elie Kedourie<sup>93</sup> como para Gellner, “no se trata de que el nacionalismo imponga la homogeneidad, sino que una obligación objetiva e inevitable imponga una homogeneidad que acabe aflorando en forma de nacionalismo”<sup>94</sup>. Efectivamente, esta obligación es una constante objetiva e inevitable a lo largo de la historia, pero no podemos negar que fueron los criollos y los mestizos los que impusieron la homogeneidad a los indígenas.

El principal problema radicaba en cómo conseguir unificar a los indígenas, esto es, cómo lograr la homogeneidad. Gellner ha señalado que el nacionalismo, “en algunas ocasiones, toma culturas preexistentes y las convierte en naciones, en otras las inventa, y a menudo las elimina”, siendo, por tanto, su consumación “una realidad ineludible”<sup>95</sup>. De hecho, los nacionalistas latinoamericanos se aprovecharon de la cultura indígena prehispánica. De un lado, estos deseaban construir una identidad común para conseguir una mejor actuación en la escena internacional. Por otro lado, el reconocimiento de la cultura indígena podría reforzar el sentimiento psicológico de pertenencia a la república por parte de la comunidad indígena, y de esta manera fomentar la integración de dicha población. Sin embargo, es necesario destacar que, si bien las repúblicas recién fundadas valoraban la civilización autóctona, redujeron su reconocimiento a solo una parte, fusionando el resto de rasgos propios con los de la cultura occidental, siempre con la finalidad de lograr una nación homogénea,

Igual que el nacionalismo se valió de un proceso identitario, el desarrollo del

---

<sup>92</sup> *Ibidem*, p.70.

<sup>93</sup> Elie Kedourie, *Nacionalismo*, Edición Grupo Anaya Publicaciones Generales, Madrid, 2015.

<sup>94</sup> Ernest Gellner, *Op. Cit.*, pp.59-60.

<sup>95</sup> *Ibidem*, p.70.

indigenismo también acompañó al proceso de homogeneización. Por ejemplo, el indigenismo racialista, el culturalista, el marxista, así como el telurista, sirvieron para unificar a los sujetos. Todas las corrientes indigenistas partieron de distintos ángulos para lograr la integración indígena en la república, y, por lo tanto, los diferentes gobiernos centrales siempre dieron respaldo al indigenismo y dictaron cierta protección legislativa sobre el mismo. En resumen, tanto el nacionalismo como el indigenismo son obra de la clase dominante y surgieron con el propósito de construir una verdadera nación. Asimismo, se puede sacar la conclusión de que el nacionalismo patrocinó el desarrollo del indigenismo, mientras que este, desde distintas perspectivas, fomentó la formación de la nación como institución política.

### **2.3. Positivismo**

En cierto sentido el positivismo es un hijo tardío de la Ilustración, pues sus principios radican en dos nociones diferentes de este movimiento: progreso y orden. Augusto Comte, creador del positivismo, divide la historia en tres estadios: el teológico, el metafísico, y el del saber, que será el definitivo porque permitirá abordar de manera científica todos los problemas sociales. Comte piensa que el hombre accede al conocimiento a través de la observación de la naturaleza y de los hechos fácticos. La filosofía positivista se opone al desorden y al caos, y pretende construir una sociedad bien ordenada e integrada. Tal idea correspondió exactamente con lo que buscaban los intelectuales latinoamericanos del siglo XIX. Frente al desconcierto que dejaron las guerras independentistas y a la carencia de un sistema filosófico que asegurase su buen funcionamiento, los positivistas venían cargados de nuevas ideas para reorganizar la sociedad. Así pues, el positivismo fue adoptado por muchos estudiosos y políticos latinoamericanos con el objeto de iniciar la consolidación de las nuevas naciones.

Debido a la valoración otorgada a los principios de progreso y orden que propone el positivismo, sus partidarios no ocultaban la admiración que sentían por la sociedad industrial de los Estados Unidos y por el sistema cultural sajón, a la vez que se oponían al atraso social y a la superstición. Este positivismo se relaciona con el indigenismo de

manera negativa, ya que los políticos e intelectuales que habían caído bajo la influencia del positivismo, al investigar las razones por las que América del Sur se encontraba atrasada y en estado de pobreza, atribuyeron todos los males a los aborígenes americanos. Entre estos pensadores, Domingo Faustino Sarmiento seguramente fue el representante más destacado a la hora de tomar a los indios como símbolo del mal y del atraso social, pensando que ellos constituían el obstáculo principal para el progreso de la sociedad.

Es importante reconocer que la actitud de Sarmiento hacia la raza indígena fue tornándose más radical a lo largo de su vida. Al comienzo, Sarmiento analizaba los males desde los aspectos puramente históricos y geográficos, criticando los desastres que la colonización española había llevado a cabo y que se habían extendido por un periodo de más de tres siglos. Sarmiento comenta al respecto que la presencia de los españoles desbarató el ciclo evolutivo natural del pueblo autóctono y que sus políticas activas para conseguir una mezcla sanguínea entre las diferentes razas del nuevo continente dieron lugar a la presencia de mestizos que no eran válidos para los requisitos que exigía la nueva democracia. Más tarde, en su libro *Conflicto y armonías de las razas en América (1883)*, Sarmiento investiga y censura a los indígenas directamente desde el punto de vista racial. Esta posición fue influenciada por las ideas de Herbert Spencer, que también era un filósofo positivista, y por las teorías evolucionistas de Darwin. Como indica David Solodkow, para Sarmiento la raza indígena es la peor de las razas por su propensión al ocio, lo que impide el progreso material, y, en cambio, demuestra más simpatía hacia la raza negra porque, según su descripción, es más entusiasta, apta y dispuesta al trabajo<sup>96</sup>. Sarmiento tampoco disimula su odio hacia los indígenas, y lo hace extensivo a los mestizos, en cuyas venas fluye la sangre indígena. Sostiene crudamente que “los indígenas y sus descendientes mestizos son inadecuados y hasta reacios para la vida en la sociedad industrial moderna”<sup>97</sup>. De tal calado es su odio que propone directamente la eliminación de la

---

<sup>96</sup> Mercedes Serna, *Hispanismo, Indigenismo y Americanismo en la Construcción de la Unidad Nacional y los Discursos Identitarios de Bolívar, Martí, Sarmiento y Rodó*, en *Revista Philologia Hispalensis*, No. 25, Editorial de Universidad de Sevilla, Sevilla, 2011, pp.201-217.

<sup>97</sup> Daniel D. Zalazar, *Las posiciones de Sarmiento frente al indio*, p.16. Véase en <<https://revista-iberoam>

población autóctona.

La postura de Sarmiento hacia el pueblo indígena es representativa de la influencia ejercida en aquel entonces por parte del positivismo. Debido a tal influjo se inició la conquista del Desierto en Argentina, la cual resultó ser ni más ni menos que una aniquilación de la población originaria. Al mismo tiempo, siguiendo su preferencia por el modelo sajón, se imitó en muchos aspectos a Estados Unidos. De ahí que se favoreciese la inmigración de hombres blancos hacia los terrenos conquistados, razón por la cual precisamente hoy en día la raza blanca ocupa el mayor porcentaje de la población argentina. En el caso de Cuba también se aprecia el fuerte carácter eugenista de la época. En 1927, La Habana participó en la Primera Conferencia Panamericana de Eugenesia y Homicultura de las Repúblicas Americanas, en cuya apertura las autoridades presentaron un prospecto de progreso social para Cuba que no era otra cosa que blanqueamiento racial<sup>98</sup>.

Incluso Simón Bolívar, el afamado libertador de América Latina, aunque estuviera firmemente a favor de la libertad y de la igualdad entre todos los ciudadanos y dictara leyes para la protección del interés de los indígenas, no escapó de la influencia del positivismo y coincidió con Sarmiento en “no admitir en el cuerpo electoral si no a los que se suponen capaces de desempeñar sus funciones”<sup>99</sup>. Por esta razón, Bolívar decretó que solo los alfabetizados con ciertos recursos económicos tuvieran derecho al voto, privándoles a los indígenas del mismo.

A fin de cuentas, el desenvolvimiento del positivismo en América Latina fue en dirección opuesta a los propósitos del indigenismo, reforzando la mentalidad colonialista de la clase dirigente, y disminuyendo la consideración hacia la raza indígena. Por lo tanto, el positivismo causó gran perjuicio a la población indígena y supuso el descenso demográfico de los habitantes autóctonos.

---

ericana.pitt.edu/ojs/index.php/lberoamericana/article/viewFile/3909/4077>. (Consultado: el día 2 de enero de 2018).

<sup>98</sup> Francisco Colón González, *Nacionalismo en Latinoamérica*, en Alberto Moreiras y José Luis Villacañas (eds.), *Conceptos fundamentales del pensamiento latinoamericano actual*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2017, p.490.

<sup>99</sup> Mercedes Serna, *Op. Cit.*, p.206.

## 2.4. Liberalismo

El liberalismo, en sentido amplio, puede decirse que parte del individualismo, pues afirma el valor personal de cada sujeto y defiende la libertad individual de todos los ciudadanos. Puesto que el liberalismo prima al individuo sobre el conjunto, llama a limitar la intervención del gobierno en los asuntos privados de la población.

Este pensamiento ideológico tiene su origen en el siglo XVIII y se popularizó durante el siglo XIX con el surgimiento de la nueva clase social burguesa. Asimismo, impulsó con gran energía el concepto de igualdad en Latinoamérica, de modo que asentó las bases para el desarrollo del indigenismo. Por una parte, la libertad e igualdad que preconiza el liberalismo despertaron la conciencia de una minoría de los intelectuales latinoamericanos, los cuales fueron cambiando poco a poco los estereotipos que los criollos mantenían sobre los indios. Por otra parte, necesitaban una justificación razonable para liberarse de la dominación española. De ahí que los liberales recurrieran a la remota historia y cultura indígenas, reconociendo a estos pueblos como los verdaderos dueños de la tierra americana. En el contexto de independencia, la libertad y la igualdad pasaron a ser principios y consignas capitales de los nuevos Estados latinoamericanos.

Basándose en estos principios, los países recién independizados aplicaron un proyecto político que favorecía al pueblo indígena, aunque de forma poco explícita, pues partían de la igualdad esencial de todos los ciudadanos. Tanto Bolívar como San Martín declararon la libertad y la igualdad de los ciudadanos de las nuevas repúblicas, aboliendo la esclavitud y todas las formas de servicios personales no pactadas. En general, las ideas liberales fomentaron el desarrollo del indigenismo. Cabe mencionar, no obstante, la política ejercida sobre los denominados bárbaros por parte de Pedro Fermín de Vargas, un liberal colombiano de principios del siglo XIX que fue precursor de la independencia de las colonias hispánicas, y que se había expresado de la siguiente manera sobre estos pueblos:

“Para expandir nuestra agricultura habrá necesidad de hispanizar a nuestros

indios. Su ociosidad, estupidez e indiferencia hacia los esfuerzos humanos normales nos llevan a pensar que provienen de una raza degenerada que se deteriora en proporción a la distancia de su origen.”<sup>100</sup>

Estas palabras reflejan la actitud de Fermín hacia los indígenas, quien irónicamente había usado el nombre de Fermín Sarmiento, por lo que, además de jactarse de ser tocayo del Sarmiento que residía en Argentina, compartía en cierto modo la misma postura hacia los indios nativos. A su entender estos son por naturaleza inferiores y es preciso hispanizarlos. Asimismo, según lo que recoge Benedict Anderson, el liberal colombiano pensaba que “será muy conveniente que se extinguieran los indios, mezclándolos con los blancos, declarándolos libres de tributo y otros cargos, y otorgándoles la propiedad privada de la tierra”<sup>101</sup>. En relación con esto, Fermín no debería ser reconocido como un liberal, puesto que el pensamiento positivista más racista ejerció sobre él una influencia indeleble. Analizando el ejemplo de Fermín, podemos observar las imperfecciones de los liberales latinoamericanos. Por un lado, estos intelectuales defienden los principios de igualdad y de libertad de los nativos americanos, pero, por otro lado, siguen sin poder apartarse de la infiltración del positivismo, discriminando por ello inconscientemente a la población indígena.

Si los analizamos desde la perspectiva socio-económica, los liberales rechazaban la existencia de la propiedad colectiva de las comunidades indígenas, de tal manera que propusieron el reparto de la tierra comunal entre los miembros de la comunidad, permitiendo su libre venta. Tal resolución aceleró el paso de la tierra a manos de los latifundistas, robusteciendo el poder de los grandes terratenientes y empeorando la situación indígena. Al fin y al cabo, las políticas liberales se limitaron a favorecer sustancialmente a la clase burguesa, elevándolas en el plano social de la república, y no consiguieron hacer aportaciones efectivas para la mejora de la situación de la población indígena. Por el contrario, si comparamos con la condición que tenían los indígenas en la época colonial, muchas veces los liberales empeoraron la condición de la población

---

<sup>100</sup> Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas*, Fondo de Cultura Económica, México, D. F., 1993, p.32.

<sup>101</sup> *Ibidem*.

autóctona.

### **3. El indigenismo del siglo XIX**

El pensamiento decimonónico y las circunstancias particulares de las repúblicas nacientes no favorecieron el desarrollo del indigenismo en el plano político. A pesar de todo, no podemos evitar tantear en las páginas siguientes la biografía de algunos de los principales personajes políticos de la época que se manifestaron en favor del movimiento indigenista.

#### **3.1. Las principales ideas indigenistas de los políticos**

##### **3.1.1. Simón Bolívar**

Simón Bolívar, reconocido como el *libertador* de Sudamérica, fue asimismo un gran político y es innegable la importancia que tuvieron sus aportaciones a la Independencia de Latinoamérica, siendo muestra de ello que muchas de sus ideas revolucionarias fueron y son constantemente discutidas en la academia. Sin embargo, en el presente trabajo, vamos a examinar simplemente su postura respecto a la comunidad indígena.

Simón Bolívar fue claramente consciente de que la heterogeneidad de la sociedad latinoamericana determinaba la fragilidad y la inestabilidad de las nuevas repúblicas americanas. Al mismo tiempo que se percató de este hecho, reconoció perfectamente que los criollos que nacían en la tierra americana pertenecían a “una especie media entre los legítimos propietarios del país y los usurpadores españoles”<sup>102</sup>, por lo cual era indispensable el apoyo de los indios y de los mestizos para legitimar el establecimiento de la república. El libertador censuró en repetidas ocasiones los crímenes cometidos por los españoles, a los cuales consideraba como “una raza de exterminadores”<sup>103</sup>, durante la colonización. Aparte de esta observación, Bolívar manifestó su expreso empeño en

---

<sup>102</sup> Simón Bolívar, *Carta de Jamaica*, en *Doctrina del libertador*, prólogo Augusto Mijares; compilación, notas y cronología Manuel Pérez Vila, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1979, pp.84-87.

<sup>103</sup> *Ibidem*.

proteger a los nativos de los abusos coloniales.

La simpatía que mantiene Bolívar hacia los indígenas se nota desde muy temprano, cuando elaboró el proyecto político de la Gran Colombia, y sugirió establecer la capital en Maracaibo o en “una nueva ciudad con el nombre de Las Casas, en honor de este héroe de la filantropía”<sup>104</sup>. Bolívar mostraba de tal manera su reconocimiento a la contribución realizada por parte del famoso “Protector del indio”. Ya desde el año 1815, en la *Carta de Jamaica*, y repetidamente cuatro años más tarde en el *Discurso de Angostura*, el libertador venezolano no dejaba de reconocer los originales y legítimos derechos de los indígenas a la posesión de estas tierras americanas. En el año 1820 firmó el Decreto de Cundinamarca, el cual tuvo el objetivo de amparar al pueblo indio. Este decreto distribuyó la tierra entre la población indígena y estableció el pago de un salario monetario a los indígenas por el trabajo prestado. Además, Bolívar exigió que dicho decreto fuera emitido al pueblo indígena para que este conociera bien sus derechos, evitando así que fuera engañado por parte de algún tercer sujeto<sup>105</sup>. Posteriormente, Bolívar reiteró la necesidad de establecer una distribución de la tierra entre los indios.

El día 12 de febrero de 1821 Bolívar ratifica el decreto de Cundinamarca<sup>106</sup>. El 8 de abril de 1824 firma un decreto en Trujillo con el objetivo de que “ningún indio pueda quedarse sin su respectivo terreno”<sup>107</sup>. El 4 de Julio de 1825, en el Decreto de Cuzco, repite el reparto de las tierras pertenecientes a la comunidad al modo referido en el Decreto de Trujillo, y pone de relieve el estado en que la tierra debía ser recibida por parte de los indígenas. En los artículos sexto y séptimo de este tratado también se establece que cada indígena, sin distinción de sexo o de edad, reciba un *tope* de tierra en las partes fértiles e irrigadas, mientras que en las partes incultas o no irrigadas aquellos recibirían dos. Estas fueron algunas de las manifestaciones que se hicieron con respecto a la distribución de la tierra para los indios. En el mismo día en que se firmó este último

---

<sup>104</sup> *Ibidem*.

<sup>105</sup> *Decreto de Cundinamarca*. Véase en <<http://adhilac.com.ar/?p=1288>>. (Consultado: el día 12 de enero de 2018).

<sup>106</sup> José Luis Salcedo Bastardo, *Bolívar: Un continente y un destino: Historiografía de la visión integradora*, Editorial de Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1979, p.135.

<sup>107</sup> *Ibidem*, p.135.

acuerdo, igualmente se publicaron estipulaciones sobre las condiciones del trabajo, sosteniéndose todas ellas en el principio de igualdad entre todos los ciudadanos de la república y en el de protección de los indígenas. Por ejemplo, en los artículos 3° y 4° se estipuló que, para la construcción de las obras de utilidad pública que el Gobierno ordenara, todos los ciudadanos deberán concurrir en proporción a su riqueza, evitando con ello que la carga recayera únicamente sobre los indígenas, como había sido el caso hasta ahora.

Asimismo también se procederá al reparto de los equipajes, víveres y demás servicios requeridos para el abastecimiento de la tropa regular. Cualquier servicio público que se necesitase no deberá cargar en mayor proporción a los indígenas que al resto de los ciudadanos. Aparte de esto, también se garantizó la justa retribución recibida por el trabajo prestado por los indígenas<sup>108</sup>. La propensión de Bolívar hacia la defensa del interés del pueblo indígena se debió por una parte a sus ideas liberales, pues a su juicio la libertad era un derecho común a todos, y, por lo tanto, había que extinguir la discriminación existente por causa de raza o de religión. Pero, por otra parte, su inclinación era debida a la necesidad de apoyo social de los aborígenes durante el periodo de la independencia, así como a la necesidad de justificar la causa independentista recurriendo al pasado indígena y reprochando la crueldad y el atropello llevados a cabo por los conquistadores.

Pese a todo ello, el pensamiento indigenista de Simón Bolívar tuvo serias limitaciones debido a su estatus y a su desconocimiento de la población indígena. Aunque Bolívar declaró que todos los indígenas eran ciudadanos del mismo nivel que el resto, en realidad los nativos no pasaban de ser sujetos de segunda categoría. Sucedió que los criollos pasaron a desempeñar el papel del colonizador, sustituyendo así a los españoles. Dicho de otra manera, el colonialismo subsistió en la república. Por ejemplo, en el año 1819 la Constitución de Angostura estipuló “conceder el voto solo a los individuos alfabetizados con cierto nivel de recursos económicos”, privando de esta manera del derecho de voto a los indígenas, debido a su miserable condición económica.

---

<sup>108</sup> Jean Piel, *Capitalismo agrario en el Perú*, Institut français d'études andines, Paris, 1995, Capítulo IV.

Y, más aún, la serie de legislaciones que se redactaron en favor de los moradores aborígenes pasaron a ser en la mayoría de las ocasiones papel mojado. Por esta razón, Mariátegui expresó que “el virreinato aparece menos culpable que la República”.

### 3.1.2. San Martín

José de San Martín, junto con Bolívar, es reconocido como el libertador de América dada su contribución esencial a la independencia latinoamericana. Desde muy joven abrazó las ideas de “la libertad, la igualdad y la fraternidad”, y el pensamiento de varios filósofos de su época dejó importantes influencias en este revolucionario argentino. Por este motivo abogó por “la soberanía popular, el rechazo a la nobleza, a la Inquisición y a todo tipo de privilegio de sangre, por la democracia y el concepto igualitario de ciudadanía”<sup>109</sup>.

Imbuido de tal ideología, la empresa que San Martín materializó en América tuvo un marcado carácter indigenista, comenzando desde el mismo momento en que el libertador volvió a su país. En virtud de lo que proponía Martín, no solo era preciso independizarse del gobierno peninsular, sino también acabar con la desigualdad y construir una sociedad llena de libertad, igualdad y fraternidad. Eso significa que había que reconocer los mismos derechos a todos los habitantes de la república, y en este sentido se puede decir que coincidieron los motivos de los dos libertadores.

Su interés hacia la cultura indígena y su dedicación para que se divulgara empezó cuando todavía se encontraba en España. En el año 1816, San Martín ya intentaba reeditar los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso de la Vega, con el fin de que “su lectura se hiciese más común y se conservase para siempre un documento, que hace tanto honor a los naturales de este país y descubre, al mismo tiempo, con una moderación digna de las circunstancias, la tiránica ambición y falso celo de sus conquistadores”<sup>110</sup>. La inspiración que obtuvo del escritor el libertador es fácil de

---

<sup>109</sup> Fernando Ramón Bossi, *San Martín y los pueblos indígenas de nuestra América*. Véase en: <<http://costaricaenginebra.tripod.com/latinoamericasinfronteras/id25.html>>. (Consultado el día 10 de enero de 2018).

<sup>110</sup> Juan Carlos Zuretti, *El general San Martín y la cultura: ensayo conmemorativo*, Edición Inst. de Didáctica "San José de Calasanz, Buenos Aires, 1950, p.12.

entender, pues, como hemos referido en el capítulo anterior, la obra de Garcilaso presenta una visión nueva y favorable al indígena, a la vez que da lugar a la creación de un sentimiento de *peruanidad* y estimula la emancipación política. Del mismo modo se expresa el político e historiador argentino Ricardo Rojas cuando comenta que “el libro de Garcilaso era peligroso, precisamente porque creaba tal estado de alma en hijos de españoles, refundiendo a criollos e indios en el crisol de una nueva conciencia histórica hecha de sentimientos nativistas e ideas libertadores”<sup>111</sup>.

San Martín reconoció el papel que los indios desempeñaban en la lucha contra el conquistador peninsular, y su amistad con los indios comenzó desde el inicio de las guerras de emancipación, persistiendo durante toda su vida. La presencia de soldados aborígenes en su tropa fue constante, y, con la ayuda de los indios del pueblo Mapuche, el ejército liderado por San Martín consiguió cruzar los Andes en 1816. Hay que resaltar que, durante la entrevista con la comunidad Mapuche, San Martín había declarado su máxima de que “Yo también soy indio”, expresando de esta manera su relación afectuosa con el pueblo indígena, al igual que su posición favorable al interés indígena. De modo que en el decreto fechado el día 27 de agosto de 1821, San Martín estableció la supresión del tributo que se le gravaba a la población indígena, y, guiado por el principio de igualdad, decretó que de ahora en adelante se dejara de llamar a los aborígenes “indios” o “naturales”, puesto que eran “hijos y ciudadanos del Perú”, y, por consiguiente, “tan sólo se les debe conocer con el nombre de peruanos”. Al día siguiente, en el mismo día de la Declaración de Independencia del Perú, San Martín firmó otro decreto con el que quedaban abolidas todas las formas de servidumbre personal, recibieran los nombres de mitas, obrajes, encomiendas, yanaconazgo u otros<sup>112</sup>.

Además, en muchas ocasiones el protector del Perú se denominó a sí mismo como “paisano y amigo” de los indígenas, con lo cual intentaba reducir la distancia entre los nativos y los no indios, y al mismo tiempo conseguía elevar el estatus social de este grupo y concederle la dignidad que merecía. Por otra parte, no queremos dejar sin

---

<sup>111</sup> Aníbal Montes, *Op. Cit.*, p.50.

<sup>112</sup> Jean Piel, *Op. Cit.*, capítulo IV.

comentar el hecho de que San Martín fue firme partidario de la educación pública, aunque al mismo tiempo respetaba a las culturas indígenas y sostenía la pluriculturalidad.

De todas las medidas tomadas por el libertador podemos observar como máxima expresión de las mismas su pensamiento indigenista, pues San Martín respetó y defendió los derechos de los nativos al mismo tiempo que honró a los indígenas precolombinos. Por lo mismo, y también debido en parte a su propósito emancipador y con el objeto de estabilizar a las nuevas repúblicas, tenemos que reconocer y exaltar su voluntad e ideas indigenistas, que asentaron un fundamento sólido para que posteriormente se desarrollase el indigenismo en las repúblicas americanas.

### **3.1.3. José Martí**

José Martí fue un gran revolucionario y pensador del siglo XIX de América Latina, conocido por sus aportaciones a la independencia cubana y a la construcción ideológica de una nueva “América” en favor del progreso y de la libertad. Siendo un guía en el camino hacia la autonomía espiritual de las nuevas repúblicas latinoamericanas, Martí nunca perdió de vista al pueblo indígena, siendo este un componente fundamental de la población latinoamericana.

El ideólogo cubano tomó al grupo indígena como una parte trascendental, condición necesaria a la vez que esperanza para la nueva América. En el ensayo *Nuestra América* Martí transmitió su reflexión sobre la América de su época y también sobre la del futuro, criticando las amenazas y problemas con que se enfrentaban las repúblicas americanas en la segunda mitad del siglo XIX. A juicio de Martí aparte de los poderes europeos, se levantaba otro nuevo poder al norte del Río Bravo, el cual también intentaba imponer su ideología a los países recién fundados en el resto del continente. En contra del imperialismo de Estados Unidos, Martí exhortó a la unión de las repúblicas latinoamericanas y les aconsejó un correcto y profundo conocimiento de sí mismas.

Para la edificación de “Nuestra América”, Martí se opuso al intento de tratar de

imitar al pie de la letra los modelos políticos y económicos europeos o estadounidenses. En este sentido, Martí apuntó que “ni el libro europeo, ni el libro yanqui” daban la clave para poder solucionar los problemas del enigma hispanoamericano. Martí indicó además que la soñada nación de Hispanoamérica era diferente a las demás, por lo que el buen gobernante en América debería conocer más bien con qué elementos estaba hecho su propio país. Por ello, las formas de gobierno de un país habrían de acomodarse a sus elementos naturales.<sup>113</sup> O sea, a juicio de Martí la población indígena era la clave para la buena gobernación, y únicamente después de haber conocido y reconocido a los indígenas, el gobierno naciente sabría gobernar acertadamente la república. Además, Martí afirmó en *Nuestra América* que el problema de la independencia no concernía tanto al cambio de formas de gobierno cuanto al cambio de espíritu nacional. Por lo tanto, Martí reiteró la fundamental importancia que tenían los indios autóctonos tanto para la independencia como para la gobernación de las nuevas repúblicas.

De modo similar al San Martín que se declaró indio, José Martí también se identificó con la población autóctona: “Éramos charreteras y togas, en países que venían al mundo con la alpargata en los pies y la vincha en la cabeza”<sup>114</sup>. El respeto y la estima que procesaba a la comunidad indígena determina su carácter y su oposición a las tesis de Sarmiento. De acuerdo con lo que propone el revolucionario cubano, no había “batalla entre la civilización y la barbarie”, sino entre la “falsa erudición y la naturaleza”. A su juicio, los nativos eran buenos, “llenos de sentimientos primitivos, de natural bondad y de entendimiento fácil”<sup>115</sup>, y en tal sentido estaba a favor de los intelectuales de la época colonial que se situaron en el bando de los indígenas, como fue el caso de Las Casas.

De manera simultánea a este pensamiento libertario, José Martí no negó los problemas estructurales que padecía el pueblo indígena, dado que reconoció que el pueblo indígena vivía en estado de degradación y carente de vitalidad. Pero, a

---

<sup>113</sup> José Martí, *Nuestra América*, véase en: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal27/14Martí.pdf>>. (Consultado: el día 15 de enero de 2018).

<sup>114</sup> *Ibidem*.

<sup>115</sup> José Francisco Robles, *Los mundos indígenas en José Martí: Problemática y crítica*, en *Revista Persona y Sociedad*, Vol. XX/ No.1, Editoriales de Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile, 2006, pp.53-70.

diferencia de algunos intelectuales coetáneos, pensó que esta degradación no era efecto de su propia naturaleza, sino de la explotación y la esclavitud que le habían impuesto de manera violenta durante siglos<sup>116</sup>. A este respecto, Martí dijo que en el fondo de este hombre cuasi bestial vivía un hombre inteligente, y que el pueblo indio era una raza aletargada para la que hacía falta un remedio con que despertarla.

En cuanto a su pensamiento referente al debido tratamiento que se necesitaba procurar a la población indígena, José Martí indicó que había dos males que pedían remedio urgente y práctico: uno era el de satisfacer la necesidad material más inmediata<sup>117</sup>; el otro, revocar el mal esencial del pueblo indígena, con el fin de acabar con esa existencia aletargada<sup>118</sup>. En otras palabras, lo que pretendía Martí era salvar las necesidades existenciales de los indígenas y cambiar su espíritu. En cierto sentido, las ideas indigenistas de Martí coinciden con el indigenismo paternalista del periodo colonial, pues ambas tratan de cubrir las necesidades básicas de los ciudadanos y también de transformarles con arreglo al sistema de valores de los criollos.

Por lo tanto, siguiendo sus directrices expresas, Martí planteó la posibilidad de redimir a los indios principalmente en relación con la justicia laboral y con la educación. Ambos polos deben ser tratados, puesto que, aunque el trabajo bien retribuido puede asegurar las necesidades básicas y primarias, con las que se quita el primer mal que a su juicio merece atención, la educación puede hacerles cambiar de espíritu, imbuyéndoles de un nuevo ser, lo cual es algo más importante.

En resumen, el indigenismo de Martí deriva de la perspectiva de la necesidad de independencia y de consolidación de las nuevas naciones, ya que reconoce la importancia de la comunidad indígena y comprende que la nueva república precisa del profundo conocimiento de la población indígena y de su apoyo, aunque inevitablemente no ha podido desprenderse de un indigenismo paternalista con ciertos rasgos positivistas.

---

<sup>116</sup> Martí escribe en *Nuestra América*: “[...] Pero sabía también que el indio no es así de su natural, sino que así lo ha traído a ser el sistema de holganza y envilecimiento en que se le tiene desde hace cien años”.

<sup>117</sup> Debido a la notificación de que los indios no producen más de lo que consumen, según Martí estos ni siquiera denotan conciencia suficiente como para precaverse ante ningún posible percance.

<sup>118</sup> José Francisco Robles, *Op. Cit.*, p.55.

## 3.2. Indigenismo polifónico

Desde un enfoque general, durante el primer siglo de formación de las repúblicas americanas no hubo estrictamente un indigenismo. Más bien se observan ciertas ideas favorables a mejorar las condiciones del pueblo indio. Como ejemplo puede citarse las medidas tomadas por los tres revolucionarios mencionados que participaron en la lucha por la emancipación. Aunque fueron claramente partidarios de cambiar la estructura social, por un lado, su pensamiento dependía básicamente del apoyo de la comunidad indígena con el propósito de fortalecer las repúblicas nacientes; y, por otro, no consiguieron separarse de la influencia de pensamientos de la época que iban en la dirección contraria, entre los que destaca el positivismo, el cual pretendía avalar la discriminación de la población originaria con una mirada *científica*, y el liberalismo con su abstracto e insuficiente lema de libertad e igualdad para todos. Pese a todo ello, no podemos perder de vista los esfuerzos que dedicaron los gobiernos de las naciones recién independizadas.

### 3.2.1. Elevación del estatus social

Tras declararse la independencia de las diferentes repúblicas americanas, e incluso a veces antes de ella, los intelectuales y polifónicos criollos proclaman la necesidad de reivindicar la causa indígena. Este fue el caso de México. En la proclamación realizada por Morelos el 17 de noviembre de 1810 ya se señalaba el fin de las castas y de la esclavitud. Más tarde, se llegó incluso a declarar la necesidad de no seguir empleando el término de *indio* al referirse a los nativos, sino el de *ciudadano*, con el propósito de suprimir la discriminación positiva efectuada hacia este grupo étnico y así asegurar legislativamente la igualdad social. Es decir, en teoría la comunidad indígena debía gozar de los mismos derechos con que contaban los criollos y los mestizos. En virtud de ello, desde al año 1824 hasta 1917, no volvió a aparecer este primitivo vocablo en ningún documento oficial mexicano<sup>119</sup>.

---

<sup>119</sup> Dra. María Bertely Busquets, *Panorama histórico de la educación para los indígenas en México*, véase en:

Irónicamente, tal supresión no supuso un idéntico avance formal en los derechos cívicos de los indígenas. En virtud de la nueva identidad de *ciudadano*, todos los miembros de la comunidad autóctona deberían contar con el derecho a voto, al igual que otros ciudadanos de la república, tal y como se había promulgado en las distintas constituciones liberales. Sin embargo, aunque no se excluía explícitamente a la comunidad indígena del derecho a sufragio, se incluyeron cláusulas que imposibilitaban el ejercicio efectivo del mismo. Por ejemplo, en Perú se estableció tal efecto el artículo 38 del título VI de la Constitución de 1860, carta que ha sido la que ha durado más tiempo en la historia peruana. Según reza la misma, solo pueden ejercer el derecho de sufragio los ciudadanos que sepan leer y escribir, sean jefes de taller, tengan alguna propiedad raíz, o paguen al Tesoro Público mediante alguna contribución. Estos requisitos hicieron descartar a la mayoría de la población aborigen, lo cual contradujo el principio de igualdad que sostenían los políticos liberales.

Así pues, la elevación de estatus social perseguida por los lemas liberales fue esencialmente anulada en la realidad, pues se limitaba al reconocimiento constitucional de la igualdad entre todos los habitantes, a los cuales no se les concedían los debidos derechos. Este reconocimiento, de hecho, aún era de menor valía, puesto que no había considerado la situación concreta de los componentes sociales del país, de modo que en realidad había agravado el precario estado de la comunidad indígena.

### **3.2.2. Supresión del tributo indígena**

El tributo indígena fue un impuesto que se le imponía a la comunidad indígena desde la época colonial. Se trataba de un testimonio fehaciente de la explotación y humillación con que el poder español ejerció su fuerza sobre los individuos autóctonos. Al mismo tiempo constituía un ingreso vital para el erario público del imperio español.

A comienzos del siglo XIX, el Estado español ya comenzó a regular la abolición de este tributo por temor a enfrentarse a nuevas sublevaciones indígenas. Finalmente, el

26 de mayo de 1810 se dictaminó la extinción de los tributos indígenas en Nueva España, y un año después esta política se extendió por todas las colonias del imperio. Empero, el primer día de marzo del año 1815 se publicó una Real Cédula, cuyo objeto era restablecer el tributo solicitado a los indígenas con el nuevo nombre de “contribución”<sup>120</sup>.

Ya en la época republicana, y refiriéndonos ahora al caso de Perú, el tributo indígena estuvo abolido durante un largo periodo de tiempo, si bien se restableció más tarde. En varias ocasiones se abolió y volvió a restaurarse. Finalmente, el Estado derogó tal impuesto en la segunda mitad del siglo XIX. Tras la proclamación de independencia, San Martín suprimió el tributo impuesto a la población indígena conforme al Decreto Supremo del 27 de agosto del año 1821. Sin embargo, esto no supuso el punto final de este injusto impuesto sobre la población indígena, pues solo cinco años después, en 1826, se repuso esta contribución hasta que, tras la Revolución Liberal del año 1854, el presidente Ramón Castilla decretó la abolición final del tributo indígena, aspirando con este mandato a obtener apoyo popular en contra de Echenique. Después de su supresión, aparecieron, sin embargo, otros impuestos de muy variada índole que continuaron extorsionando a los ciudadanos nativos, tal y como indica el protagonista de la obra *El mundo es ancho y ajeno*, cuando se refiere a “los impuestos a la sal, a la coca, a los fósforos, a la chicha, a la chancaca, que no significaban nada para los ricos, y sí mucho para los pobres”<sup>121</sup>.

Por añadidura, nuevas regulaciones se dictaron, y así por ejemplo, se intentaba repartir la tierra comunal entre los miembros del pueblo indígena. Se intentó también universalizar la educación y se adoptaron otras medidas que aparentemente iban en favor de la población autóctona, aunque en muchas ocasiones produjeran el efecto contrario. Durante el periodo republicano se observa una notable reducción en la cuantía de las políticas decretadas en defensa de la masa poblacional original. Incluso algunos sucesos, como la Conquista del Desierto realizada en Argentina en la segunda

---

120 Edmundo A. Heredia Heredia, *Los tributos indígenas en el siglo XIX*, Córdoba, 1977. Véase en: <<http://www.revisionistas.com.ar/?p=4971>>. (Consultado: el día 10 de enero de 2018).

<sup>121</sup> Ciro Alegría, *El mundo es ancho y ajeno*, Alianza Editorial, Madrid, 2003, p.6.

mitad del siglo XIX, supusieron la apropiación de grandes extensiones de terreno pertenecientes a los pueblos indígenas y la extensión de un conflicto que degeneró en un infame genocidio.

#### **4. Crítica al indigenismo republicano**

Hay que admitir que el indigenismo del siglo XIX tuvo un corto alcance y no siempre fue desarrollado con un carácter encomiable. Cabe destacar que este movimiento fue impulsado por intelectuales independentistas y criollos, quienes, aunque mostraron un humanismo desinteresado, en el fondo representaban el interés de su propia clase. Aunque en el momento de enfrentarse al pensamiento liberal extranjero se proclamaron descendientes de los indígenas, su actitud era muy distinta en los conflictos de ámbito doméstico que afectaban a los nativos. Muchos criollos sostuvieron la idea de que “el indio bueno es el indio muerto”. La noción de “indio bueno” les ofreció una nueva identidad con la que distinguirse de los países occidentales, pero mientras tanto no dejaban de explotar al “indio vivo”. Por esta contradicción, el padre del indigenismo de México, Manuel Gamio, expresó que la decadencia indígena comenzó con la llegada de los europeos y se acentuó en el periodo que va desde la declaración de independencia hasta los primeros años del siglo XX, ya que los nativos perdieron los pocos derechos y bienes materiales que les quedaban, acrecentándose de este modo su debilidad fisiológica, su miseria material y su desorientación espiritual<sup>122</sup>.

De tal modo, se puede decir que el indigenismo del siglo en que se dieron las declaraciones de independencia es una ideología inventada por los criollos, y exclusivamente a su servicio. Los pocos decretos a favor de la comunidad indígena fueron meras manipulaciones o malinterpretaciones, tal y como afirma Mariátegui: “[...] no representando la revolución en el Perú el advenimiento de una nueva clase dirigente, todas estas disposiciones quedaron sólo escritas, faltas de gobernantes capaces de

---

<sup>122</sup> Irving Reynoso Jaime, *Manuel Gamio y las bases de la política indigenista en México*, en *Andamios*, Revista de Investigación Social, Volumen 10, Número 22, Editoriales de Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México D. F., 2013, pp.348-350.

actuarlas. La aristocracia latifundista de la colonia, dueña del poder, conservó intacto sus derechos feudales sobre la tierra y, por consiguiente, sobre el indio<sup>123</sup>. En fin, este indigenismo no ha sido más que un simple disfraz legal que fue vistió la clase criolla mientras le convino. Pese a todo, es preciso reconocer que este pensamiento centró su atención en la cultura indígena, fomentando el desarrollo y el florecimiento nativo en el plano artístico, lo cual se comentará en la segunda parte del presente trabajo.

---

<sup>123</sup> Óscar Raúl Sandoval Zúñiga, *El problema de la tierra y la cuestión indígena en la obra Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana de José Carlos Mariátegui*, en *Revista Porik An*, Editorial de Universidad de Cauca, Cauca (Colombia), 2004, p.282.

## Capítulo III

### El indigenismo en el siglo XX

Indudablemente, el apogeo del indigenismo sucede en el siglo XX, durante la década de los años veinte, y su decadencia en los años setenta y ochenta. A lo largo de este período, los intelectuales latinoamericanos discutieron desde distintos ángulos el problema de la comunidad indígena, y gracias a sus esfuerzos se fundó una alianza indigenista continental con el fin de cooperar en la resolución del problema de los indios, y así conseguir su integración social. Sin embargo, en la década de los setenta, el indigenismo poco a poco pierde su esplendor debido al surgimiento del indianismo, el cual se apoya en las bases teóricas y prácticas que había asentado primero el indigenismo, pero a la vez se opone a este criticándolo desde diferentes perspectivas. Para tratar esta diferencia, debemos conocer primero el contexto general histórico y social del siglo XX.

#### 1. Contexto general histórico y social

El siglo pasado es reconocido históricamente como un período lleno de transformaciones, en el que coexistieron oportunidades y desafíos para todo el mundo. Políticamente, las dos guerras mundiales despertaron a la humanidad y trastornaron el orden internacional. Los países europeos perdieron su tradicional prestigio y comenzó a circular la teoría de “la decadencia de Europa”. Por otra parte, Estados Unidos se aprovechó de este caos al otro lado del Atlántico y selló su hegemonía después de la II Guerra Mundial. De esta manera, el país americano se incorporó muy pronto al grupo de las potencias mundiales, consiguiendo una influencia cada día más poderosa en el planeta, y muy especialmente en América Latina, debido a su ventaja geográfica sobre el resto. Con la teoría geopolítica del *panamericanismo*, los Estados Unidos ampliaron su influencia sobre todo el continente.

Desde la perspectiva ideológica, desde comienzos del siglo XX, no faltaron las críticas al racismo que había florecido en la centuria anterior. Al mismo tiempo, el americanismo como pensamiento ideológico empezó a destacar en el ámbito de las artes<sup>124</sup>. Además de la divulgación del nacionalismo, que se había extendido por todos los Estados latinoamericanos, el marxismo y el socialismo también se extendieron ampliamente por el continente americano, tanto entre los intelectuales como entre las masas populares. La introducción del pensamiento marxista ofreció una nueva visión con la que reflexionar sobre la situación indígena y así plantear el problema social de las antiguas colonias iberoamericanas. Esta nueva visión desembocó en el establecimiento de las naciones indígenas latinoamericanas. Al mismo tiempo, la clase burguesa iba teniendo un peso cada día mayor en las nuevas repúblicas, y se aumentó la oposición al caudillismo. Todos estos condicionantes ideológicos condujeron en Latinoamérica a procesos revolucionarios, reformistas y populistas, aunque en algunos países el gobierno estaba dirigido por la oligarquía militar. En cualquier caso, nuevas corrientes de pensamiento llegaron al continente y se adaptaron inmediatamente al entorno de los países latinoamericanos.

No se puede omitir la importancia de la Revolución mexicana que tuvo lugar entre 1910 y 1920. Esta revolución llevó a la población de ascendencia aborigen a participar en la vida política. El triunfo de la revolución se tradujo en medidas como, por ejemplo, la repartición de la tierra y el reconocimiento de las propiedades colectivas, así como el establecimiento de otros reglamentos cuyo fin era elevar la posición del indio en la sociedad. De este modo se puede decir que el indigenismo oficial comenzó en la Revolución mexicana.

Económicamente, la participación de los países industrializados europeos en las guerras de independencia americanas, así como la crisis económica de carácter internacional que aconteció en el año 1929, afectaron fundamentalmente a la producción industrial y al mercado latinoamericano. Los países que eran antes colonias peninsulares dependían en gran medida de la exportación de materias primas y de la

---

<sup>124</sup> Eugenio Chang-Rodríguez, *José Carlos Mariátegui y la polémica del indigenismo*, en *Revista América sin nombre*, no. 13-14, Editorial de Universidad de Alicante, Alicante, 2009, p.103.

importación de productos manufacturados de las potencias norteamericanas y europeas para la satisfacción del mercado interno. A consecuencia de este desajuste, del cual fue un efecto la bajada de precio de los productos locales, estos países se dieron cuenta de la necesidad de realizar un cambio económico estructural. Apoyados por la administración del Estado, se reorientó la estrategia económica hacia la industrialización, aunque se mantuvo el modelo exportador. Además, se concedió mucha importancia al desarrollo de la industria local y regional y se consolidó la cooperación económica dentro del continente.

Socialmente, desde el inicio del siglo XX, y a medida que florecía el capitalismo en el mercado latinoamericano, se produjo un parejo proceso de migración de indígenas a las grandes ciudades, y se fueron desarrollando poco a poco las clases medias y trabajadoras. Este hecho asentó las bases para la divulgación del marxismo continental. Al mismo tiempo, el triunfo de la Revolución socialista rusa de Octubre de 1917 estimuló el movimiento obrero en todo el mundo, y en América del Sur se formaron numerosos partidos comunistas, los cuales arrastraron a las clases medias a adentrarse en las luchas sociales. A su vez, las graves consecuencias económicas que conllevó la Gran Depresión, instaron a una intervención del Estado en los asuntos públicos y económicos. Por otra parte, tanto las guerras entre castas que se dieron en México, que duraron medio siglo y en las que perecieron un cuarto de millón de vidas humanas, así como la contienda de Perú ante Chile en la Guerra del Pacífico, hicieron que los intelectuales se dieran cuenta de la importancia de la población indígena para la construcción de la nación.

## **2. Corrientes de pensamiento en el siglo XX**

### **2.1. Populismo**

El populismo, aunque sea un fenómeno originario de Rusia, tuvo su mayor desarrollo en la América Latina del siglo XX. En cierto modo resulta difícil dar una denominación exacta del término *populismo*, dado que ni siquiera los intelectuales han

podido llegar a un acuerdo sobre el significado de tal acepción. Además, el desarrollo del populismo que se dio en la primera mitad del siglo XX difiere en algunos aspectos del nuevo tipo neopopulista que vincula el neoliberalismo y el populismo y que resurgió en las últimas dos décadas del siglo XX. Resumiendo las características y las definiciones que han dado otros pensadores, Kurt Weyland concibe el fenómeno populista como “una estrategia política a través de la cual un líder personalista procura o ejerce el poder gubernamental basado en el respaldo directo, inmediato y no institucionalizado de un amplio número de seguidores desorganizados”<sup>125</sup>. En este sentido se puede decir que esta conceptualización del populismo es relativamente imparcial y puede explicar la mayoría de los movimientos populistas.

A través del análisis de los movimientos populistas ocurridos desde 1910 hasta los años sesenta, se puede vislumbrar que los líderes personalistas consiguieron el apoyo sólido de las fuerzas populares, sobre todo de la clase obrera. Con el despliegue y latinoamericanización del marxismo, la fuerza fundamental del populismo indoamericano se fue transformando desde un gran contingente procedente de la clase obrera a otro formado por la clase campesina-indígena, o sea, se produjo la unión de toda la clase popular en una campesina-indígena-obrera. Por lo general, una vez toman el poder, los populistas suelen aplicar una serie de medidas económicas entre las que se incluye la eliminación del déficit presupuestario para poder repartir los recursos en beneficio público. Sin embargo, la dominación carismática en torno a un líder que conlleva el populismo hace que sus medidas se inclinen hacia una política de mayor participación en las que no se consideran las propuestas habituales de las ciencias sociales o las normas de la economía. Así que la consecuencia inmediata fue el incremento de la inflación y, en general, el desplome económico. Debido a ello, no pocos intelectuales critican que el populismo en realidad se trata de una estrategia política de manipulación llevada a cabo por líderes carismáticos, con la mera finalidad de alcanzar y ejercer el poder soberano. Para que pudiera triunfar el populismo

---

<sup>125</sup> Kurt Weyland, *Clarifying a Contested: Populism in Latin American Studies*, en *Revista Comparative Politics*, Vol. 34, No.1, editorial de Universidad de New York, New York, 2001, pp.1-22. Véase en <<https://zh.scribd.com/document/350870732/WEYLAND-Kurt-Clarifying-a-Contested-Concept-Populism-in-the-Study-of-Latin-American-Politics-pdf>>. (Consultado: el día 5 de abril de 2018).

latinoamericano, los políticos debieron declararse representantes de los grupos sociales marginalizados, sobre todo de la clase indígena.

El populismo no ejerce una forma de gobierno basada en la democracia participativa, sino en la representación impuesta por el líder carismático. Por ello, los poderes y gobiernos populistas se van convirtiendo en sistemas autoritarios y centralistas. El populismo en América del Sur siempre ha recibido muchas críticas y también ha sido considerado como uno de los factores cruciales que han impedido el avance político y económico de la zona. En este sentido, muchos intelectuales califican al populismo como una dictadura con apariencia de democracia. A pesar de ello, es preciso reconocer sus influencias positivas, tales como combatir contra el poder de la oligarquía tradicional o del gobierno militar, la introducción de nuevos componentes en el escenario político, el hecho de despertar la participación de la clase popular en la política y en los asuntos públicos, y hasta en cierto modo disminuir la pobreza y apoyar a las clases bajas para elevar su nivel de vida.

Durante el siglo XX, en repetidas ocasiones han surgido movimientos populistas en los Estados latinoamericanos. En cierto modo, la época del populismo se corresponde con la del apogeo del indigenismo. Esta coincidencia nos invita a reflexionar sobre las relaciones que se dieron entre las dos ideologías más importantes del siglo pasado en la tierra latinoamericana. De acuerdo con Carlos Malamud<sup>126</sup>, la reivindicación indigenista constituye una parte del ideario populista, el cual aspira a la inclusión social y étnica de los grupos tradicionalmente inferiores. Si consideramos la característica de los movimientos populistas por la cual toman a la clase popular como principal respaldo político, nos será más fácilmente entendible la opinión de Malamud, especialmente si observamos los países que tienen una mayor población indígena.

En el caso de Ecuador, el origen del populismo político se remonta a la presidencia de Velasco Ibarra, el cual tomó el poder presidencial hasta en cinco ocasiones. Siendo un dirigente populista, Velasco Ibarra aplicó una serie de medidas entre las que se pueden mencionar el impulso de la agricultura mediante la construcción de canales y

---

<sup>126</sup> Carlos Malamud, *populismos latinoamericanos, los tópicos de ayer, de hoy y de siempre*, Ediciones NOBEL, Madrid, 2010.

caminos vecinales, la fundación de numerosas escuelas y colegios, el inicio de obras de regadío, el levantamiento de nuevas carreteras, una propuesta de reforma agraria que finalmente no llegó a buen puerto, el intento de procurar la igualdad económica y social, o la eliminación de las condiciones humillantes en que vivía el campesinado. Estas medidas suponen en cierto modo una protección de los intereses del campesinado, es decir, de la comunidad indígena, porque casi la totalidad de los indígenas se dedicaban a la agricultura y la ganadería. Lo mismo sucede en otros países latinoamericanos, donde por razones históricas la comunidad indígena ha sido excluida de la dirección social y marginada, pues se le ha hecho ocupar el espectro más bajo de la pirámide social. Por consiguiente, los pueblos autóctonos se convirtieron en el principal grupo al que acudieron los líderes populistas para procurarse la hegemonía.

El populismo se relaciona estrechamente con el indigenismo en los países latinoamericanos, aunque en el fondo sus intereses son distintos. No obstante, es cierto que el populismo ha jugado un papel positivo con respecto al desarrollo del pensamiento indigenista, sobre todo en su contexto histórico, pues en ese momento estaban en boga teorías contrarias a sus ideas, como las del racismo científico.

## **2.2. Marxismo**

El marxismo es una corriente filosófica que fue muy popular durante el siglo XX y se extendió por todo el mundo. Su introducción en el continente americano empieza a finales del siglo XIX, pero su difusión y mayor recepción en América tiene lugar después de la Revolución rusa de 1917, cuyo triunfo alentó positivamente a los intelectuales latinoamericanos. Por consiguiente, después de esta revolución, se fundaron diversos partidos políticos y organizaciones con ideas marxistas en los países latinoamericanos. Después de la introducción del marxismo en el continente latinoamericano, este mismo tuvo ciertas variaciones a lo largo del tiempo dependiendo de las interpretaciones de los propios marxistas latinoamericanos. De acuerdo con el análisis de Alberto Saladino García, en su obra *Indigenismo y Marxismo en América Latina*, se observan cuatro tipos de marxismo en América Latina: marxismo purista,

marxismo estalinista, marxismo indoamericano y, por último, marxismo descolonizador<sup>127</sup>.

El primero, el marxismo purista, tal y como expresa el epíteto *purista*, es la teoría marxista más ortodoxa. Se trata de un calco del modelo que los trabajadores europeos inmigrantes trajeron a tierras latinoamericanas. En cierto modo, este marxismo purista es eurocentrista, puesto que se consideran las ideas occidentales como las más correctas y universales, y simplemente se quiere su implantación en América. De acuerdo con este pensamiento, la comunidad indígena representa el atraso social. Esta no tendrá ninguna oportunidad de progreso si siguiera estancada en sus condiciones presentes. Para lograr una sociedad con equidad e igualdad, según su propuesta, hay que convertir al total de la población indígena al modelo del proletario, del obrero o de los pequeños comerciantes, para que de esta manera se puedan recorrer las siguientes fases del marxismo y así alcanzar una sociedad comunista. Estos pensadores se concentran tanto en copiar las ideas marxistas que ignoran la especificidad étnica de la población latinoamericana y pierden de vista el problema indígena, pues se toma a la población indígena como un grupo social indiferente que debe encajar en la teoría, sin preocuparse por las características específicas de los países latinoamericanos.

El marxismo estalinista se caracteriza por intentar resolver el problema indígena inspirándose en el modelo de la Unión Soviética. En este caso, sus seguidores no dejan de lado las comunidades indígenas, pero tampoco realizan una investigación minuciosa sobre estos grupos étnicos. A diferencia del purista, este marxismo estalinista sí que presta atención a los grupos étnicos autóctonos, aunque nuevamente coincide con lo que hacen los marxistas puristas, pues intenta copiar otra vez las experiencias de la Unión Soviética. Dicho de otra manera, tanto el marxismo purista como el estalinista son eurocéntricos e incapaces de resolver los problemas latinoamericanos por alejarse en demasía de su realidad.

En contraposición a los dos marxismos arriba citados, el indoamericano es

---

<sup>127</sup> Alejandro López de Lara Marín, *Marxismo y cuestión indígena, el indigenismo marxista latinoamericano de Vicente Lombardo Toledano y José Carlos Mariátegui*. Véase en <[http://www.archivochile.com/Ideas\\_Autores/mariategui\\_jc/s/mariategui\\_s0061.pdf](http://www.archivochile.com/Ideas_Autores/mariategui_jc/s/mariategui_s0061.pdf)>. (Consultado: el día 21 de agosto de 2018).

peculiar y original de América Latina, y al cual José Mariátegui contribuyó con grandes aportaciones. Este movimiento combina de una forma excelente el marxismo y el indigenismo, adaptando el primero a las condiciones específicas de Perú y llegando a servir como ejemplo para toda América Latina. El ínculto político peruano hizo especial hincapié en no imitar directamente el modelo europeo, sino en amoldar el marxismo a la especificidad latinoamericana. Remontándose a la historia de Perú, analizando la composición de la población, así como de las diferentes situaciones políticas y sociales, y orientado por el marxismo, tal doctrina se dio cuenta de que el problema del indio no se trataba de un problema moral, legislativo o educativo sino socio-económico, producido por razones históricas. Por consiguiente, este marxismo ha planteado la necesidad resolver el problema de la tierra, es decir, erradicar el orden feudal en la sierra peruana con el objetivo de dar una solución al problema del pueblo indio.

Y, por último, el marxismo decolonizador o poscolonial. Como se indica en el texto original, esta tendencia es la continuación del marxismo indoamericano, pero está proyectado de una manera mucho más académica. Aborda el problema desde los aspectos cultural, económico y social y lo analiza desde el ángulo descolonizador, al pensar que la colonización no termina con la emancipación y la fundación de las nuevas repúblicas, sino que persiste hasta la actualidad, pues los indígenas siguen siendo explotados y discriminados por los ciudadanos no indios.<sup>128</sup> Este marxismo, partiendo de una perspectiva poscolonial, no se desprende del problema indio, pues considera que la descolonización es la reivindicación indígena más necesaria.

Así que el marxismo, como teoría, asienta su base principalmente en la defensa de las masas oprimidas y explotadas. En el caso de los países latinoamericanos, especialmente en los países donde los indígenas ocupan un mayor porcentaje de la población, la base del marxismo es y fue inevitablemente la comunidad indígena. Por consiguiente, el desarrollo del marxismo en América Latina se relaciona inseparablemente con la existencia de la población indígena. Además, debido a su esfuerzo por mantener la unión de los indígenas con el proletariado, este marxismo se

---

<sup>128</sup> *Ibidem.*

vincula íntimamente con el indigenismo.

Esta conexión se pueden observar cuando apreciamos que hasta en el propio Comintern se planteó la siguiente propuesta que provocó mucha discusión en su momento: la de si era preciso crear un Estado quechua y otro aymara, “basándose en el principio de la autodeterminación y la supuesta arbitrariedad de las fronteras peruanas y bolivianas”<sup>129</sup>.

### **3. El indigenismo en América latina**

Como se ha dicho antes, la época de esplendor del indigenismo americano tiene lugar en el siglo XX. Aunque a grandes rasgos el indigenismo se trata de un movimiento político y cultural cuyo objetivo es la reivindicación de los derechos legales de los indígenas<sup>130</sup>, se observan diversas variaciones dentro del mismo, si es que nos detenemos a investigar las ideas de diferentes épocas y de diversos indigenistas. Henry Favre lo clasifica en cuatro corrientes, que se exponen a continuación.

#### **3.1. Corrientes indigenistas más importantes**

##### **3.1.1. El pensamiento sobre la raza**

El indigenismo racial tiene sus orígenes a finales del siglo XIX y comienzos del XX. Debido a la época en que se inicia, este movimiento recibe inevitablemente influencias del positivismo y del darwinismo. Recuérdese que no pocos intelectuales y políticos de aquel entonces atribuyen el atraso del país al grupo social indio, niegan el valor de la población indígena y la culpan de impedir el avance de la democracia y de la sociedad. Además desprecian, en general, a todos los grupos étnicos que nos sean blancos, de tal manera que algunos dirigentes tomaron medidas para blanquear la población, tales como la estimulación de la inmigración de población de “color blanco”, mientras trataban de exterminar o de reducir a la población aborígen. Uno de los

---

<sup>129</sup> Eugenio Chang-Rodríguez, *Op. Cit.*, p.111.

<sup>130</sup> Henri Favre, *El indigenismo*, editorial Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1998, p.8.

ejemplos más representativos de esta línea es el conocido caso, en Argentina, de la Conquista del Desierto, que de hecho constituyó un genocidio organizado por el gobierno.

Por encontrarse en una época plagada de pensamientos extremistas, los indigenistas centrados en la raza admiten la estratificación en distintos grados de los pueblos, y por eso reconocen que los indios son inferiores. No obstante, como indica el indigenista mexicano Francisco Pimental en su *Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena y medios de remediarla*, no es que la raza india sea inferior por naturaleza, sino que es puesta en ese lugar por la opresión y la explotación que durante cuatro centurias ha padecido<sup>131</sup>. Debido a esta característica, en el caso de que estos pueblos nacieran y vivieran en las mismas condiciones que los europeos<sup>132</sup>, sus integrantes indígenas no saldrían peor parados cualitativamente en comparación con la raza blanca. De esta manera los indigenistas centrados en el problema de las razas proponen la fusión de indios y blancos como solución definitiva. A su juicio, los mestizos son superiores tanto a los indios como a los criollos. Además, el mestizaje resulta ser la única manera de sacar a los indios de su aislamiento y de estrechar las relaciones entre los distintos componentes de la sociedad americana, sobre todo en los países con una mayor población indígena, como en México, Guatemala, Ecuador, Perú, Bolivia, etc. Aparte de estas ideas, los integrantes de esta línea sostienen que la fusión entre las diferentes razas promueve la configuración de un sentimiento nacionalista entre todos los ciudadanos, reduciendo de esta manera las latentes separaciones en las recientes repúblicas, y resolviéndose así las principales cuestiones nacionales.

Si abordamos el tema del indigenismo racial, de ninguna manera se puede pasar por alto la imagen de José Vasconcelos, cuya obra *La raza cósmica* (1925) representa una oda al mestizaje, dando fe de que el futuro del mundo estará en manos de los mestizos. Vasconcelos refuta la teoría que esgrimen los colonos blancos sobre la

---

<sup>131</sup> Ibidem, p.38.

<sup>132</sup> Se refiere conforme a unas circunstancias vitales generales, por ejemplo, el contexto político, social, cultural, geográfico, etc.

selección natural, pues esta constituye una mera justificación para ocultar su imperial intento de dominación del mundo. Vasconcelos piensa que todas las naciones se creen a sí mismas como las mejores del mundo cuando estas se hallan en su momento de máximo poderío. Sin embargo, la historia ha demostrado el error de esta teoría, y que “ninguna raza contemporánea puede presentarse por sí sola como un modelo acabado que todas las otras hayan de imitar”<sup>133</sup>.

Vasconcelos afirma entonces que para la raza indígena se necesita una rebelión de conciencia, si es que no quiere caer de nuevo en la dominación de espítu ejercida por los poderes occidentales. Remontándose a otras épocas históricas, Vasconcelos indica que “las épocas más ilustres de la humanidad han sido, precisamente, aquellas en que varios pueblos disímiles se ponen en contacto y se mezclan”<sup>134</sup>, lo cual pone de relieve las ventajas del mestizaje. Por lo tanto, el autor asegura que la quinta raza será la raza que sintetice la roja, blanca, negra y amarilla, “hecha de genio y de sangre de todos los pueblos”. El mestizaje de distintas razas hace asimilar las mejores virtudes de los padres y hace a sus descendientes más competitivos. Esto implica la posibilidad de que en el futuro surja una verdadera fraternidad y universalidad. Respecto a los latinoamericanos, que poseen como carácter natural propio la simpatía hacia el extraño, Vasconcelos opina que este hecho puede facilitar el proceso de mezcla de las distintas etnias. Como estos pueblos están más preparados que los europeos para conseguir tal fusión, Vasconcelos llega a la conclusión de que los descendientes de los habitantes que se encuentran al sur del Río Bravo son la quinta raza, el futuro del mundo.

A diferencia de otros polificos de su época preocupados por el tema racial, Vasconcelos propone educar indistintamente tanto a los individuos indígenas como a los no indígenas, con el fin de lograr un progreso generalizado y también desarrollar una nueva cultura nacional. Andrés Molina Enríquez, autor de la obra *Los grandes problemas nacionales* (1909), comparte la idea de Vasconcelos, y apoya también el mestizaje entre blancos e indios, partiendo de una perspectiva nacionalista, con el

---

<sup>133</sup> José Vasconcelos, *La Raza Cósmica*, Press California State University, Los Ángeles, 1979, p.72.

<sup>134</sup> *Ibidem*.

objetivo de crear una nueva nación mexicana<sup>135</sup>. El filósofo mexicano Justo Sierra manifiesta igualmente que la familia mestiza representa el factor dinámico de la historia, por lo que en ella se deposita la esperanza de “reabsorber en su seno los elementos que la engendraron”, con el objetivo de “terminar de construir la nación”<sup>136</sup>. Por su parte, el padre del indigenismo en México, Manuel Gamio, a pesar de lo mantenido en su tesis central sobre la unificación de la cultura nacional, también ha expuesto ideas raciales en relación con el problema indígena. Al igual que los intelectuales arriba mencionados, Gamio considera que la política racial es necesaria para la edificación de la nación. De esta forma, en el momento en que tiene que comentar la situación de la población indígena del Valle de Teotihuacan, deposita la esperanza de un posible mejoramiento económico de los indígenas en que se aumente el mestizaje hasta que se generalice en toda la población, anunciando que puede darse “un gran paso en su evolución con el sólo hecho de ser racialmente homogénea”<sup>137</sup>.

No obstante, este indigenismo es otra manera de negar el valor real de la comunidad indígena. Es así otra forma de aniquilar a una raza que ha ostentado una civilización maravillosa y nos ha legado una rica herencia cultural. Ante todo, es preciso señalar que el término *raza* fue inventado por los blancos con el fin de hacer inferiores a los no blancos. Se trata de una estrategia imperialista con la que pretendían justificar su conquista y expansión por todo el mundo. Se puede decir, por tanto, que la propuesta del indigenismo racial es errónea.

Por otro lado, cabe preguntarse si el mestizaje, aparte de formar una nueva raza cósmica, no será una forma de blanquear a los indígenas. Esta sería la posición de Francisco Pimentel, para quien la raza mixta es una de transición, ya que, al fin y al cabo, todo el mundo se convertiría en blanco<sup>138</sup>. De esta manera, el indigenismo racial, en vez de defender al indígena, lo que hace de hecho es exterminar su raza, lo cual no difiere en esencia del genocidio que habrían practicado Sarmiento y los primeros

---

<sup>135</sup> Miguel Ángel Sámano Rentería, *El indigenismo institucionalizado en México (1936-2000): un análisis*. Véase en <<https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/3/1333/10.pdf>>. (Consultado : el día 6 de mayo de 2018).

<sup>136</sup> Henri Favre, *Op. Cit.*, p.40.

<sup>137</sup> Irving Reynoso Jaime, *Manuel Gamio y las bases de la política indigenista en México*, *Op. Cit.*, pp.333-355.

<sup>138</sup> Henri Favre, *Op. Cit.*, p.43.

colonizadores españoles.

En fin, lo que pretende este indigenismo no es, en realidad, proteger al pueblo originario americano, sino lograr la consolidación del Estado nacional. El gran pensador y político peruano José Mariátegui acoge esta idea racial con escepticismo, enunciando que la tesis de Vasconcelos no es más que una utopía, pues suprime e ignora el presente. Mariátegui ha mostrado su postura sobre el indigenismo racial en su obra *Siete ensayos de la Interpretación de la realidad peruana*, indicando que el mestizaje de sangre no resolverá el problema indígena, y que “esperar la emancipación indígena de un activo cruzamiento de la raza aborígen con inmigrantes blancos, es una ingenuidad antisociológica<sup>139</sup>”. Asimismo, señala que los asiáticos “han asimilado admirablemente la cultura occidental, en lo que tiene de más dinámico y creador, sin trasfusiones de sangre europea”, lo cual ha puesto en evidencia la falsedad de la teoría racial. Por otra parte, Mariátegui declara que el análisis del mestizaje no debe ser tomado como una cuestión étnica, sino como un asunto sociológico, porque “la raza es apenas uno de los elementos que determinan la forma de una sociedad”<sup>140</sup>.

### 3.1.2. El Culturalismo

El indigenismo culturalista entró activamente en el escenario continental durante las décadas de 1920 y de 1930. A medida que se produjo un retorno al pasado indígena por parte de las nuevas repúblicas, circunstancia que estas llevaron especialmente a cabo en la segunda mitad del siglo XIX, la civilización de los ancestros autóctonos dejó de ser un objeto puramente cultural, y se fue comprendiendo desde un sentido abiertamente político. Tal hecho se debe a que siendo aquellas unas naciones nuevas recién aparecidas en el escenario internacional, no tenían una cultura propia afianzada en el sistema<sup>141</sup> mundial que fuera capaz de competir contra el peso de la cultura europea, la cual, todavía hoy en día, tiene una importancia fundamental en la forma de

---

<sup>139</sup> José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de la Interpretación de la realidad peruana*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 2007, p.30.

<sup>140</sup> *Ibidem*, p.289.

<sup>141</sup> O mejor dicho, la civilización original, capaz de competir con la occidental, había sido destruida por los invasores y arrancada de la tierra iberoamericana.

comprender el mundo.

Debido a la inferioridad que sentía frente al Viejo Continente, América Latina durante largo tiempo se limitó a imitar los modelos de la metrópoli colonial y de la Europa ilustrada. Además, puesto que la potencia de los Estados Unidos era cada día más fuerte, los países que se encontraban al sur de sus fronteras profesaban una admiración tal por su estructura que pretendían copiar su modelo y aplicarlo en su propia tierra, deseando algún día alcanzar su mismo nivel. Sin embargo, con el estallido de la Primera Guerra Mundial, hasta los propios europeos se vieron obligados a reconocer que “Occidente declina y que su civilización es mortal”<sup>142</sup>. Así pues, los estados latinoamericanos se pusieron a reflexionar sobre una nueva vía que les permitiera el acceso al progreso y a la modernización, puesto que estos países tenían unas bases muy débiles tanto en el aspecto material como en el cultural.

Precisamente en ese momento, durante la Revolución mexicana de 1910, en la tierra donde la civilización azteca había florecido largo tiempo antes de la llegada de los españoles, se abrió una auténtica vía regeneradora latinoamericana, lo cual estimuló a otros países iberoamericanos a pensar acerca de sus propias señas de identidad. En este proceso de búsqueda de identidad, los primeros pasos que debían darse consistían en remontarse al pasado indígena. Como señala Henri Favre, “la cultura indígena aparece como el único elemento particular de los países latinoamericanos y que los distingue de lo extranjero”<sup>143</sup>. Sin embargo, tampoco era posible establecer la hegemonía de la cultura indígena en América Latina, dado que incluso en la actualidad son los países europeos los que ostentan la hegemonía en el ámbito del poder discursivo. A este respecto, cabe decir que todos los políticos e intelectuales latinoamericanos han sido instruidos conforme al modelo occidental. Por lo tanto, de manera similar a lo que ocurría con el problema de la raza, los eruditos y los políticos del culturalismo solo aspiraban a conseguir una combinación de culturas y a transformar la propia cultura étnica mediante la unión de elementos occidentales, y de este modo satisfacer las necesidades del progreso y la modernidad.

---

<sup>142</sup> Henri Favre, *Op. Cit.*, p.45.

<sup>143</sup> *Ibidem*, p.47.

As ípues, el indigenismo culturalista aboga por el mestizaje de las dos culturas, la india y la europea, considerándolo como la solución más efectiva para resolver la cuestión nacional. Hay que tener en cuenta que el culturalismo no supone ni europeizar ni indianizar, ni tampoco implica ninguna relación de superioridad o inferioridad. Esta corriente significa aculturación, es decir, complementar las dos culturas para que ambas superen sus debilidades propias adquiriendo las cualidades positivas de la otra. Actuando de tal manera, los indigenistas pretenden, por un lado, subsanar los aspectos negativos de la comunidad indígena, sobre todo en el ámbito de la economía y de la salud; y, por otro lado, descubrir y reconocer los elementos positivos que poseen para divulgarlos, especialmente en manifestaciones artísticas tales como la literatura, la pintura, las artes plásticas, la música, el canto y la danza. Por tal razón, en el siglo pasado se produjeron sin cesar obras artísticas latinoamericanas que abordaban temas extraños de su realidad histórica, geográfica o social, suscitando el interés del público. Uno de los ejemplos que puede dar fe de este hecho es el fomento de la literatura indigenista. Ciertamente, esta literatura siguió su propio camino dentro del ámbito cultural latinoamericano y merece, por tanto, ser tomada en cuenta.

Se puede afirmar que el culturalismo fue un movimiento en auge durante los primeros treinta años del siglo XX, y que además fue apoyado por los gobiernos latinoamericanos. No es de extrañar el fomento del culturalismo por parte de los intelectuales en aquella época. En este sentido, es preciso citar a José Vasconcelos, el cual aparece en el apartado anterior como ejemplo de indigenista racial, lo cual no impide señalar que este autor también compartía el ideario del culturalismo. Recordemos que, para Vasconcelos, es imprescindible que la nueva raza cósmica configure su propia filosofía, la cual no debe imitar a la proveniente de otros pueblos. Como es obligatorio que abarque “la totalidad de la cultura”, “la educación debe ser la principal empresa del Estado” para que la raza cósmica sea dada a luz. Entre todas las aportaciones de Vasconcelos en el ámbito de la educación mexicana, sobresale por encima del resto la especial atención que otorgaba a la educación de la comunidad indígena, con el fin de asimilar, de normalizar, a la población más marginal. Bajo su dirección, la Secretaría de Educación Pública pasa a dirigir el Departamento Indígena,

con el objetivo de “preparar al indio para el ingreso a las escuelas comunes”<sup>144</sup>. As ípues, Vasconcelos promueve, en otras cosas, la campaña contra el analfabetismo, la construcción de cinco mil escuelas e incorpora a nueve mil maestros al sistema de enseñanza<sup>145</sup>. Este hecho coincide precisamente con el propósito de aculturar a los indios, como manifiesta el mismo Vasconcelos al señalar que “organizamos nosotros nuestra campaña de educación indígena a la española, con incorporación del indio todavía aislado, a su familia mayor, que es la de los mexicanos”<sup>146</sup>.

Adem ás, Vasconcelos organiza el programa de maestros *misioneros*, con el fin de “localizar los poblados indígenas, estudiar el estado cultural de los habitantes y las necesidades de las comunidades”, y así luego fundar escuelas conforme a las necesidades locales. Mientras tanto, el gran educador pone todo su énfasis en los valores de la cultura indígena e impulsa y auspicia el crecimiento del nacionalismo cultural, que abarca dentro de sí tanto el factor occidental como el indígena. De esta manera, Vasconcelos alienta a los pintores muralistas a trabajar en los edificios públicos acerca de temas indígenas y mestizos, preñados de elementos históricos y socio-económicos propios. En fin, se observa que el proyecto educativo que lleva a la práctica Vasconcelos concuerda con los principios del culturalismo, los cuales han tenido resultados en cierto modo positivos en México y han sido motivo de inspiración en otros países latinoamericanos.

En el caso de Perú, el pensador Manuel González Prada, al menos si nos atenemos a los actos realizados en sus primeros años de intelectual, también estuvo a favor de la educación del pueblo indio, tal y como expresó en su *Discurso en el Politeama* (1888). En esta exposición Prada señala que la población indígena padece de los vicios propios de los bárbaros y que la educación será la única posibilidad para su remisión. Prada también opina que la educación contribuirá a la transformación del espíritu de los indios y a cambiar su habitual servidumbre e ignorancia. Por

---

<sup>144</sup> José Vasconcelos, *El Desastre*, Editorial Trillas, México, D.F., 1998, pp.60-67.

<sup>145</sup> Javier Ocampo López, *José Vasconcelos y la Educación Mexicana*, en *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, vol. 7, Editorial de Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Boyacá (Colombia), 2005, pp.137-157.

<sup>146</sup> *Ibidem*, pp.139-159.

consiguiente, este pensador considera la educación del indio como remedio para la regeneración de la patria y como esperanza para formar una nación fuerte.

Manuel Gamio, considerado como el padre del indigenismo en México, ejerció una influencia fundamental para el indigenismo, tanto en México como en el resto del continente americano. A juicio de Gamio, el indígena no supone un estorbo para el progreso ni es el enemigo de la civilización. Al contrario, solo se le atribuye esta condición miserable por la explotación a la que ha sido objeto durante varias centurias. Gamio combate el manido juicio de que “el indio bueno es el indio muerto”. Para ello defiende la cultura indígena y considera que los indígenas son los verdaderos descubridores del continente americano. De esta manera reprueba la usurpación que los conquistadores europeos han hecho del patrimonio identitario americano. De la misma forma que lo hicieron otros muchos intelectuales, como Francisco Pimentel, Francisco Bulnes o Andrés Molina Enríquez<sup>147</sup>, Gamio se da cuenta del peligro que supone para la nación seguir excluyendo a la comunidad indígena. Por este motivo promueve forjar una sola patria y oponerse a toda división espuria. Gamio estudia la actitud que se tiene hacia la cultura indígena tanto en los Estados Unidos como en México. Por un lado, critica la desconfianza y condescendencia con la que los dirigentes mexicanos miran a los indígenas. Por otro lado, señala que, al norte del Río Bravo, donde la población indígena no supera más que un cuarto de la total, “florece con aspecto propio y libertad absoluta, los hábitos, las ideas y la raza de doscientos cincuenta mil indígenas”<sup>148</sup>.

Con el objetivo de cambiar esta situación, Gamio plantea igualmente la necesidad de un mestizaje cultural como solución, manifestando que ni la idea de negar completamente todo resto pretérito, ni la de conservar esa misma tradición sin cambios, son correctas, sino que “lo más apropiado es asegurar a la población india el progreso

---

<sup>147</sup> Irving Reynoso Jaime, *Op. Cit.*, pp.333-355. En 1864, Francisco Pimentel se expresó a este respecto cuando adujo que “mientras los naturales guarden el estado que hoy tienen, México no puede aspirar al rango de nación propiamente dicha”. O también Francisco Bulnes, cuando afirma que “Hay entre las dos razas una muralla que nadie ha podido o querido derribar”. Y Finalmente, Andrés Molina Enríquez manifiesta en su obra *Los grandes problemas nacionales*, que en México existía la más completa heterogeneidad social, cultural y material, un hecho que impedía a todas luces la construcción nacional.

<sup>148</sup> *Ibidem*, p.339.

económico y cultural, respetando simultáneamente su individualidad y conservando los valiosos elementos culturales y tradicionales”<sup>149</sup>. A la vez, Gamio propone, en su primera obra, *Forjando patria*, la fusión de razas, la convergencia y unión de manifestaciones culturales, la unificación lingüística y el equilibrio económico de los elementos sociales<sup>150 de ambas culturas</sup>. A su modo de ver, la población mexicana se divide en tres grupos: los blancos, los mestizos y los indígenas. Estos tres conjuntos se encuentran en distintas etapas de evolución civilizatoria. Gamio manifiesta que la cultura occidental que reciben los blancos y los mestizos es más científica y, por ello, superior. En este caso, la cultura occidental debería sustituir a la inferior, es decir, a la indígena. Parece evidente que el indigenismo de Gamio no se corresponde estrictamente con el culturalismo, pues se percibe claramente que a lo que aspira es a la sustitución de la cultura indígena y a la occidentalización del pueblo indígena.

Al tratar el indigenismo culturalista inmediatamente se nos viene a la mente otra figura destacable, la de Moisés Sáenz Garza. De forma parecida a Vasconcelos, Sáenz es elogiado por haber sido un educador notable en México y por su aportación al indigenismo. En la década de los años 20, Sáenz Garza apoyó la tesis de la incorporación cultural, procurando cambiar al pueblo indio a través de la aculturación y la asimilación a la cultura dominante. De manera simultánea, Garza sostuvo que de ninguna manera se podía destruir la cultura autóctona en las poblaciones indígenas donde se establecieran escuelas formales, sino que se debía conservar su valor original e intentar integrarlo con la identidad mexicana. Es decir, Garza abogaba por la fusión cultural.

En cierto modo, se puede decir que la mayoría, o casi la totalidad de los intelectuales de aquel entonces, aunque adoptaron diferentes posturas políticas, fueron partidarios del indigenismo culturalista. Un ejemplo con el que justificar esta afirmación consiste en analizar lo acontecido en el Primer Congreso Indigenista realizado en Páezcuaro en 1940, donde todos o casi todos los mexicanos “compartían la

---

<sup>149</sup> Maria Frankowska, *Aculturación de los Indios de México*, en Revista *Estudios Latinoamericanos*, Vol. 1, Editorial Instituto Histórico de la Academia de Ciencias Polaca, Warszawa (Polonia), 1972, pp.101-154. Véase en <[www.ikl.org.pl/Estudios/EL01/el01\\_03\\_frank.pdf](http://www.ikl.org.pl/Estudios/EL01/el01_03_frank.pdf)>. (Consultado : el día 16 de abril de 2018).

<sup>150</sup> *Ibidem*.

idea de la creación de un Nuevo México, fruto de la fusión de pueblos y culturas”<sup>151</sup>. En el mismo año de la promulgación de la Constitución de 1917 en México, se estableció la Dirección de Antropología bajo la dirección de Manuel Gamio, la cual tuvo como tarea principal participar y colaborar en los planes de ayuda a los indios. Uno de sus más firmes propósitos fue el de mejorar las condiciones para la educación y a la vez fomentar la fusión cultural y la unificación lingüística.<sup>152</sup> Aún mucho antes de la consumación de estos hechos, ya se habían establecido algunas instituciones dirigidas a los mismos propósitos, como la Junta para el Mejoramiento de la Raza Tarahumara (1906) o la Sociedad Indianista Mexicana (1910). A estas instituciones vendrán a sumarse otras como la Escuela Rural, la Casa del Pueblo, las Misiones Culturales, el Departamento de Incorporación Indígena, la Casa del Estudiante Indígena, el Centro de Educación Indígena, el Instituto Lingüístico de Verano, o la Dirección General de Educación Indígena<sup>153</sup>.

Respecto a los resultados de la aculturación, no podemos darles simplemente un valor negativo o positivo, porque en efecto puede considerarse que poseen ambos en cierta medida. Tiene un valor positivo en aspectos tales como la salud y la conservación del patrimonio cultural indígena, mientras que supone un fracaso si nos atenemos a que la realización de la escuela rural no ha tenido resultados muy reseñables, como mostró Moisés Sáenz después de visitar varias poblaciones indígenas ubicadas en Puebla, en torno al año 1929. A su parecer, la educación escolar ejerció una influencia mínima en la vida de los locales, quienes no habían experimentado un aumento del nivel de vida con respecto a la época anterior. Teniendo ello en cuenta, tres años después Sáenz levantó una estación experimental en Carapán con el fin de analizar la posible integración de la comunidad indígena dentro de la sociedad mexicana. Sacó entonces la conclusión de que la escuela no era un medio suficiente para conseguir dicha

---

<sup>151</sup> Roberto Pineda C., *El Congreso Indigenista en Pátzcuaro, 1940, una nueva apertura en la política indigenista de las Américas*, en *Revista Baukara 2*, Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina, Editorial de Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2012, pp.10-28.

<sup>152</sup> Maria Frankowska, *Op. Cit.*, p.121.

<sup>153</sup> Eduardo Andrés SANDOVAL-FORERO Sandoval-Forero y B. Jaciel MONTOYA-ARCE Montoya-Arce, *La educación indígena en el Estado de México*, en *Revista Papeles de Población*, vol.19, núm. 75, Editorial de Universidad Autónoma de Estado de México, México, D. F., 2013, p.4. Véase en <<http://www.redalyc.org/pdf/112/11226433009.pdf>>. (Consultado : el día 16 de abril de 2018).

integración, si antes no se mejoraba la vida mediante el establecimiento de otras instituciones que diesen apoyo efectivo a la agricultura o suministrasen crédito.

Pero por encima de todos esos requisitos, según Sáenz, los políticos debían comprender que esta es una empresa a muy largo plazo<sup>154</sup>. Otro ejemplo contrario a lo esperado tiene que ver con la clausura, después de ocho años de funcionamiento, de la Casa del Estudiante Indígena, dado que no cumplía con los objetivos esperados. Así la mayoría de los estudiantes no volvían jamás a su comunidad de origen<sup>155</sup>. Sumado a todo ello, a estos relativos fracasos, las medidas concretas que se tomaron, como el apoyo a las lenguas indígenas, tampoco formaron parte del deseado renacer indigenista, como indicó Óscar Arze Quintanilla, director del Instituto Indigenista Interamericano entre los años 1977 y 1989, al afirmar que “cualquier esfuerzo por el conocimiento y alfabetización de las lenguas indígenas tenía sentido en tanto servía para traducirlas”<sup>156</sup>. Esta afirmación coincide con la argumentación de Reinaga, según la cual “la escuela rural por su lengua, método programa, etc., es una escuela extranjera”. Reinaga niega de esta manera el sentido indigenista que proclamaban los aculturalistas.

El revolucionario y político peruano José Mariátegui replicó severamente estas posiciones al considerar el problema indígena como un problema de educación en su libro *Siete ensayos de la interpretación de la realidad peruana*. Conforme a la tesis de Mariátegui, la educación no es una simple cuestión de escuela y de métodos pedagógicos, sino que está relacionada con las circunstancias socio-económicas. En Perú, bajo la presión del ambiente feudal del gamonalismo, la escuela y los maestros se vieron obligados a abandonar su propósito inicial, sucumbiendo a la penosa realidad social.

En fin, el culturalismo ha tenido una profunda influencia en toda América Latina, sobre todo en la primera mitad del siglo XX. Incluso en nuestros días todavía se percibe la importancia de la aculturación en las políticas oficiales de los países

---

<sup>154</sup> Roberto Pineda C., *Op. Cit.*, p.16.

<sup>155</sup> Miguel Ángel Sámano Rentería, *El indigenismo institucionalizado en México (1936-2000): un análisis*. Véase en <<https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/3/1333/10.pdf>>. (Consultado: el día 6 de mayo de 2018).

<sup>156</sup> Óscar Arze Quintanilla, *Del indigenismo a la indianidad*, en José Alcina Franch (compilador), *Indianismo e indigenismo en América*, Alianza Editorial, Madrid, 1990, p 22.

latinoamericanos. Sin duda, es indiscutible la buena intención que hubo por parte de los indigenistas culturalistas y el notable esfuerzo que estos realizaron para aumentar la valoración y divulgación de la cultura indígena, especialmente en el arte popular. Al mismo tiempo, los hechos han demostrado que la aculturación solo cambia en grado mínimo la vida de la comunidad indígena, y muchas veces ni siquiera repercute en un mejoramiento mínimo de las condiciones de vida locales. Esto es precisamente lo que el indigenista Hildebrando Castro Pozo sentencia en su ensayo *Nuestra comunidad indígena*, al comentar que “en la sierra es donde debiera estar [...] lo mejor y más selecto del profesorado nacional. Pero resulta todo lo contrario [...]: de entre la nube de postulantes [...], se escoge primero a los parientes [...], después a los amigos políticos y por último a los recomendados por éstos. De donde resulta que nuestro profesorado serrano puede ser apto para cualquier cosa, menos para la enseñanza”<sup>157</sup>. Se evidencia de esta manera que la teoría del culturalismo no resuelve en esencia el problema indígena, tal y como aquella lo había esperado. Su divulgación de la cultura indígena se limita a cumplir las necesidades políticas necesarias para la construcción de las nuevas repúblicas, aportando muy poco al interés propio de la comunidad indígena.

### 3.1.3. Marxismo

Si bien las corrientes racial y culturalista del indigenismo tuvieron su campo de actuación principalmente en México, el marxismo se generó primordialmente en el país andino del Perú. A diferencia de aquellas otras dos corrientes, que toman el mestizaje racial o cultural como la solución al problema del pueblo indio, el indigenismo marxista pone todo su énfasis en la propiedad de la tierra.

En los primeros años del siglo XX, ya el intelectual peruano Manuel González Prada, por otra parte alejado de sus ideas de la década de 1880, deja de juzgar el problema del indio como algo que se pueda resolver mediante la educación y toma conciencia de que tal cuestión no se trata de un problema racial, ni tampoco cultural,

---

<sup>157</sup> Manuel M. Marzal, *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*, Editorial Anthropos, Barcelona, 1993, p.429.

sino económico y social. González Prada refuta la tradicional clasificación de la raza india elaborada a través de las apariencias biológicas, e identifica el criterio fundamental en su estado económico, de tal modo que ahora la noción de indio alude a una clase social. La miseria en que vive el indio, por tanto, no se atribuye a su incapacidad racial, sino al sistema de opresión. A juicio de Prada, “cuando menos autoridades sufra, de mayores daños se liberta”<sup>158</sup>. El pensador peruano apunta que hay dos caminos para mejorar la condición indígena. El primero consiste en aumentar la conmiseración en el seno de los opresores y el otro es fomentar la lucha por parte de los propios indios. Al mismo tiempo, el nuevo mentor ideológico del pueblo indígena afirma que “el indio se redimirá merced a su esfuerzo propio, no por la humanización de sus opresores. Todo blanco es, más o menos, un Pizarro, un Valverde o un Areche.”<sup>159</sup> Dicho en otras palabras, lo que propone Prada es que los indios se unan para romper el viejo régimen y para construir un nuevo orden con el que liberarse de la opresión.

Inspirado por las ideas de Prada, José Carlos Mariátegui, el fundador del comunismo peruano y plausiblemente considerado como el padre del indigenismo marxista, publicó en el año 1928 su obra capital *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. En esta recopilación, el gran pensador peruano analiza el problema indígena a partir de una investigación pormenorizada sobre la sociedad del país andino. A su parecer, el problema indio ante todo es un problema socio-económico que tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra. Mariátegui critica las diferentes perspectivas que toman al problema como uno de diferente índole, sea moral, legislativo, cultural o racial, aseverando que “cualquier intento de resolverla con medidas de administración o policía, con métodos de enseñanza o con obras de vialidad, constituye un trabajo superficial o adjetivo, mientras subsista la feudalidad de los gamonales”<sup>160</sup>. Mariátegui plantea que la última y única solución consiste en erradicar el orden feudal que se ha mantenido históricamente en la sierra peruana. Este orden

---

<sup>158</sup> Manuel González Prada, *Nuestros indios*, en Revista *Marxistas Internet Archive*, 2001. Véase en: <<https://www.biblioteca.org.ar/libros/150.pdf>>. (Consultado: el día 7 de marzo de 2019).

<sup>159</sup> *Ibidem*.

<sup>160</sup> José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, *Op. Cit.*, p.26.

tiene se expresa fundamentalmente en las instituciones del latifundio y del gamonalismo, las cuales concentran la mayor á de la tierra en las manos de muy pocos terratenientes o hacendados. Estos propietarios mantienen a su vez a los campesinos ind ígenas trabajando en su propio beneficio mediante aquella permitida dominaci ón de la tierra. Tal hecho, bajo la visi ón de Mari átegui, ha dado lugar a un alejamiento de la modernidad y a una falta de integraci ón social. Por consiguiente, el ensayista comenta que, para resolver el problema ind ígena, hay que solucionar el problema de la tierra. Su objetivo final, asegura, es fundar un nuevo r égimen pol ítico de car ácter socialista, e integrar a todas las clases o sectores de la naci ón en una sola.

De este modo, los indigenistas marxistas refutan la presupuesta validez de la situaci ón social de privaci ón de la tierra en que viven los ind ígenas, y apoyan la colectividad de la propiedad. Para justificarse, estos pensadores recurren al pasado ind ígena buscando en la historia autóctona una posible alternativa ya anta ño vislumbrada. Los marxistas piensan en c ómo reconducir a los indios a un nuevo orden socialista, puesto que a su juicio la poblaci ón ind ígena goza, desde el per íodo de los Incas, de un comunismo primitivo que lo ú nico que hay que hacer es recuperar. Seg ú n su teor ía, el *ayllu* consiste en un estado comunista previo y ya desarrollado, que puede recuperarse. De esta manera, contin úan, el pueblo indio dispone de un buen cimiento para proseguir con la edificaci ón del socialismo, defendi éndose de tal manera adem ás la viabilidad de aplicar en la tierra peruana una teor ía extranjera. Por otro lado, debido a la condici ón de opresi ón en la que se encuentran los indios, as í como al porcentaje num érico significativo que ocupan los ind ígenas en la poblaci ón nacional peruana, estos constituyen el elemento fundamental del proletariado. As í pues, los marxistas proponen derribar a los latifundistas y repartir la tierra entre la poblaci ón ind ígena, para de esta manera reconstruir la estructura social y realizar el sue ño del socialismo. Por a ñadidura, y de acuerdo con lo dicho por Rodrigo M íguez Núñez, las revoluciones mexicana y sovi ética que tuvieron lugar sucesivamente, motivaron a los intelectuales a llevar a la pr áctica la revoluci ón social. De hecho, Núñez pensaba que tal revuelta deb ía concretizarse en una reforma agraria y en el reconocimiento de las diferencias étnicas

dentro del Perú<sup>161</sup>.

A partir de la discusión sobre la reivindicación del ayllu, puede destacarse de manera eminente a Hildebrando Castro Pozo (1890-1945), sociólogo y político peruano, cuyas aportaciones sobre la realidad de las comunidades indígenas aparece en sus dos obras más importantes, *Nuestra comunidad indígena* (1924) y *Del ayllu al cooperativismo socialista* (1936). En el primer libro, Castro Pozo registra minuciosamente el funcionamiento de la comunidad indígena, demostrando de tal manera que esta tiene suficiente capacidad autónoma como para resolver los problemas que se le presentan en su camino a la modernización. De hecho, según Castro Pozo, la existencia de problemas, que “ni la ciencia sociológica ni el empirismo de los grandes industriales” han resuelto, prueba que la institución originaria indígena es superior a la del latifundio o a la feudal, las cuales, en su opinión, son de carácter plenamente improductivo. De esta manera Castro Pozo confirma a la comunidad local como “una alternativa de modernización económica sin mengua”<sup>162</sup>. Sin embargo, lo que pretende este pensador no es generalizar tal institución sin más, tal como es, sino partir de su idea socialista para adaptarla a la realidad peruana. Es decir, lo que le interesa es aprovechar las características y aspectos propios del ayllu, tales como la tierra común, la colectividad o la ayuda mutua que se prestan los comuneros, es decir, de todos los valores positivos que pueden ser considerados como socialistas, con el fin de unificar “la organización cooperativa con la técnica productiva y su expresión en la agroindustria y la industria”<sup>163</sup>, y así erigir un nuevo ayllu “rejuvenecido por el espíritu de Marx” y conseguir “la implantación de un socialismo con los colores de América Latina”<sup>164</sup>. De esta manera, Castro Pozo hace participar a la población indígena de la construcción del país y así lograr su integración social.

Debido a la influencia del indigenismo marxista, la tenencia de la tierra ha sido un

---

<sup>161</sup> Rodrigo Míguez Núñez, *Las proyecciones del indigenismo jurídico sobre la propiedad andina*, en *Revista Anuario de historia del derecho español*, número 80, Editores Boletín oficial del Estado, Madrid, 2010, p.721.

<sup>162</sup> Carlos Franco, *Castro Pozo: nación, modernización endógena y socialismo*, Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación, Lima, 1989, p.26.

<sup>163</sup> Demetrio Ramos Rau, *Hildebrando Castro Pozo*, en *Revista Pueblo Continente*, Vol 17, No. 1, Editorial de Universidad Privada Antenor Orrego, Trujillo (Perú), 2006, p.102.

<sup>164</sup> Henri Favre, *El indigenismo*, *Op. Cit.*, p.57.

tópico muy discutido en el ámbito indigenista, y no es nada raro encontrar su reflejo en las obras de muchos intelectuales y escritores c débres de aquel entonces, as í como en las reformas que se practicaron en el territorio americano. Por ejemplo, la obra titulada *El mundo es ancho y ajeno* del escritor Ciro Alegr á, publicada en el año 1941, aborda el tema de la posesi3n de la tierra del pueblo ind ígena desde la perspectiva literaria. Gracias a las aportaciones del indigenismo marxista, adem ás, se llev3 a la pr áctica la reforma agraria de 1969 en el pa í peruano, patria de Mari átegui. Tal reforma tuvo como objetivo transformar la estructura agraria del pa í y sustituir los reg ímenes del latifundio y del minifundio por un sistema justo de propiedad, tenencia y explotaci3n de la tierra<sup>165</sup>. De hecho, tras su promulgaci3n se dise ñó una nueva forma de distribuci3n equitativa de la propiedad rural.

En fin, el indigenismo bajo el modo del marxismo constituye una corriente de pensamiento que parte de las teor ías socialistas, y se apoya en el pasado espec ífico de la poblaci3n ind ígena del pa í andino, para adaptarse de mejor manera a la ciucunstancia latinoamericana. Esta propuesta deja de buscar la soluci3n al problema nacional en el cambio y transformaci3n de los ind ígenas, sea biol3gica o espiritual. Por el contrario respeta lo propio de su naturaleza, teniendo en cuenta c3mo es y c3mo vive el pueblo indio. El marxismo pretende resolver el problema partiendo de la estructura econ3mica del pa í, que, al parecer de los socialistas, es la clave fundamental para resolver el problema nacional.

#### **3.1.4. Telurismo**

El indigenismo telurista tiene sus or ígenes en los pa íses andinos<sup>166</sup>. Parte tambi3n del deseo de formar una naci3n homog3nea. Mucho antes de que apareciera el telurismo, tanto el fil3sofo Rousseau como Herder afirmaron en sus obras que el clima

---

<sup>165</sup> *Nueva Reforma Agraria*, Decreto-Ley, No 17716. Véase en: <<https://peru.justia.com/federales/decretos-leyes/17716-jun-24-1969/gdoc/>>. (Consultado: el día 7 de noviembre de 2018).

<sup>166</sup> Henri Favre, *El movimiento indigenista en América Latina*, Instituto Franc3s de Estudios Andinos, Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines, Lluvia Editores, Lima, 2007, p.65. En cuanto a los orígenes de los primeros tres pensamientos indigenistas, a mi entender, el racismo y el culturalismo tienen sus orígenes en México, y el marxismo, en Perú.

y la *ecología* tienen un efecto inmediato sobre la cultura y el carácter<sup>167</sup> de los habitantes, de tal manera que estas circunstancias confirman la diferencia entre los criollos nacidos en América y los blancos metropolitanos. Igualmente, los partidarios del indigenismo telurista también comparten la misma idea, según la cual la naturaleza, es decir, el emplazamiento donde vive la gente, ejerce un papel inestimable para la formación de la nación.

A juicio de sus adeptos, la naturaleza de cada lugar es capaz de modelar a los habitantes que se alojan en una misma tierra, declarando así que ni el mestizaje biológico ni el cultural pueden ser útiles en la constitución de una nacionalidad, sino que “es necesario despertar en el criollo y en el mestizo el espíritu del indio que el genio de la tierra americana les ha insuflado”<sup>168</sup>. Tal pensamiento precisamente puede recordar lejanamente al del gran filósofo español José Ortega y Gasset, quien indica un objetivo parecido a través de su célebre proposición “Yo soy yo y mi circunstancia”.

El intelectual boliviano Franz Tamayo apoyó esta idea, al mantener que “la tierra ejerce un poder tal, que unifica las etnias y las razas que la ocupan conjuntamente”<sup>169</sup>. En virtud de ello, piensan estos intelectuales, el hombre, efectivamente, resulta ser lo que es hoy en gran medida por el entorno en que vive. Las circunstancias influyen en el moldeamiento de su ser, así que los criollos y los mestizos, por haber nacido y vivido en esta tierra, son configurados por la naturaleza, tal y como esta ha moldeado a los indios. Lo que se debe hacer es vivificar tal espíritu natural que está escondido dentro de los individuos. Los indigenistas teluristas opinan que quizás los indios han visto reducidas sus capacidades físicas con el paso del tiempo, pero señalan sin embargo que sus almas aún subsisten en este vasto continente. Una vez que los sujetos se identifiquen como indios, se formará una nueva nacionalidad dentro de estos recientes países, sintiéndose de manera automática completamente independientes de Europa y disponiendo de su propia identidad inequívoca, bien distinguida de la de los otros Estados europeos. Y todo ello, aunque circule en sus venas una parte de sangre introducida por los colonos

---

<sup>167</sup> Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1993, p.95.

<sup>168</sup> Henri Favre, *El Indigenismo, Op. Cit.*, p.60.

<sup>169</sup> *Ibidem*.

del viejo continente.

Se puede decir que, para resolver el problema de la formación de la nación en los países latinoamericanos, el racialismo deposita sus esperanzas en el mestizaje biológico, mientras que el culturalismo aboga por la aculturación y el marxismo por una solución radical concerniente al régimen de la propiedad de la tierra y al cambio de la estructura económica. Por último, el telurismo atribuye la realización de la formación de la nación a la acción de las fuerzas de la naturaleza o del entorno. Dicho en otras palabras, los teluristas sostienen que con el tiempo la nación se forma naturalmente, sin necesidad alguna de intervenciones provenientes de cualquier elemento exterior.

### **3.2. Congresos interamericanos sobre el indigenismo**

A medida que se produjo la divulgación del indigenismo en los países latinoamericanos, el problema del pueblo indígena atrajo la atención de muchos gobiernos y de sus intelectuales, los cuales buscaron desde distintas perspectivas la solución a esta cuestión. Por lo tanto, con el objetivo de forjar un programa novedoso con el que tratar estos problemas, a través de la discusión sobre la factibilidad o no de las soluciones aportadas, se celebraron múltiples congresos indigenistas a nivel nacional y continental. De igual modo, en muchas conferencias de ámbito internacional se hizo referencia a la cuestión indígena. Entre todas las reuniones que se celebraron, podemos destacar algunas especialmente relevantes, como la Primera Convención Internacional de Maestros, celebrada en Buenos Aires en 1918, en la que se planteó un proyecto sobre la incorporación del indio a la cultura moderna. En este encuentro también se planteó la necesidad de crear ciertos organismos a nivel continental que trataran el tema, así como que se celebraran más conferencias indigenistas, tales como los primeros congresos indigenistas nacionales celebrados en Cuzco en 1934 y en Jauja en 1935<sup>170</sup>, la Conferencia Panamericana organizada en Montevideo en 1933 o la VIII Conferencia Internacional Americana en Lima en 1938.<sup>171</sup> En esta última, se determinó

---

<sup>170</sup> Rodrigo Míguez Núñez, *Las proyecciones del indigenismo jurídico sobre la propiedad andina*, Op. Cit., p.770.

<sup>171</sup> Roberto Pineda C., *El Congreso Indigenista en Pátzcuaro, 1940, una nueva apertura en la política indigenista de las Américas*, Op. Cit., pp.10-28.

llevar a cabo la celebración de un congreso en Pázcuaru, el cual, con el paso del tiempo, ha llegado a ser uno de los congresos más importantes para el desarrollo del indigenismo, y del que vamos a exponer a continuación algunos elementos.

En el Primer Congreso Indigenista Interamericano celebrado en el año 1940 en Pázcuaru, México, asistieron no solo las delegaciones oficiales de cada país sino también delegados independientes y los propios representantes indígenas de los diversos países indoamericanos. El congreso se celebró entre los días 14 y 24 de abril en la ciudad fundada por Vasco de Quiroga. Durante esos diez días se polemizaron desde distintas ópticas varios temas relacionados con el problema indígena. Al final, el Congreso llegó a tener 72 recomendaciones finales y se aprobó una Declaración Solemne de Principios, resultado de sus discusiones.

Las 72 recomendaciones concentraron su atención principalmente en la cuestión de la tierra, aunque además también se refirieron al idioma, la cultura, la autodeterminación, el arte, la salud y la higiene, la alimentación, los derechos de las mujeres o la educación indígena, entre otros. La confección de esta lista implica que los participantes de este Congreso empezaron a considerar de manera holística los intereses de la comunidad indígena. Al analizar las recomendaciones se perciben principalmente los pensamientos del indigenismo culturalista y también la intención capital de conseguir la redistribución de la tierra en provecho de la población indígena. En cierto modo, muchas de estas recomendaciones se habrían propuesto ya desde los bosquejos avanzados anteriormente que se centraban en los aspectos idiomáticos y educativos de los indígenas. El presidente mexicano de aquel entonces, Lázaro Cárdenas, pronunció en el Congreso una frase para el recuerdo, la de que “en realidad, diría, nuestro problema no es conservar indio al indio, ni en indigenizar a México, sino en mexicanizar al indio”<sup>172</sup>.

Sin duda alguna, esta pretendida “mexicanización” exactamente coincide con la esencia del indigenismo culturalista. Aparte de esto, en la Declaración Solemne de Principios Fundamentales también se observa la intención de extender el indigenismo

---

<sup>172</sup> *Ibidem*, p.18.

culturalista aplicando la igualdad entre toda la población indígena y descartando “los procedimientos legislativos o prácticos que tengan origen en conceptos de diferencias raciales y con tendencias desfavorables para los grupos indígenas”<sup>173</sup>. Por otra parte, en los Principios, se pone el acento en el respeto a los valores positivos de la personalidad histórica y cultural de la comunidad indígena, considerándolos como la base de las medidas o disposiciones ulteriores. Todo este sistema de directrices puede decirse, por tanto, que tiene como objetivo “facilitar su elevación económica y la asimilación y el aprovechamiento de los recursos de la técnica moderna y de la cultura universal”.

También se recomienda el establecimiento en todos los países americanos de una agencia u oficina específica cuyo fin sea tratar de manera autónoma los problemas indígenas, y así defender al pueblo indio. Además, las recomendaciones aconsejan a los pueblos autóctonos celebrar asambleas nacionales de grupos indígenas para fomentar el contacto mutuo, con el propósito de que se conozcan y cooperen entre sí asumiendo ellos mismos las responsabilidades que se les asignen. Por último, los Principios intentan promover el establecimiento de un Día del Indio, con el fin de estudiar en las instituciones académicas el problema indígena. Por todo ello, para llevar a la práctica las resoluciones y políticas indigenistas en los países americanos, se propuso la creación del Instituto Indigenista Interamericano.

La celebración del Congreso Indigenista Interamericano marcó un paso importante en el desarrollo del indigenismo, determinando la subsiguiente cooperación entre diversos países americanos en torno a la solución de las cuestiones indígenas. Además, los institutos y las organizaciones indigenistas que se crearon a propuesta del congreso facilitaron el desarrollo y la difusión del indigenismo. En virtud del análisis de las recomendaciones y de la Declaración, se puede vislumbrar que el indigenismo, que se desplegó durante el Congreso, se centró en la propuesta del culturalismo, pues abordó poco el problema de la tierra a la manera que consideraba el indigenismo marxista propuesto por José Carlos Mariátegui, con excepción de lo descrito en su primer capítulo y en el segundo correspondiente al Acta final<sup>174</sup>. Esta carencia se debe a

---

<sup>173</sup> *Ibidem*, p.22.

<sup>174</sup> El primero se trata de los repartos de tierras a los indígenas y el segundo es de la protección a la pequeña

que, a pesar del carácter continental de este congreso, los países participantes tenían diferentes sistemas políticos y económicos, así como diversas estructuras sociales, y, por lo tanto, el problema de la tierra quedaba difuminado entre tanta diferencia.

Era difícil homogeneizar la cuestión de tierra en Latinoamérica, aunque en el fondo constituyese la base política y económica de cada país. La concentración de propuestas relativas al pensamiento del culturalismo que se dieron en la convención puede ser confirmada por Óscar Arze Quintanilla, director del Instituto Indigenista Interamericano durante los años 1954 a 1959. En su trabajo *Del indigenismo a la indianidad: cincuenta años de indigenismo continental* se describe que “se podría fijar el período 1940-1955 como aquel en el cual esta temática fue la más importante del quehacer del Instituto Indigenista Interamericano (en adelante se abrevia como I.I.I.) y de algunos institutos y asociaciones indigenistas en los países miembros”<sup>175</sup>. No se puede negar la importancia de las resoluciones y de las recomendaciones sobre las que acordaron los gobiernos firmantes en este Congreso, así como la importancia de la fundación del Instituto Indigenista Interamericano y de los varios Institutos Indigenistas nacionales que se abrieron a lo largo del continente americano.

Tampoco podemos olvidar los numerosos congresos indigenistas celebrados en diferentes países a lo largo del siglo veinte, que insistieron en la necesidad de protección de los distintos aspectos de la comunidad indígena y de su patrimonio cultural. La celebración de dichas reuniones promovió de manera profunda la integración indígena en la sociedad contemporánea. Por añadidura, en los años posteriores se fueron sucediendo más y más convenciones, como en 1949, cuando se celebró el Segundo Congreso Indigenista Interamericano en Cuzco, en 1954, cuando se efectuó el Tercero en La Paz en Bolivia, en 1959. Cuando se celebró el Cuarto en la Ciudad de Guatemala, o el Quinto, en 1964, en Quito, Ecuador. A todos ellos hay que añadir muchos otros realizados en distintas ciudades latinoamericanas, en los que se discute la necesidad de una defensa de la población indígena y de su integración social.

---

propiedad, individual y colectiva. *Acta Final del Primer Congreso Indigenista Interamericano*, Suplemento del Boletín Indigenista, Instituto Indigenista Interamericano. México, D.F., marzo, 1948.

<sup>175</sup> Óscar Arze Quintanilla, *Del indigenismo a la indianidad*, Op. Cit., p.22.

Otra convención aún más fundamental fue seguramente la Primera Declaración de Barbados, que se celebró en 1971 y que marcó un hito en el desarrollo del indigenismo. En enero de ese mismo año, un grupo de antropólogos asistió al Simposio sobre Fricción Interétnica en América del Sur. En la reunión, los integrantes del mismo analizaron las diferentes situaciones en que se encontraban las poblaciones indígenas americanas y decidieron consensuar la elaboración de una declaración conjunta con la finalidad de que se “contribuyera al esclarecimiento de este grave problema continental y a la lucha de liberación de los indígenas”<sup>176</sup>.

Este documento hace un diagnóstico general y profundo de las situaciones a que se ven sometidos los pueblos indígenas, y confirma que la estructura colonial sigue manteniéndose en las repúblicas americanas. Asimismo, el texto critica severamente las faltas y omisiones que se comenten al respecto por parte del Estado. Además, tanto las misiones religiosas como los antropólogos reafirmaron las responsabilidades y los deberes que tienen respectivamente las tres partes firmantes abordándolos desde distintos aspectos. En esta Declaración, por ejemplo, se defiende el derecho de los indígenas a autogobernarse y se determina que ellos mismos son los protagonistas principales en la lucha por su liberación. Es evidente, según cita el texto, que, en caso contrario, “se crea una forma de colonialismo”. Si los indígenas no tuvieran en sus propias manos su destino, la transformación de la sociedad nacional no sería más que un gran fracaso. Conforme a esta declaración, el protagonismo de las luchas y de los movimientos indigenistas debe pasar de los intelectuales blancos a los propios indígenas o mestizos, destruyendo la ideología de que los *otros* representan el interés y la opinión de la comunidad indígena. De esta manera, se puede decir que esta declaración favorece a la emergencia y al desarrollo del indianismo en el Nuevo Mundo.

Aparte de estos dos cruciales congresos, hubo muchas otras reuniones y declaraciones que discutieron sobre el tema del pueblo indígena. Entre ellos podemos

---

<sup>176</sup> Declaración de Barbados. véase en: <<http://www.libertadciudadana.org/archivos/Biblioteca%20Virtual/Documentos%20Informes%20Indigenas/Documentos%20Internacionales/Declaracion%20de%20los%20Pueblos%20Indigenas/Declaracion%20Barbados%201971.pdf>>. (Consultado: el día 7 de mayo de 2018).

citar la Declaración de Bogotá de 1948, aprobada por la IX Conferencia internacional americana, el Simposio sobre Problemas Étnicos de la Sociedad Contemporánea que se dio en el XXXIX Congreso internacional de americanistas en Lima (1970), así como otros seminarios regionales o textos redactados singularmente por profesionales que fueron coadyuvantes a la carrera indigenista: el I Congreso Nacional de Educación Rural (1959), el I Congreso Nacional de la Juventud Zapoteca (1948), los Congresos Revolucionarios de Derecho Agrario Mejicanos, los Congresos científicos de Sanidad, Demografía, Industrias y Artes o el Seminario de Educación para la América Latina (1948)<sup>177</sup>. En fin, las numerosas reuniones que se sucedieron con relación a temas indigenistas buscaron permanentemente una solución a la cuestión dentro del exclusivo ámbito de las naciones iberoamericanas.

### **3.3. Institutos y organismos indigenistas**

Junto con la convocatoria de múltiples congresos, durante el siglo pasado se fueron estableciendo cada día más institutos y organizaciones que se han dedicado a solucionar el problema indígena de manera permanente, ocupándose además de elevar el nivel de vida de las comunidades indígenas y forjando así una integración del pueblo indígena dentro de la sociedad nacional, tal y como exhortan los progresivos congresos indigenistas que se han ido sucediendo. Por una parte, la fundación de estos institutos refleja la interpretación renovada que se ha hecho por parte de la sociedad y del Estado sobre la cuestión indígena. Por otra parte, estos institutos y organismos recopilan y analizan informaciones acerca de los problemas y las dificultades a las que se enfrentan las poblaciones indígenas para luego gestionarlos adecuadamente, orientando y coordinando la política indigenista. A través de una progresiva organización, se ha institucionalizado la búsqueda continuada de una solución apropiada para tratar de resolver los problemas de los indígenas.

Antes del Primer Congreso Indigenista Interamericano realizado en 1940, ya en

---

<sup>177</sup> Luis de Hoyos Sáinz, *El Indigenismo Americano*, en *Revista de estudios políticos*, número 45, editoria l de Centro de Estudios Políticos y Constituciones, Madrid, 1985, p.178. Véase en: <<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2127623.pdf>>. (Consultado: el día 11 de noviembre de 2018).

muchos países latinoamericanos se habían fundado distintos institutos y organizaciones. Por ejemplo, la Asociación Pro-indígena fue fundada en 1909 por Pedro S. Zulen y por Dora Mayer, aunque también fue impulsada indirectamente por las continuas prédicas dadas por Manuel Prada en sus artículos acerca de “La cuestión indígena”. Tres años después, el periódico *El Deber Pro-Indígena* (1912-1917) apareció con el fin de informar sobre las condiciones de vida existentes en el interior del país, documentando abusos y publicando trabajos a favor del pueblo amerindio. Debido a estos objetivos, la Asociación Pro-Indígena y su particular vocero, aplicado en la difusión de sus planteamientos en papel impreso, se convirtieron en los portaestandartes del indigenismo en el Perú<sup>178</sup>. Es destacable también a este respecto la labor del Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas que se inauguró en México en el año 1936. Este organismo tenía como objeto “hacer investigaciones, recomendaciones, procuración y coordinación de acciones gubernamentales”. Debido a su carácter gubernamental, el Departamento representaba al indigenismo de manera oficial dentro del Estado, y todo lo que hacía partía desde el principio de un intento de lograr la integración social, o mejor dicho, la construcción de la nación.

En cierto modo, se puede decir que uno de los institutos más destacados históricamente sería el Instituto Indígena Interamericano, propuesto para su futura construcción en el Acta final del Primer Congreso Indigenista Interamericano, celebrado en el año 1940. Tal Instituto se fundó finalmente en el mismo año con el fin de tratar los problemas de los indígenas y de defender al pueblo indio. El establecimiento de este instituto significó admitir que el problema indígena pasaba a ser una cuestión de cooperación continental. Después del Primer Congreso Indigenista Interamericano, en distintos países latinoamericanos se fueron creando institutos u organismos filiales o similares al I.I.I. Por ejemplo, en México se creó el Instituto Nacional Indigenista en el año 1948. Al mismo tiempo se fundaron institutos indigenistas nacionales en otros Estados indoamericanos, tales como Ecuador, Guatemala, Colombia, El Salvador, Costa Rica, Nicaragua, o Panamá. Por lo general,

---

<sup>178</sup> Eugenio Chang-Rodríguez, *Op. Cit.*, p.103.

estos institutos mantuvieron una estrecha relación con el Instituto Indigenista Interamericano, buscando un mejor intercambio de informaciones y de políticas indigenistas.

Adicionalmente, podemos citar otras instituciones peruanas aún presentes tales como la Sección de Asuntos Indígenas (1921), la Dirección de Asuntos indígenas (1935), el Instituto Indigenista Peruano (1946), la Secretaría Técnica de Asuntos Indígenas (1998), la Comisión de Asuntos Indígenas (2001), la Comisión Nacional de los Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos (2003), el Instituto Nacional de Desarrollo de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos (2005)<sup>179</sup>. En el caso de México podemos señalar la Junta para el Mejoramiento y Protección de la Raza Tarahumara (1906), la Sociedad Indianista Mexicana (1910), la Dirección de Antropología, integrada dentro de la Secretaría de Agricultura y Fomento (1917), el Departamento de Educación y Cultura Indígena, sito dentro de la Secretaría de Educación Pública (1921), la Casa del Estudiante Indígena (1926), el Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas (1936), el Instituto Nacional de Antropología e Historia (1938), la Dirección General de Asuntos Indígenas (1946), el Instituto Nacional Indigenista (1948) y la Escuela Nacional de Antropología e Historia (1951)<sup>180</sup>. Fuera de esas fronteras también pueden citarse la Sociedad Argentina de Americanistas, la Sociedad y los Institutos de Antropología, la Subcomisión Indígena de la Exposición Permanente de la Patagonia, la Acción Indoamericana presente en Buenos Aires<sup>181</sup>, así como el Parlamento Indígena Latinoamericano (Panamá 1987), o el Consejo Mundial de Pueblos Indios instaurado en 1975. Igualmente, todos ellos reciben apoyo, tanto material como espiritual, de estructuras mundiales más grandes, como la Organización Internacional del Trabajo, el Banco Mundial, o la Unesco. Estas asociaciones comparten un propósito común, el de prestar atención y colaborar en la cuestión indígena conforme se va produciendo una evolución o avance dentro de las nuevas

---

<sup>179</sup> Alicia Abanto Cabanillas, *La Institucionalidad indígena en el Perú*, En *Argumentos. Revista de crítica social*, N° 4, Editorial de Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2011.

<sup>180</sup> Los Pueblos indígenas en México, 100 preguntas. Véase en: <[http://www.nacionmulticultural.unam.mx/100preguntas/pregunta.php?num\\_pre=60](http://www.nacionmulticultural.unam.mx/100preguntas/pregunta.php?num_pre=60)>. (Consultado: el día 12 de noviembre de 2019).

<sup>181</sup> Luis de Hoyos Sáinz, *Op. Cit.*, p.179.

naciones latinoamericanas, pretendiendo con ello conseguir un mejor desarrollo tanto para las comunidades indígenas como para el país.

Por añadidura, y partiendo de la idea de la necesidad de protección de las culturas indígenas, se promovió la fundación de academias, tales como la Academia de lengua Quechua, la Academia de cultura Guaraní o el Instituto Lingüístico de Verano, con el propósito de investigar y conservar los patrimonios culturales no materiales.

Además de este desarrollo institucional, los intelectuales de estos países divulgaron las ideas indigenistas a través de la edición de diferentes publicaciones, como revistas y periódicos, para así obtener una mejor difusión y promover la discusión de las políticas indigenistas en toda América Latina. Se editaron la revista *América Indígena*, el *Boletín Indigenista*, el *Anuario indigenista*, la revista *Nicaragua Indígena*, el *Boletín de Guatemala*, o las revistas *Tikal Maya* *Than* y *Tlalocan*. Las publicaciones concernientes a esta temática constituyeron los mejores medios de comunicación y debate sobre los temas indigenistas en tierra americana, contribuyendo a su amplio desarrollo y ampliando la influencia de este pensamiento en los Estados americanos.

### **3.4. Legislación indigenista en los países latinoamericanos**

Sin duda alguna, institucionalizar las medidas propuestas por los movimientos indigenistas es el modelo más factible con el que proteger los intereses de los pueblos indígenas. En este sentido, es imprescindible establecer legislaciones que busquen ese objetivo, incorporando el sentido común indígena al orden estatal. Si observamos cronológicamente esta legislación, pueden destacarse algunas especialmente importantes. De momento vamos a limitarnos a exponer algunas de las presentadas en los Estados de México y de Perú, dos países vanguardistas en materia indigenista.

Ante todo es preciso citar la Constitución de 1917 de México, en la que se reconoce a las distintas formas de organización de los pueblos indígenas, el derecho a la tierra y la devolución de la misma a sus legítimos dueños, tal y como se explicita en este fragmento: “que de hecho y por derecho guarden el estado comunal, tendrán capacidad para disfrutar en común las tierras, bosques y aguas que les pertenezcan o que les hayan

restituido o les restituyesen”.

Enseguida se redactó la Constitución de 1920 en Perú, la cual también reconoce por vez primera la existencia legal de la comunidad indígena y se le da una personalidad jurídica. Lo más importante de esta nueva constitución reside en que la tierra comunal es declarada como una propiedad “imprescriptible”, como estipula el artículo 52 cuando dice que “los bienes de propiedad del Estado, de instituciones públicas y de comunidades indígenas son imprescriptibles y sólo podrán transferirse mediante título público, en los casos y en la forma que establezca la ley”<sup>182</sup>.

Al llegar a la segunda mitad del siglo XX, tanto por la influencia del marxismo como por las amenazas políticas que se cernían sobre muchos países, se llevaron a la práctica diversas medidas que conformarían una novedosa reforma agraria. En este sentido pueden señalarse cambios tales como la Reforma agraria de 1969 promulgada en el país andino peruano, la cual fue una revolucionaria transformación económico-social implementada por el Gobierno Revolucionario de la Fuerza Armada, dirigido por el general Juan Velasco Alvarado. Este gobierno era claramente militarista, aunque se considerase asimismo como uno de gestión socialista. Las políticas agrarias de este régimen coincidieron con los movimientos marxistas latinoamericanos que florecían en aquellos momentos. De hecho, tras su implantación, se había desplegado con ella una completa reforma de la propiedad de la tierra, destruyendo así el sistema latifundista y buscando la correcta redistribución de los suelos agrarios. Así que, dados estos condicionantes, se estableció una legislación particular en el país, como el Decreto Ley N°17716, cuyo fin era redistribuir las propiedades rurales entregándoselas a las cooperativas y a las comunidades campesinas en las que los indígenas eran la mayor parte<sup>183</sup>. Aunque el carácter militarista del Gobierno hizo que se continuara con la secular explotación de los pueblos indígenas, también es cierto que a la vez se empezó a proteger con medidas legislativas a esos mismos pueblos autóctonos, al menos desde la perspectiva socio-económica, que ciertamente es la esencial para el

---

<sup>182</sup> Román Robles Mendoza, *Legislación peruana sobre comunidades campesinas*, Editorial de Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 2002, p.62.

<sup>183</sup> José Mejía, *Siete años de reforma agraria peruana*, en *Apuntes: Revista de Ciencias Sociales*, número 6, Editorial de Universidad de del Pacífico, Lima, 1977, pp.128-129.

mejoramiento de la situación indígena.

De la misma manera, en México, la Ley de Reforma Agraria de 1971 otorgó validez legal a los documentos coloniales que amparaban la propiedad de las tierras y de los bosques a los originarios grupos comunales. Se produce entonces un resurgimiento de comunidades indígenas en diversas regiones, donde estas reclaman derechos sobre zonas boscosas, como es el caso de Michoacán, Durango, Chihuahua, Oaxaca, Chiapas y el Distrito Federal, entre las más importantes<sup>184</sup>.

La Constitución de 1979 de Perú podrá ser considerada como una legislación significativa en lo relativo a la inclusión de los pueblos indígenas, puesto que reconfiguró la democracia después de diez años de dominación militarista. Sin embargo, esa democracia, realmente institucionalizada, no era participativa sino representativa. No obstante, esa Constitución dio la posibilidad a los grupos indígenas de entrar en la vida política del país, rompiendo el desencuentro existente entre los grupos que no eran indígenas y los propios pueblos indios. También es cierto que, aunque la participación parlamentaria fuera de menor fuerza que aquella que se podrá conseguir mediante un sistema participativo, los grupos indígenas y sus intereses dejaron de ser elementos marginados dentro del sistema político. De este modo, con la redacción de esta carta magna se habrá constituido una forma legítima para incorporar políticamente a los indios en la sociedad moderna. Por todo ello, se puede vislumbrar que las diferentes legislaciones, aunque todavía estaban controladas por los grupos dominantes no-indígenas, protegían en cierto modo a los pueblos autóctonos. Desde esta perspectiva, se puede poner de manifiesto que existe un camino efectivo para conseguir y profundizar en los intereses requeridos por los movimientos indigenistas.

Se observa en este breve análisis que la legislación indigenista se reduce al aspecto, ciertamente crucial, de la propiedad de la tierra, y que la cuestión del acceso a la política formal es algo más novedoso. Esta circunstancia se debe a que, pese al provecho que se ha sacado de las culturas indígenas en el proceso de construcción de la identidad

---

<sup>184</sup> Andrés Medina H., *Los ciclos del Indigenismo: La política indigenista del siglo XX*, en Natividad Gutiérrez Chong, Marcela Romero García, Sergio Sarmiento Silva (coordinadores), *Indigenismos reflexiones críticas*, editorial del Instituto Nacional Indigenista, México, D. F., 2000, pp.75-76.

nacional de estos Estados, estos han reconocido insistentemente que no son pueblos “con derechos a una existencia diferenciada, sino minorías culturales que con el tiempo deberán desaparecer”<sup>185</sup>. Por lo demás, si bien, legislativamente, no se nota ningún matiz culturalista, sí que se han creado algunos institutos y academias para proseguir con la investigación y con el estudio de las lenguas, las artes, o las tradiciones indígenas.

#### 4. Indigenismo e indianismo

Por lo general, el indianismo inicia su surgimiento en la década de los años sesenta del siglo pasado. Este movimiento puede explicarse sucintamente como un tipo de pensamiento que busca que el pueblo indio reencuentre su identidad en su glorioso pasado. Tal pensamiento se nutre, por ejemplo, de la concepción colectivista o comunitarista de la civilización tawantinsuyana, y rechaza las corrientes políticas copiadas del *viejo* continente<sup>186</sup>.

Al igual que ocurre con el indigenismo, el indianismo toma a los indios como sujeto principal y busca la reivindicación de sus derechos. Sin embargo, existen diferencias entre estos dos pensamientos. Ambos tienen diferentes objetivos. El indianismo no busca la asimilación de la comunidad indígena en la sociedad nacional, tal y como propone el indigenismo, sino la verdadera liberación de estos grupos étnicos. Por otro lado, los partidarios de ambas ideologías también son diferentes. Para los indigenistas, el núcleo principal de sus simpatizantes proviene de blancos y mestizos, es decir, de individuos no pertenecientes a los grupos indígenas, mientras que el de los indianistas está integrado principalmente por los propios indios autóctonos.

A juicio de los indianistas, el indigenismo no ha sido más que un instrumento ideológicamente efectivo para mantener la colonización y la explotación de la tierra latinoamericana desde el año 1492. Después de la espiral revolucionaria de las

---

<sup>185</sup> Francisco López Bárcenas (Coordinador), *Legislación y derechos indígenas en México*, editorial CEDRSSA, H. Cámara de Diputados, México, D. F., 2010, p.47.

<sup>186</sup> Honorato Sánchez y Víctor Machaca, *Qué es el Indianismo*, en Revista *EL INDIO AMAWTICO*, N° 18, Editorial Frente Indio Amawtico del Tahuantinsuyo – F.I.A.T., La Paz, 1994, p.2.

independencias, las viejas colonias indoamericanas se transformaron en las nuevas Repúblicas americanas, cuyo objetivo era buscar la democracia e intentar construir un sistema de dominación reformado e institucionalizado. De este modo, los indios que anteriormente se encontraban excluidos, ahora se convierten en el foco de los nuevos y ambiciosos políticos, puesto que los indígenas conforman una gran cantidad de población que podrá servirles como soporte fundamental en el proceso de dominación legítima de la nueva nación.

En ese momento, el indigenismo pasó a ser el instrumento de sumisión social predilecto de las élites criollas y mestizas, las cuales continuaron manteniendo el sistema colonial en el interior de los Estados latinoamericanos. La situación de los pueblos indígenas se encontraba aún peor que antes, dado que una democracia formal, impuesta por los dirigentes no-indígenas, había bloqueado a los indios en su propio “paraíso imaginado”. De esta forma, las llamadas estructuras democráticas estatales se iban transformando en la avanzada institucional que iba destruyendo las identidades indígenas. Las clases dominantes consideraban que todo este proceso era consecuencia de la inferior identidad y condición de los pueblos autóctonos. De este modo, los pueblos indígenas mantienen una identidad que seguirá siendo inferior a la de los dominadores criollos y mestizos. Desde esta perspectiva, los indianistas evalúan al indigenismo como una corriente occidentalizada, que resulta perjudicial para la restauración de los pueblos autóctonos latinoamericanos.

En este sentido, se puede decir que, bajo el amparo del indigenismo, los indígenas no han podido dejar de ser marginados y excluidos por parte de las élites. Además, los indianistas piensan que las clases sociales, que, según su entender, no existían en el periodo precolombino, son configuradas en la región con la llegada de los occidentales. Por ello, las actuales estructuras sociales no coinciden con la histórica división social de las poblaciones indígenas. Desde este punto de vista, para recuperar la civilización esplendorosa, que fue creada originalmente por los pueblos autóctonos de América, es imprescindible reconstruir las estructuras de los antiguos imperios indígenas. En el

caso del Perú, por ejemplo, la instauración de un segundo Tawantinsuyo<sup>187</sup> será la mejor opción.

Sin embargo, este Tawantinsuyo no se tratará de una copia literal, que hará resurgir los sistemas del viejo poder indígena, sino una renovación significativa montada sobre la base de la memoria indígena. Conforme a lo dicho por Carnero Hoke,

“El segundo Tawantinsuyo será imagen y semejanza del que crearon los Incas en el pasado. Será un retorno al cauce histórico del pueblo andino. Será su segunda edición, aumentada y corregida, porque su pueblo está aquí lo mismo que su clima, su organización y su conciencia colectivista. No es, pues, un sueño utópico; es el retorno a una práctica colectivista que se perfeccionará a través de los siglos y bajo las banderas de una política y de una filosofía cósmica, que están aquí, que sólo esperan su reactualización”<sup>188</sup>.

En cierto modo, se puede decir que el indianismo proviene del indigenismo, pero también es cierto que al mismo tiempo va más allá del mismo. Por un lado, tanto el indigenismo como el indianismo pretenden despertar la conciencia de la comunidad indígena para que pueda declarar sus derechos fundamentales frente al conjunto de la sociedad nacional. En este sentido, es cierto que han conseguido algunos de ellos. Por otro lado, ambas tendencias aspiran a la restauración de las auténticas identidades indígenas. Sin embargo, los indigenistas prestan más atención a las identidades culturales, mientras que los indianistas se interesan más por las políticas. Esto se debe a que, para los indianistas, sin inclusión política no hay capacidad de configuración de identidades culturales propias. Es decir, la participación política del pueblo indígena forma parte importante en el esquema de la dominación estatal, dando lugar a un impacto fundamental en el futuro de los pueblos indígenas.

En este sentido, el indianismo va en contra del indigenismo, y plantea una diferencia acerca de cómo debería ser la solución de los problemas indígenas. Sabido es

---

<sup>187</sup> Nombre del antiguo Imperio de los incas.

<sup>188</sup> J. Manuel Pozo Quizpe, *¿Qué es el indianismo? Algunas aproximaciones*. Véase en <<http://www.libreriaeluniar.com/2017/03/18/que-es-el-indianismo-algunas-aproximaciones/>>. (Consultado : el día 21 de mayo de 2018).

que las propuestas indigenistas se centran más en conseguir una reforma parcial, mientras que las indianistas pretende una reforma más profunda o incluso una revolución. Por ejemplo, acerca de la cuestión de la tierra, para los indigenistas la mejor solución ser á construir un sistema de redistribución, pero. para los indianistas, ser á reconstruir un sistema político o una estructura estatal organizada bajo el principio de la masiva participación política de todos los pueblos. Por todo ello, los indianistas hacen críticas severas al indigenismo, tanto en lo referente a su intención como en lo que se refiere a su resultado. El indianismo ha ido forjando una influencia cada día mayor en toda América Latina, mientras que el poder del indigenismo ha ido disminuyendo en el terreno político.

El indigenismo, siendo un movimiento ideológico de suma importancia en el siglo XX, ha jugado un papel indispensable en la política latinoamericana, y de hecho ha contribuido en cierta medida a mejorar la vida del pueblo indígena, sobre todo en los aspectos de la nutrición, la salud y la conservación de la cultura indígena. Sin embargo, esta corriente ideológica, siendo propuesta por los grupos no indígenas, y propiciada por los gobiernos republicanos, no puede evitar ponerse al servicio del gobierno nacional.

El indigenismo, desde los aspectos racial, culturalista, marxista o telurista, se proclama como protector de la población indígena y trata de reivindicar su derecho a una integración social. Se trata de un movimiento que lucha por cohesionar a la comunidad indígena y a la sociedad nacional, intentando lograr el desarrollo del país. No obstante, según nos indica Palerm en la introducción a la obra de Aguirre (1976: 12), integrar “ha significado sucesivamente o al mismo tiempo, cristianizar, castellanizar, occidentalizar”, y más aún, lograrlo todo “a costa de su desintegración comunitaria, y la pérdida de su identidad cultural como pueblo diferente”.<sup>189</sup> Ello lleva a una negación de su valor, de su existencia como comunidad propia, hasta el punto de que podrá suponer la desaparición de los pueblos indígenas, tal como expresa Guillermo Bonfil en su artículo *Del indigenismo de la Revolución a la antropología crítica*:

---

<sup>189</sup> José Alcina Franch, *el indigenismo en la actualidad*, en Revista *Gaceta de Antropología*, No. 6, Editorial de Universidad de Granada, Granada, 1988, artículo 1.

“Las ideas fundamentales del indigenismo, sin embargo, se mantienen. El ideal de redención del indio se traduce, como en Gamio, en la negación del indio. La meta del indigenismo, dicho brutalmente, consiste en lograr la desaparición del indio” (Warman et al. 1970: 43).

De tal manera que el indigenismo, en vez de redimir a la comunidad indígena, puede llevar a la destrucción de los pueblos autóctonos. Quizás sí es cierto que, mediante sus medidas, el indigenismo consigue elevar la natalidad y bajar la mortalidad estatal. Pero también es cierto que los que sobreviven, por un lado, no se libran de la explotación de terceros, que antes fueron los españoles y ahora son los criollos; y que, por otro lado, dejan de ser auténticos indígenas, tal y como lo eran sus antepasados. En palabras de Guillermo Bonfil Batalla, este movimiento producirá la extinción de los indios a largo plazo.

Como hemos mencionado antes, la política integracionista tiene como fin el desarrollo nacional, tal y como se señala Gonzalo Aguirre Beltrán. El indigenismo no está realmente destinado a procurar la atención y la mejora del pueblo indígena como finalidad última, sino como un medio con el que conseguir una meta mucho más valiosa: el logro de la integración y el desarrollo de los Estados nacionales, realizado bajo normas de justicia social, mediante las cuales tanto el indio como el no indio son tratados como ciudadanos libres e iguales<sup>190</sup>.

Esta integración en la sociedad nacional parte del propósito de construir una nación homogénea, aunque eso no supone desde luego construir una uniformización de arriba hacia abajo y que atravesase todas las capas sociales. De hecho, este grupo ideológico nacional, completamente occidentalizado y dominado por los criollos, no pretende darle al pueblo indígena la oportunidad de ascender a otra clase social más alta. Dado que los mismos criollos no están dispuestos a compartir su interés particular con la población indígena, tal pretensión es una bicoica. Como manifiesta Palerm, ingresarles en la sociedad nacional consistirá nada más que en extraer a cada indio de

---

<sup>190</sup> Melba Pría Olavarrieta, *Indigenismos*, en Natividad Gutiérrez Chong, Marcela Romero García, Sergio Sarmiento Silva (coordinadores), *Indigenismos reflexiones críticas*, Editorial INI, México, D.F., 2000, p.15.

su comunidad y convertirlo en peón de hacienda, en minero, en criado doméstico, en trabajador migratorio, en asalariado urbano, etc. Pero en ningún caso estos ideólogos quieren hacerles dirigentes de la nación, convirtiendo a alguno de ellos en un miembro *de facto* de la clase más alta. En este sentido, la integración social puede ser interpretada nada más que como una conversión de la población indígena en mano de obra.

Bajo el contexto de la globalización, los países latinoamericanos han sido europeizados, es decir, se han introducido en el sistema político, económico y cultural occidental. Es debido a esta integración por lo que el capitalismo juega un papel fundamental en las repúblicas latinoamericanas, en las que se incentiva el consumismo y se necesita un gran número de mano de obra y de consumidores para mantener el desarrollo económico. Es interesante citar al respecto un famoso caso del ámbito del marketing: un grupo de comerciantes llegan a un lugar para la venta de zapatos, pero cuando en ese momento descubren que la población local va descalza, muchos de los comerciantes piensan que allí no tendrá éxito un mercado, y se marchan. Sin embargo, uno de ellos se queda y logra un gran beneficio porque ve un gran mercado potencial. Este caso es tomado popularmente como una muestra de la estructura capitalista, y prueba que, en el entorno de esta economía, los comerciantes solo se preocupan por desarrollar mercados que les pueden traer beneficios, sin importarles respetar o no las tradiciones y culturas autóctonas. Lo mismo pasa en los Estados latinoamericanos, donde las poblaciones indígenas significan para el capitalismo tanto un recurso como un mercado potencial.

Con respecto a la protección que realiza el indigenismo de las culturas, las lenguas o las costumbres, efectivamente debemos reconocer que en cierta medida su efecto es positivo. Por otro lado, las culturas locales no se enfrentan al peligro de la extinción si el indigenismo no intenta asimilar a la población indígena. Por añadidura, la protección y conservación del patrimonio cultural indígena ayuda a la construcción de las identidades nacionales, o dicho en otras palabras, forman herramientas que pueden ser utilizadas por el gobierno.

## 5. El futuro del indigenismo

En los últimos años, a medida que se desarrollado el indianismo y la sociedad, circulan voces que hablan sobre el fin del indigenismo. Es más, en virtud de lo dicho por algunos intelectuales, el indigenismo ya ha muerto. Aquí tomaremos como ejemplo el caso de José de Val, según el cual “desde hace algunos años la cuestión no es ver si el indigenismo murió o no murió, sino el problema es cómo se le entierra”<sup>191</sup>. Sin embargo, el indigenismo persiste y sus efectos continúan hasta hoy en día. Es fácil constatar que todavía se aplican medidas indigenistas en los países latinoamericanos. En cuanto a esta realidad, Luis Villoro expresa su opinión en el artículo *El fin del indigenismo*, comentando que la crisis a que se enfrenta el indigenismo es también la crisis de la idea de Estado-nación. En el proceso de transición del Estado-nación único al Estado pluricultural todavía hay necesidad del indigenismo mientras el Estado no respete las diferencias y otorgue derecho a las diferentes autonomías que lo componen.<sup>192</sup> A la vez, conforme a Moreno Derbez, es necesario construir un nuevo modelo de indigenismo, que supere al modelo homogeneizador e integracionista. En este caso, el indigenismo dejará de llamarse tal, y su mejor caracterización será la de indianismo. Con este modelo sí que se puede construir un Estado pluricultural, pues ya no hay un solo sujeto, sino varios, de tal manera que los sujetos del Estado tienen los mismos derechos y son iguales. Así que, si se diera este condicionante, se logrará construir el Estado-nación señalado por Luis Villoro y el indigenismo cumplirá su deber llegando a su fin.

A través del análisis del panorama completo de América Latina, todavía no se puede declarar la muerte del indigenismo, pero es cierto que va perdiendo peso político en este territorio. En el caso de Bolivia, en el año 2005, Evo Morales, nacido y crecido en una familia modesta e indígena, ganó la presidencia del país, siendo el primer presidente indio tanto del propio país como de todo el continente latinoamericano. La

---

<sup>191</sup> *Ibidem*, pp.14-15.

<sup>192</sup> Luis Villoro, *¿El fin del indigenismo?* En: Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México, 1996-1997, (t.1, pp. 35-37). México: Instituto Nacional Indigenista- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

toma del poder soberano por parte de Evo Morales demuestra el poder ó e influencia de la ideolog ía indianista, y tambi én significa la afirmaci ón de la identidad del pueblo indio. En el año 2009, Evo Morales promulg ó una nueva Constituci ón, la cual consagra a Bolivia como un Estado plurinacional<sup>193</sup>. De este modo, se concede a las comunidades ind ígenas derecho a autonom ía y “se garantiza su libre determinaci ón en el marco de la unidad del Estado. Esto consiste en su derecho a la autonom ía, al autogobierno, a su cultura, al reconocimiento de sus instituciones y a la consolidaci ón de sus entidades territoriales, conforme a esta Constituci ón y la ley”<sup>194</sup>. Desde la perspectiva constitucional, esto claramente evidencia el triunfo del indianismo.

En efecto, los indios bolivianos ya pueden participar directamente en la pol ítica nacional, como en las elecciones generales, donde muchos partidos pol íticos, como el Movimiento sin Miedo, ya reconocen el tema de lo pluricultural como un elemento fundamental de sus programas. Sin embargo, desde otra perspectiva, despu és de la toma de poder por parte de Evo Morales, se observan continuas reclamaciones y protestas ejercidas por parte de las comunidades ind ígenas. A decir de Luis Tapia<sup>195</sup>, el gobierno de Evo Morales tiene un discurso antiind ígena<sup>196</sup> porque “no reconoce a las organizaciones ind ígenas aut ónomas. Se les est án iniciando juicios, se las ha reprimido, y el proyecto del gobierno básicamente consiste en apropiarse de territorios ind ígenas para concesiones de explotaci ón de bosques, explotaci ón petrolera, minera y proyectos como carreteras y represas.”<sup>197</sup> Este hecho se atribuye a la contradicci ón entre dos tendencias: la modernizaci ón y el desarrollismo, por un lado, y la econom ía comunitaria y el “buen vivir”, por otro. De todas maneras, el programa general siempre se basa en un principio de integraci ón que parte del inter és nacional.

---

<sup>193</sup> Según el primer artículo de la Constitución, Bolivia se constituye en un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías. Bolivia se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país. Véase en <<https://bolivia.justia.com/nacionales/nueva-constitucion-politica-del-estado/primer-parte/titulo-i/capitulo-primero/#articulo-2>>. (Consultado: el día 2-0 de mayo de 2018).

<sup>194</sup> *Ibíd.* Segundo artículo de la Constitución.

<sup>195</sup> Licenciado en Filosofía y doctor en Ciencia Política, impartió el curso “Democracia, actores sociales y partidos políticos en Bolivia contemporánea” para conseguir la maestría en Estudios Latinoamericanos dentro de los estudios cursados en de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República.

<sup>196</sup> Entrevista con Luis Tapia en el año 2013, véase en <<https://www.cetri.be/Bolivia-La-relacion-entre-el?lang=fr>>. (consultado el día 24 de mayo de 2018).

<sup>197</sup> *Ibíd.*

De esta manera, podemos concluir que, si bien el indianismo no se desprende directamente del indigenismo, con el tiempo sí que es cierto que va sustituyendo a esta ideología elaborada por parte de los no-indígenas. Dicho de otra forma, el indigenismo va muriendo, pero sobrevive en el indianismo, aun a pesar de las muchas críticas que haya recibido por su actuación.

## Capítulo IV

### La cosmovisión de la comunidad indígena

Debido a la lejanía geográfica del continente latinoamericano respecto a Europa, y a la vez por causa de la marginalidad social que hasta hoy en día todavía viven las comunidades indígenas, es difícil para la mayoría de las personas conocer la cosmovisión de los grupos indígenas. Sin embargo, para comprender las características políticas y literarias de los países latinoamericanos se deberá tener en cuenta el modo de ver el mundo de los pueblos indígenas. La cosmovisión (*Weltanschauung*) indígena, siendo la manera que tienen tales pueblos de percibir e interpretar el mundo, forma parte fundamental de la cultura indígena, y determina en cierto modo la forma de actuar y su vida cotidiana. Todo esto coincide con lo señalado por Carlos Martínez Sarasola cuando comenta que “la cosmovisión es la columna vertebral de las sociedades indígenas”<sup>198</sup>. Siendo así abordamos este tema partiendo de la base del estudio de las creencias y mitologías indígenas, las cuales constituyen el pilar fundamental de su cosmovisión, grabada a fuego en el pensamiento de las comunidades indígenas. Por consiguiente, iniciamos este capítulo con el análisis de las leyendas y los mitos indígenas suramericanos, para luego conocer las ideas más importantes de la filosofía indígena, así como unos principios básicos que orientan su vida local. También es interesante abordar el tema del chamanismo, el cual desempeña un papel esencial en la ideología indígena, y que en los últimos cincuenta años ha llamado mucha la atención de los intelectuales. Por último, se exponen algunos tópicos, como la muerte o la relación del hombre con la naturaleza, que contrastan con la cosmovisión occidental.

#### 1. Leyenda y mitología en el pueblo indio

Es sabido que todos los pueblos cuentan con su propia leyenda fundacional y con

---

<sup>198</sup> Ana María Llamazares, Carlos Martínez Sarasola (editores), *El lenguaje de los dioses: arte, chamanismo y cosmovisión indígena en Sudamérica*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2005, p.23.

una mitología propia, que incluso se mantiene en nuestros días, aun cuando hoy exista una íntima relación con la civilización industrial. Estas invenciones registran en relatos fantásticos las memorias comunitarias de los ancestros, de tal manera que forjan el sentido del pueblo que va pasando de generación en generación, dando lugar a la particularidad idiosincrásica de cada pueblo. Sobre la base de los caracteres culturales de cada grupo indígena se configuran las leyendas y las mitologías desde las cuales se revelan su concepción sobre la creación del mundo, la historia de los dioses, el origen de los seres u otras cosas fantásticas. Aunque es imposible enumerar todas las leyendas y mitos de cada pueblo, me gustaría hablar un poco sobre sus características fundamentales.

## **1.1. Génesis del mundo**

Por lo general, las leyendas y las mitologías empiezan explicando el origen del mundo y del hombre, pues esto puede responder a una de las preguntas más profundas sobre la existencia del mundo y que siempre nos deja perplejos, “¿de dónde venimos?”, y cuya respuesta implica reconocer la manera de interpretar el mundo y de identificarse a sí mismo que va a utilizar a comunidad. Debido a su magnitud geográfica, y dado el inmenso territorio que es el continente americano, hay muchas versiones diferentes sobre el origen del mundo y del hombre, así que en el presente trabajo solo se exponen las dadas por las tres culturas precolombinas más antiguas: la azteca, la maya y la incaica.

De acuerdo con la mitología azteca, el creador del mundo se llama Ometéotl y vive en un emplazamiento denominado Omeyocán, que significa el lugar de la dualidad. Ometéotl decide construir el universo y para ello empieza con la creación de la dualidad, transformándose él mismo en dos figuras: Tonacatecuhtli, el dios masculino, y Tonacacihuatl, el femenino. Estas dos divinidades se casan y tienen cuatro hijos, gestándose entre ellos la primera pareja humana, cuyos descendientes poblaron la tierra. De la dualidad original no solo surgen los elementos naturales como el fuego, el cielo, la tierra, el mar, el inframundo, sino también deidades como Tlaloc, dios de la lluvia, o

Chalchiuhtlicue, diosa de la fertilidad.

En el libro sagrado *Popol Vuh* de los mayas se ha registrado el proceso de creación del mundo y de sus habitantes. Después de dar forma a la tierra, las montañas, los bosques y los animales, el Creador y el Formador deciden crear un ser obediente, respetuoso y que les pueda sustentar y alimentar. Al principio, para abordar tal cometido, construyen al hombre con barro, pero resulta ser un ente sin pensamiento propio y que se deshace con el agua. Por lo tanto, las deidades lo destruyen, y esta vez crean al hombre con madera de árbol. Sin embargo, los hombres carecen de corazón y pensamiento, y, sin sangre en las venas, estos seres no respetan a los dioses, así que los creadores los aniquilan con un diluvio. Sin embargo, algunos de los supervivientes se transforman en monos, originándose esta raza tan similar a la humana. Finalmente, los creadores elaboran al hombre con maíz. Esta creación es perfecta porque físicamente se parece mucho a los dioses mismos. De esta manera, como producción divina, surgieron los antepasados de los mayas.

Conforme a la creencia incaica, Viracocha, que es el Dios Creador, crea unos gigantes con piedra para poblar el mundo. Sin embargo, estos colosos se rebelan contra su Dios, de tal manera que son destruidos por este. Luego, Viracocha utiliza el barro para hacer al hombre más pequeño que sus predecesores y para que sea más maleable. Viracocha ordena a los cuerpos celestes, el Sol, la Luna y las Estrellas, que se pongan en su lugar para iluminar el mundo. Seguidamente le entrega a Manco Cápac, el líder de los nuevos humanos, un tocado y un hacha de guerra, declarando con ello que estos seres serán los señores y los conquistadores de muchas naciones<sup>199</sup>.

## **1.2. Características de las creencias indígenas**

En las leyendas y las mitologías indígenas se percibe las creencias y las religiones que se han incorporado a la vida cotidiana de los pueblos originarios de Indoamérica, de modo que estas juegan un papel fundamental para comprender sus peculiaridades. A

---

<sup>199</sup> La versión individual del mito de la creación recogida en estos pasajes y correspondiente a cada una de las tres culturas nativas ha sido adoptada del libro de Pedro Pablo García May, *Antiguos Mitos Americanos*, Acento Editorial, Madrid, 1998.

continuación analizamos algunas características de las creencias indígenas mediante la interpretación de varios mitos y leyendas.

### 1.2.1. Politeísmo

En primer lugar, cabe mencionar el politeísmo indígena. A diferencia de la religión cristiana o de la islámica, que adoran únicamente a Jesús como Dios o a Alá, las comunidades indígenas latinoamericanas adoran a dos o más deidades, cada una de las cuales tiene sus propias funciones. Esta circunstancia se atribuye principalmente a que la comunidad indígena rinde homenaje a todo lo que existe en la naturaleza, así como a aquello que no se podía explicar en la época ancestral. Por ejemplo, los aztecas honraban a más de cien divinidades, entre las cuales vamos a enumerar las principales: Quetzalcóatl, el que ha creado el gobierno de la ciudad y es también el patrón de los sacerdotes y de los mercaderes; Tezcatlipoca, protector de los jóvenes guerreros y señor del cielo y de la tierra; Huitzilopochtli, dios del Sol y de la guerra; Tláloc, dios de la lluvia, la fertilidad y el rayo; y finalmente, Otontecuhtli, dios del fuego.

En la cultura maya, como indica Pedro Pablo García May en su libro *Antiguos Mitos Americanos*, es muy difícil “detallar cuántos y cuáles eran los dioses del panteón maya”. Sin embargo, principalmente se destacan Kukulcán, el equivalente de Quetzalcóatl para los aztecas, Chac, dios de la lluvia y el rayo, Ah Mun, dios del maíz, y Kinich Ahau, dios del Sol.

En la cultura incaica, aparte del dios creador Viracocha, se presentan también Inti, dios del Sol, Mama Quilla, Diosa de la Luna, Pacha Mama, diosa de la tierra y de toda la naturaleza, Mama Sara, diosa del maíz y del alimento, Mama Cocha, que representa todo lo femenino y ayuda a la buena pesca, Illapa, diosa del rayo y de la batalla, así como muchos otros dioses que veneran los andinos y que, por cuestiones de espacio, no podemos presentar.

De este modo, se puede vislumbrar que los distintos grupos indígenas, aunque distribuidos muy dispersamente por el amplio continente americano, tienen como

carácter común la veneración de cada elemento crucial para su circunstancia vital, y esto implica a su vez poseer una versión particular y compartida sobre el mundo, que lleva a reverenciar y agradecer todas las existencias. Esta perspectiva refleja fielmente la tendencia de la ideología indígena a respetar la igualdad existente entre todos los seres del mundo, ya sean animales o plantas.

### 1.2.2. Dualidad

Teniendo en cuenta la dimensión de los panteones de las comunidades indígenas, podemos entender la importancia del carácter que, seguramente, es el más impresionante de todos, el de la dualidad esencial e interna a los dioses. Es decir, un buen número de dioses son andróginos y presentan a la vez tanto el aspecto masculino como el femenino en un mismo cuerpo. A modo de ejemplo, podemos observar que Ometótl es el dios de la dualidad entre los aztecas, y que *ome* significa dos y *tótl* significa dios, siendo por eso a la vez la madre y el padre de los dioses y de los hombres. Carlos Martínez Sarasola, autor del artículo “El círculo de la conciencia, una introducción a la cosmovisión indígena americana”, nos enumera otros dos dioses duales: Viracocha, el cual es considerado importante para los quechuas y los ayamaras, y Neneché o Gueneché, que lo es para los mapuches. Ambos dioses reúnen los dos sexos en un mismo cuerpo.

Esta dualidad representa sucintamente la filosofía de los americanos autóctonos, pues ellos creen que en un ser puede haber dos puntos polarizados, como lo bueno y lo malo. La Pacha Mama sería un buen ejemplo en este caso, pues es diosa de la tierra y de toda la naturaleza en las culturas andinas. Pacha Mama es adorada por ser la protectora y la proveedora de los seres humanos, pero al mismo tiempo presenta “la cara peligrosa y devoradora del arquetipo femenino a la que es necesario dar ofrendas y realizar conjuros para evitar males mayores para el hombre”<sup>200</sup>. Otro caso representativo es la divinidad Tláloc de los aztecas, el cual es el dios de la lluvia y también el señor del rayo,

---

<sup>200</sup> Carlos Martínez Sarasola, *El círculo de la conciencia, una introducción a la cosmovisión indígena americana*, en Ana María Llamazares y Carlos Martínez Sarasola (editores), *Op. Cit.*, p.33.

del trueno y del relámpago. La gente le rinde honores por su capacidad y control de la lluvia, de la cual depende la necesaria cosecha, pero también para tratar de apaciguar sus celos, con el fin de que no castigue a la gente mediante el uso de sus relámpagos, o para que no haga que la gente se ahogue. Dado que incluso las deidades que tienen mucho poder y fuerza son duales, todo el ser del mundo debe ser dual. Así una persona puede ser benéfica y maligna a la vez, o un suceso también puede ser favorable y desfavorable desde distintos puntos de vista.

### **1.2.3. La concepción sacrificial**

Los sacrificios humanos han centrado desde siempre las creencias formuladas contra los grupos indígenas. Para un mejor entendimiento de esta concepción sacrificial local, tenemos que aproximarnos más de cerca a su forma de pensamiento ancestral. De acuerdo con lo dicho en los mitos indígenas, los dioses también se sacrifican con la finalidad de que el ser humano sobreviva. Por ejemplo, en el mito nahuatl, los dioses Nanahuatzin y Tecuciztécatl se lanzaron al fuego para convertirse en el Sol, y al ver que este no se movía, los otros dioses se sumaron al sacrificio para dar luz al mundo. Es decir, en la ideología indígena, fueron los dioses los que previamente se sacrificaron por los indios, y, por lo tanto, son los hombres los que deberán sacrificarse para sustentar a los dioses, con el fin de que sigan dando luz, lluvia, fertilidad, así como todo lo necesario para que se pueda asegurar la continuidad de la vida del hombre. Luis Alberto Reyes en su obra *El pensamiento indígena en América*, señala que la concepción sacrificial de la existencia comunica dramáticamente la vida con la muerte y los dioses con los hombres. La vida del cosmos se desarrolla a través de alternancias entre los opuestos. Para que este movimiento sea posible, cada ser debe morir según su turno, entregando su cuerpo y su energía, dando lugar con este sacrificio a la continuidad y la renovación cíclicas que permiten el orden cosmológico<sup>201</sup>. Por esta razón, el dios debe morir por los hombres y los hombres deben sacrificarse por los

---

<sup>201</sup> Luis Alberto Reyes, *El pensamiento indígena en América: los antiguos andinos, mayas y nahuas*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2009, p.150.

dioses.

Cabe mencionar que no solo la muerte que se practica en los rituales es reconocida como un sacrificio, sino también la de los guerreros en la batalla y la de las mujeres fallecidas en el parto. Los diferentes modos de sacrificio dan lugar a distintos destinos después de la muerte. Además, el sacrificio no solo se limita a la entrega de la vida, sino que también puede adoptar otras formas. Así sucede cuando alguien decide sangrarse el cuerpo, bien sean las orejas, la lengua o el pene, tal y como lo practicaban frecuentemente los sacerdotes y gobernantes indígenas en época precolonial. El acontecimiento del sacrificio humano no se trata de ninguna manera de algo irreflexivamente sangriento, sino que, por el contrario, supone un acto de agradecimiento hacia el Dios creador y representa un honor para quien va a sacrificarse, el cual no muere lleno de miedo sino de orgullo y de esperanza.

#### **1.2.4. La estrecha vinculación con los animales y las plantas**

En cierto modo, en la cultura latinoamericana se puede percibir la existencia de una estrecha vinculación entre los pueblos indígenas y los elementos naturales, sobre todo con los animales y las plantas. Esto coincide con lo que podemos encontrar en las leyendas y los mitos indígenas. Por lo general, según la cosmogonía autóctona, el Dios original no solo habría creado al ser humano en el principio de los tiempos, sino también a los animales, e incluso en algunas versiones los animales fueron en ese tiempo hombres posteriormente castigados y transformados en bestias. Además, algunas deidades indígenas se asocian con ciertos elementos naturales, como podemos observar en la cultura incaica, donde hay un dios del maíz y, en general, del alimento (Mama Sara), de las aguas (Mama Cocha), o de los animales y las bestias (Urcuchillay), entre otros.

En las figuras antropomorfas de los dioses mayas se puede vislumbrar la combinación de elementos vegetales y animales, pues en su aspecto zoomorfo con frecuencia se integran caracteres de distintos animales o de bestias mezclados con otros

seres del reino vegetal.<sup>202</sup> Ser á un buen ejemplo recordar al dios de maíz de la cultura maya, que se presenta como un personaje con la cabeza de una mazorca, cubierta con las hojas curvas de la planta<sup>203</sup>.

En otras creencias indígenas, algunos animales se encuentran divinizados y son considerados sagrados por la tribu, porque, según sus mitos, son hijos de la unión de un animal y de una mujer. Por consiguiente, estos animales serán venerados como seres superiores, pero al mismo tiempo los indios conservan algunas de las características de ellos. Esta concesión implica que los indígenas admiran algunas habilidades que poseen los animales, y que el hombre aspira a tener.

Con respecto a las creencias y la mitología zoológica, los indígenas no consideran a los animales como seres inferiores al ser humano, sino como seres independientes e iguales en dignidad. Tal y como piensan los indígenas Kogi de la cultura Tairona, que habitan en Colombia, muchos grupos piensan que los animales también hablan, piensan e incluso tienen una vida organizada como la del ser humano<sup>204</sup>. Vale decir, por tanto, que en el pensamiento indígena los animales disponen de un alma análoga a la del hombre, e igualmente tienen su propia conciencia y voluntad, y por ello se asocian de manera íntima y relacional con la vida y espacio que comparten con los hombres.

En los análisis de las creencias y de las mitologías indígenas se perciben las actitudes y los conocimientos que tienen los pueblos autóctonos sobre los dioses y el mundo en que viven. Esta comprensión influye de manera capital en la vida diaria indígena, así como en las reacciones, tanto física como espiritual, que tuvieron estos pueblos frente a la colonización de los Estados occidentales.

## **2. La cosmovisión indígena**

En cuanto a la perspectiva general que tienen los pueblos sobre su realidad, según Köhler:

---

<sup>202</sup> Laura Elena Sotelo Santos, *Los dioses: energías en el espacio y en el tiempo*, en Mercedes de la Garza Camino y Martha Iliá Nájera Coronado (editores), *Religión Maya*, Editorial Trotta, Madrid, 2002, p.111.

<sup>203</sup> *Ibidem*, p.103.

<sup>204</sup> Claudia Lira Latuz, *El animal en la cosmovisión indígena*, en *Aisthesis, Revista chilena de investigaciones estéticas*, N°30, Editorial de Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 1997, p.130.

“En la cosmovisión de un pueblo se sintetizan de manera estructurada sus principales conceptos acerca de la forma y calidad del universo, de sus habitantes y de la posición del hombre dentro de ese sistema. Sobre todo en culturas tradicionales, la cosmovisión sirve de modelo para varios aspectos de la cultura, como el patrón de asentamientos de los poblados, la organización de la sociedad y ritos de mucha ídole. Por esto, la cosmovisión influye de varias formas la vida rutinaria del pueblo respectivo.”<sup>205</sup>

Sin duda alguna, en torno a las ideas que tienen sobre el mundo, los pueblos indígenas latinoamericanos mantienen en común algunos planteamientos generales. A continuación pasamos a acercarnos a algunas de esas ideas de la cosmovisión general americana.

Desde la perspectiva de Carlos Martínez Sarasola<sup>206</sup>, hay unas ideas centrales dentro de la cosmovisión indígena: la totalidad, la energía, la comunión, la sacralidad y el sentido comunitario. Para los indígenas, todo lo existente en el mundo forma parte de la totalidad, con independencia de que, de acuerdo con la cultura occidental, sean sus relaciones incoherentes o sus caracteres contradictorios. A su juicio, todas las cosas se relacionan, de forma que lo más importante no son los seres sino las relaciones entre ellos. Estas relaciones, en vez de ser antagónicas, son complementarias, y por lo tanto en la conexión mutua que tienen no puede faltar ninguna parte, pues faltaría algún elemento imprescindible. Precisamente por eso, en los dioses indígenas se puede notar tanto una parte benéfica como otra maligna, tal y como hemos mencionado al hablar de la dualidad de los dioses supremos. De ahí que la circularidad sea el símbolo de la totalidad, porque “todo lo que hace el indio lo hace en un círculo, y esto es así porque el poder del Mundo siempre actúa en círculos”<sup>207</sup>.

---

<sup>205</sup> Carlos Martínez Sarasola, *El círculo de la conciencia, una introducción a la cosmovisión indígena americana*, en Ana María Llamazares y Carlos Martínez Sarasola (editores), *Op. Cit.*, p.25.

<sup>206</sup> Autor de *El círculo de la conciencia, una introducción a la cosmovisión indígena americana* y editor de *El lenguaje de los dioses, arte, chamanismo y cosmovisión indígena en Sudamérica*.

<sup>207</sup> Alce Negro, citado por Carlos Martínez Sarasola, *El círculo de la conciencia, una introducción a la cosmovisión indígena americana*, en Ana María Llamazares y Carlos Martínez Sarasola (editores), *Op. Cit.*, p.34.

Ahora bien, es imprescindible conocer la idea de energía para entender el significado del sacrificio humano que se hace en los rituales indígenas. La energía se trata de una fuerza innata que acompaña al hombre durante toda su vida y que se relaciona con el universo y la naturaleza. Según la creencia de los aztecas, la energía disponible en el universo es finita y circula de forma permanente por los distintos planos de la realidad. Cada individuo tiene una energía vital que no se pierde hasta que le llega la muerte. Sin embargo, la muerte natural no deja capturar la energía, sino que esta solo se puede hacer bajo la forma de la ofrenda ritual. Los sacrificios humanos transmiten la fuerza a la comunidad garantizando que el universo y la comunidad sigan funcionando regularmente, ya que en caso contrario los dioses desatarían sus fuerzas en contra de la población. Es decir, los sacrificios humanos participan de la circulación de la energía en el cosmos. En muchas culturas se cree que esta energía existe en todos los seres existentes del mundo, por lo cual dentro de algunas comunidades cazadoras se mantiene una relación armónica con la naturaleza, prohibiendo matar más seres de los que se necesita, con el fin de no romper el equilibrio del sistema de energía.

La comunión es otra idea aún más importante de la cosmovisión indígena. En el pensamiento de la comunidad autóctona, todo lo existente en la tierra está vivo, y, por tanto, cualquiera se puede comunicar con él, ya sea planta o animal, palpable o impalpable. Al igual que sucede con otros elementos del universo, el hombre forma parte del cosmos. De este modo, las actividades que realizan los hombres reflejan el orden del cosmos. La casa que construyen, los rituales que ejecutan, o hasta el propio cuerpo humano, se corresponden con distintos componentes del mundo.

Por lo general, la sacralidad se infiltra en todas las partes de la vida cotidiana indígena. Desde el momento de levantarse a primera hora de la mañana hasta que llega el sueño, bien entrada la noche, el ser humano puede recibir múltiples informaciones sagradas y también emitir su veneración hacia los dioses. Además, muchos objetos naturales también se identifican como sagrados. Por ejemplo, en muchas culturas indígenas las montañas y determinados animales contienen este carácter sacro, como el jaguar, el águila o la serpiente. La tierra, aparte de ser un elemento inherente a la comunidad indígena, también presenta este carácter sagrado. Todo esto se corresponde

con lo indicado por los jefes Sitting Bull y Sioux Oglala: “nosotros no éramos los principales de la tierra porque éramos jefes, sino que éramos los principales porque entend ámos a la tierra. Por eso éramos jefes. Recuerden siempre esto: es importante entender a la tierra”<sup>208</sup>. Porque la sacralidad que se profesa a los componentes del cosmos muestra el respeto que los ind ígenas tienen hacia los dioses y elementos naturales, se puede decir que el intento de mantener una relación armónica con la naturaleza ser á la regla fundamental del pensamiento ind ígena.

Sin duda ninguna, el sentido comunitario es un elemento común a todos los grupos ind ígenas. Los incas, partiendo del concepto de la dualidad (o unidad dual), consideraban que “el hombre no camina solo en este mundo, sino en grupo, y que en grupo se podr á lograr metas deseadas, como construir caminos, acueductos, grandes cosechas, etc.”<sup>209</sup>. Por lo tanto, desde la antigüedad, muchos grupos ind ígenas se acostumbraban a vivir colectivamente en comunidad, y sol án trabajar juntos, ya fuese para salir en busca de caza, o bien para trabajar en la tierra. Igualmente, después de cazar o recoger la cosecha, repart án estos bienes entre toda la comunidad. Para los pueblos ind ígenas, que llevan centurias viviendo conjuntamente, el compartir es la norma y el estar juntos la condición necesaria. Adem ás, debido a esta relación comunal, parece sensato inferir que en épocas antiguas se exaltaba mucho la reciprocidad y los actos generosos<sup>210</sup>.

Aparte de estas ideas esenciales propias de la cosmovisión ind ígena, hay cuatro principios fundamentales que orientan la vida de los pueblos: la función relacional, la correspondencia, la complementariedad y la reciprocidad.<sup>211</sup> Todos ellos se corresponden con las ideas arriba mencionadas acerca de la cosmovisión. La función relacional pretende enseñar que todo lo existente en el universo est á vinculado con todo,

---

<sup>208</sup> Sitting Bull, Sioux Oglala, citado por Carlos Martínez Sarasola, *El círculo de la conciencia, una introducción a la cosmovisión indígena americana*, en Ana María Llamazares y Carlos Martínez Sarasola (editores), *Op. Cit.*, p.52.

<sup>209</sup> Juan Pablo Anticona Cebrián, *La filosofía en los incas* (tesis doctoral), Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Véase en <[https://cybertesis.unmsm.edu.pe/bitstream/handle/cybertesis/6023/Anticona\\_cj.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://cybertesis.unmsm.edu.pe/bitstream/handle/cybertesis/6023/Anticona_cj.pdf?sequence=1&isAllowed=y)>. (Consultado: el día 22 de noviembre de 2018).

<sup>210</sup> Carlos Martínez Sarasola, *El círculo de la conciencia, una introducción a la cosmovisión indígena americana*, *Op.Cit.*, p.53.

<sup>211</sup> *Módulo de historia y cosmovisión indígena: guía de aprendizaje colectivo para organizaciones y comunidades*, Fondo para el desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe (Fondo Indígena) y Fondo Francés a través del Banco Interamericano de Desarrollo (BID), pp.55-57.

y que las relaciones entre los seres son más importantes que ellos mismos. El principio de *correspondencia* señala que, en diferentes planos del mundo o en otros planetas, ocurre lo mismo que lo que está sucediendo aquí pues siempre hay una correspondencia entre lo que pasa en el microcosmos y en el macrocosmos. En cuanto a la complementariedad, como todo está relacionado con todo, y puesto que los hombres somos una parte del mismo, necesitamos encontrar algo en el cosmos con lo que encajemos, dando por sentado que siempre lo hay. Es decir, sin excepción alguna, por principio se complementan todos los seres en el mundo. El último principio, la reciprocidad, implica que “existe una justicia cósmica y ésta se debe repetir en la tierra y en los mundos”<sup>212</sup>. De hecho, cuando te beneficias de lo demás, tienes que retribuir con justicia ese acto, así que los indígenas deben corresponder, dar y devolver lo recibido a todos los que les han favorecido en su vida, como la tierra, el cielo, los animales y las plantas, las montañas y los ríos o los dioses.

Estos principios que dominan la ideología de los indígenas se diferencian de algunas ideas occidentales, principalmente debido a la función relacional que aportan los indígenas. En cierto modo, mediante algunas actividades introspectivas los nativos pueden reflexionar acerca de las reacciones en cadena que ocurren en la realidad; acerca de si estas rompen el equilibrio que siempre han mantenido los seres humanos con la naturaleza; o incluso acerca de si este desequilibrio afecta a la circulación de la energía en el cosmos, o si tiene efecto sobre los otros niveles de la realidad, por citar algunos de los ejemplos más señalados. Puesto que las cosas no existen individualmente sino vinculadas entre sí estas son correspondidas, complementarias y recíprocas. Estos cuatro principios dirigen la vida cotidiana de las comunidades indígenas e influyen en el modo de ser, en el comportamiento, la economía y la política nativa. En general, todos ellos son guías para adentrarse en el interior de la comunidad autóctona y para comprender su idiosincrasia.

---

<sup>212</sup> Investigación Pueblos Indígenas UMA 2012, p.57. Véase en <<http://www.uma.edu.sv/principal/investigacion/investigaciones/2012/CCJJ/files/assets/basic-html/page57.html>>. (Consultado: el día 3 de diciembre de 2018).

### 3. El chamanismo

El chamanismo ha sido muy estudiado por los antropólogos. En primer lugar podemos preguntarnos qué es el chamanismo. Según Manuel Almendro<sup>213</sup>, se trata de una forma primigenia de entender el mundo, que representa una vía para entrar en contacto con las fuerzas de la naturaleza con el propósito doble de entender los problemas y de curarlos.<sup>214</sup> Siguiendo esta interpretación, el chamanismo constituye una parte considerable de la vida cotidiana de los indígenas y orienta sus actividades, a la vez que ejerce una gran influencia en la composición de las novelas latinoamericanas. Así que, dada la importancia que tiene el chamanismo para los indígenas, es necesario aproximarnos a este saber tan antiguo y especial.

Ante todo, es imprescindible señalar que dentro de la cosmovisión de las comunidades indígenas se reconoce la existencia de otros mundos fuera del ordinario en que vivimos. Normalmente, para los pueblos autóctonos americanos hay tres planos en el universo, el cielo (supramundo), la tierra y el inframundo, en cada uno de los cuales residen diferentes espíritus. El ser humano vive en la tierra, según cuenta la tradición mitológica. Entre estos tres planos no hay estrictamente un acceso prohibido que incapacite el cambio de localización, sino que todos se relacionan y se comunican entre sí siendo casualmente los chamanes quienes viajan a otros mundos y remiten las vivencias y mensajes de tal pasaje al mundo terrestre. En otras palabras, para comunicarse con las fuerzas naturales y sobrenaturales, el chamán es el personaje que sirve como articulación intermundana.

La figura del chamán es muy particular puesto que se trata de un personaje que ocupa un puesto sumamente singular en los pueblos indígenas. Este individuo ejerce una influencia decisiva en los casos más cruciales e importantes a los que debe enfrentarse su pueblo. El chamán, como hemos observado, puede viajar entre distintos planos o dimensiones, y así acceder a zonas desconocidas para nosotros, mediante

---

<sup>213</sup> Psicólogo, terapeuta y divulgador de la psicología transpersonal, autor de *Chamanismo, la vía de la mente nativa*.

<sup>214</sup> Manuel Almendro, *Chamanismo, la vía de la mente nativa*, Editorial Kairós, Barcelona, 2008, p.23.

diversas técnicas tales como la meditación, la ingestión de determinadas plantas o bebidas específicas, u otros métodos especiales. A través de los viajes, este transeúnte puede dialogar directamente con los espíritus de otras dimensiones y transmitir mensajes sagrados percibidos en el más allá con el fin de ayudar a los comuneros. Conforme a lo dicho por Manuel Almendro, la naturaleza es para el chamán un libro del que extraer diversas enseñanzas<sup>215</sup>. Al mismo tiempo, el chamán ejerce una función similar a la de los curanderos, ya que es capaz de curar a los enfermos mediante la recuperación del alma.

En cierto modo, una persona debe primero sentir una llamada interior y aceptarla para convertirse en chamán. Esta llamada muchas veces se presenta en una crisis existencial, porque “la persona siente que los deseos convencionales y aceptados por todo el mundo ya no le valen ni la sostienen, e incluso son percibidos por el aspirante como alienantes y triviales”<sup>216</sup>. Convocado por esta llamada interior, el individuo empieza el aprendizaje para poder ser un verdadero chamán. Igual que ocurre en muchas otras religiones o tradiciones, el aprendiz necesita superar una serie de situaciones extremas con el objetivo de limpiar sus deseos y emociones, y a fin de concentrarse exclusivamente en el contacto con el Gran Espíritu, quien le guiará en su trabajo posterior. Tales situaciones extremas y repetidamente vividas consisten en el aislamiento voluntario y en el seguimiento de diversas dietas iniciadoras, o en la exposición al extremo frío o al calor más insoportable.

Una vez llegado al estado chamánico, el aprendiz reconvertido en chamán percibe la grandeza del universo y se da cuenta de la pequeñez e insignificancia del ser humano y de lo relativo de nuestro mundo. De esta forma, no pocos chamanes han indicado que las regiones que se encuentran en la sombra de nuestro conocimiento son aún más grandes que las que reconocemos como únicas. Precisamente por ello, por la pequeñez de nuestra realidad en comparación con la grandeza cósmica, se detecta el frecuente empleo de los diminutivos en las etnias americanas cuando se señalan a las plantas o a

---

<sup>215</sup> *Ibidem*, p.30.

<sup>216</sup> *Ibidem*, p.41.

las personas.<sup>217</sup>

Es interesante hablar del viaje extraterrenal transitado por parte de los chamanes. Estos viajeros, tras duros aprendizajes, adquieren un poder especial que les ayuda a disociar el alma de su cuerpo. Así que, en el momento de curar a los enfermos, la primera se sale del segundo para entrar en el reino de dicha enfermedad, normalmente representada por un animal con poderes, o sea totémico. Seguidamente, el chamán se dispone a pactar con el espíritu extraño para que no moleste más al enfermo. La rutina del chamán también conlleva mantener una íntima relación con la muerte, pues este guía a los difuntos a su morada. Igualmente, el chamán acude a la naturaleza y a los dioses con el objetivo de resolver algunos de los problemas materiales de la comunidad, tales como indicar dónde y cuándo conviene ir a pescar o a cazar, o pedir la llegada de la lluvia para producir una buena cosecha.

En fin, la existencia del fenómeno del chamanismo en las comunidades indígenas demuestra que estamos ante una perspectiva y forma de comprender el mundo que es muy diferente de la occidental, la cual percibe el mundo desde una posición materialista y racional. Partiendo de las posiciones del chamanismo, el mundo que vivimos solo puede considerarse como una parte del cosmos, pues hay otras realidades intocables paralelas a la nuestra. Sin embargo, entre nuestro mundo y los otros hay accesos y pasajes que normalmente solo los chamanes son capaces de alcanzar. Ante la grandeza del universo, se comprende la humildad del ser humano, que además reconoce que tanto los animales como las plantas poseen almas.

#### **4. Elementos característicos de los indígenas**

En cierto modo, algunos elementos o temas que nos parecen muy triviales en las culturas europeas pueden estar imbuidos de significados especiales para las indígenas. Estos elementos aparecen con frecuencia en las novelas latinoamericanas. De ahí la necesidad de conocer sus significados para comprender mejor el texto. A continuación se exponen, por tanto, algunos elementos o temas representativos para la comunidad

---

<sup>217</sup> *Ibidem*, p.49.

indígena.

#### 4.1. Los animales

En primer lugar, cabe mencionar a los animales. Por lo general, hay ciertas interpretaciones especiales sobre el significado de estos seres, tanto en las culturas occidentales como en las orientales, pero en las indígenas ellos ocupan un lugar más importante.

A diferencia de la cultura occidental, que considera al ser humano como un animal superior y a los otros como inferiores, las comunidades indígenas sostienen la igualdad de ambos tipos de seres. Esto se debe a que el mito indígena desvela que los animales, al igual que los hombres, son obras del Dios creador. La diferencia consiste en que los otros seres simplemente son animales por ser irrespetuosos con su creador, pero no difieren en demasía, ya que también disponen de un alma celestial. Los indígenas están convencidos de que hay un dueño de los animales salvajes, y puesto que estos le pertenecen en última instancia, no pueden hacerles sufrir cuando los cazan, ni pueden capturar a las hembras preñadas, ni exceder las capturas más allá de la necesidad básica vital exigida por parte de la comunidad. Todo ello con el fin de mantener el equilibrio de la naturaleza y evitar el castigo por parte del protector de los animales.

Por otro lado, en las creencias indígenas, muchos animales poseen poderes particulares, que nos son inalcanzables para los seres humanos, pues los animales nos enseñan a afrontar mejor la vida primitiva. Por ello, los pueblos indígenas tienen sus animales sagrados e incluso algunas tribus se proclaman como el fruto de la relación sexual entre un animal y una mujer<sup>218</sup>. Por último, a partir de lo observado en la práctica del chamanismo, podemos colegir que muchos espíritus auxiliares o protectores de los chamanes también están presentes en la forma de determinados animales, y que, por lo tanto, cuentan con poderes chamánicos o totémicos. De ahí que los chamanes se comuniquen con estos animales para curar a los enfermos.

---

<sup>218</sup> Claudia Lira L., *El animal en la cosmovisión indígena*, Op. Cit., p.130. Como ocurre en la actualidad con el caso del Ukumari o Ukuku, quien se cree hijo de una mujer con un oso o alpaca mítica. Estos sujetos míticos, por ser descendientes de un ser híbrido, disponen de poderes extraordinarios.

Otra relación religiosa existente entre el hombre y los animales, y que cabe destacar por su relevancia, es el nahualismo. El nahualismo implica la capacidad de algunas personas para transformarse en animales o en elementos de la naturaleza. De acuerdo con la creencia de algunas culturas, cada persona nace con un alma tanto humana como animal. Esta segunda le acompaña también durante toda la vida. Así sucede que, en el calendario mesoamericano, los días se nombran en relación con ciertos animales. Los individuos que nacen en esos días adquieren sus cualidades, y se convierten en su *alter ego*, pues el animal “es la esencia oculta y el verdadero ser de la persona, y a veces en el que se transformará después de morir”<sup>219</sup>.

Por todos los motivos arriba mencionados, en la cosmovisión indígena los animales dejan de ser simplemente *otro* ser, ya que se tratan de compañeros naturales con los que el hombre se halla estrechamente vinculado. Ellos son maestros y hermanos de la comunidad, y hasta son una parte indivisible de los pueblos indios, pues les enseñan a acomodarse de mejor forma en el mundo, acompañándoles y ayudándoles en todo momento. Sabida ya la trascendencia que adquieren los animales en las culturas indígenas, pasemos a la presentación de algunos de ellos y de sus simbolismos.

Primero se destacan los felinos. Dentro de esta familia se encuentran principalmente el jaguar y el puma. Generalmente, las comunidades indígenas toman a los felinos como seres ambivalentes, terribles, sagrados y peligrosos al mismo tiempo. El jaguar, siendo un felino más grande, es adorado por muchos grupos indígenas. Estos piensan que el jaguar habita el mundo aun incluso antes de que se configurase el orden en que vivimos, y que, por tanto, ya existía en la edad precósmica, inmersa en el caos y en la oscuridad. Así que este animal se considera como el símbolo de los poderes y de las fuerzas misteriosas que rodean al ser humano. De ahí que pueda llegar a un tiempo o a un espacio que son inaccesibles para la gente ordinaria. Además, se suele decir que el jaguar es el Sol que se ha ennegrecido justo por entrar en el inframundo, y que su piel es el mismo cielo nocturno manchado de estrellas. Por eso, generalmente, el jaguar se relaciona con los gobernantes y sacerdotes de las comunidades. Para los olmecas, por

---

<sup>219</sup> Claudia Lira L., *El animal en la cosmovisión indígena*, Op. Cit., p.135.

su parte, el jaguar protege a los recién nacidos, gracias a los cuales los indígenas se aseguran la permanencia existencial de la tribu.

Otro animal a destacar sería la serpiente, que simboliza la energía generadora del mundo, representando su agua, su sangre y su fecundidad. En cierto modo, la principal cualidad de la serpiente, la que le permite renacer desde sí misma, es decir, la cualidad del cambio constante de su piel, hace que el hombre la asocie con las iniciaciones religiosas en las que el profano muere para renacer como un ser sacralizado<sup>220</sup>.

Un animal corriente como el perro, sobre todo el negro, suele acompañar durante toda la vida a su amo, y recibe, por tanto, el mayor amor y aprecio por parte de los indígenas. Además es quien guía a los difuntos a la otra orilla del río, al inframundo, para que su alma viva en el más allá tras la muerte. Aparte del perro, hay otros pequeños animales que, de acuerdo con lo aceptado por diferentes comunidades, ayudan a los difuntos en su viaje al inframundo, como es el caso del caimán, el lobo marino o la araña.

## 4.2. La tierra

El tema de la tierra y de la relación que mantienen los grupos indígenas con ella es algo políticamente muy sensible en los Estados americanos, pero aquí me limito a presentar su relación espiritual con la comunidad indígena. Pese a que haya numerosos grupos indígenas que se distribuyen a lo largo de todo el continente americano y varían en su cultura, todos ellos veneran a la tierra y la consideran como *Madre Tierra*. Los indígenas consideran que la tierra es la fuente de la vida, la que les sustenta y alimenta, y así se relaciona íntimamente con cada grupo. Es la tierra la que los articula con el pasado, con el presente y con el futuro, porque es el hogar de sus antepasados, el proveedor de las necesidades con las que consiguen sustentarse y además sería el legado que se dejaría a sus descendientes. Es decir, la tierra es el eje que sirve para realizar una conexión continua que enlace la historia de la comunidad. Al mismo tiempo, los indígenas se creen una parte inseparable de la tierra, de modo que, si la tierra sufre,

---

<sup>220</sup> Ibídem, p.134.

ellos también. No es extraño entonces que las comunidades indígenas se preocupen mucho por la protección del medio ambiente. Debido a que los grupos indígenas tienen la tradición de vivir colectivamente, la distribución de la tierra, cuyo significado es más espiritual que material, no es una cuestión de posesión personal sino de repartición colectiva.

En este caso es conveniente referirnos a la carta que el jefe Seattle dirigió a James Monroe en el año 1819, y que nos desvela la concepción indígena que se tiene sobre este elemento natural tan especial:

“El gran jefe de Washington ha mandado hacernos saber que quiere comprarnos las tierras [...] ¿Cómo podéis comprar o vender el cielo o el calor de la tierra? [...] Ni el frescor del aire, ni el brillo del agua son nuestros [...] Nuestros muertos nunca se alejan de la Tierra, que es la madre [...] Las escarpadas peñas, los húmedos prados o el calor [...] todos pertenecen a la misma familia [...] Todo lo que le ocurre a la Tierra les ocurrirá a los hijos de la Tierra.”<sup>221</sup>

De lo explicitado en las palabras del jefe Seattle se comprende que, siendo un elemento de la naturaleza, al igual que el aire o el cielo, la tierra no se vende ni se compra porque no es un bien personal, sino una *madre* que nos alimenta y nos une con nuestros antepasados y nuestras futuras generaciones, pues “todo lo que le ocurre a la Tierra les ocurrirá a los hijos de la Tierra”. Esta comprensión sobre la tierra se relaciona también con el mencionado principio de que “todo está relacionado”. En resumen, la tierra no constituye un recurso económico, como ocurre en la cultura occidental, sino un elemento importantísimo que mantiene a la comunidad tanto material como espiritualmente.

### **4.3. El sueño.**

Como en otras culturas, los indígenas no conciben al sueño como una parte

---

<sup>221</sup> Manuel Almendro, *Chamanismo, la vía de la mente nativa*, Op. Cit., p.55.

independiente de la realidad, sino que lo toman como algo inseparable de la totalidad en la que vivimos. Sin ninguna duda, en la cosmovisión indígena el hombre tiene más de un alma. Una de ellas se fuga en el momento en que dormimos, y lo que le acontece constituye lo que llamamos el sueño. Este es considerado como el estado liminar entre el mundo ordinario y el de los dioses, los ancestros y los muertos: “En los sueños, el espíritu se encuentra fuera del espacio-tiempo de este mundo, por lo que puede ir al cielo, a la región de los muertos o vagar por la tierra, y estar en lugares lejanos en breves lapsos”<sup>222</sup>.

Hay que añadir que en las tribus americanas autóctonas hay un grupo de personas expertas en interpretar los sueños. Dichos intérpretes llegan a adquirir incluso con este acto hermenéutico el conocimiento necesario para curar a los enfermos. En cierto modo, estas funciones son ejercidas por algunos chamanes o también por médicos tradicionales. Por otra parte, los sueños, concebidos como el tránsito del alma hacia otras dimensiones en las que puede comunicarse con las deidades, son considerados como elementos que puede predecir los acontecimientos venideros. Quizá sea más clarificador explicar este tránsito a través de un ejemplo. Tal es el caso contado en la obra *Atau Wallpaj Púchukakuyinpa Wankan* o *Tragedia del Fin de Atawallpa*<sup>223</sup>, que trata del encuentro de los incas con los conquistadores. Antes de la llegada de dichos colonizadores, el Inca Atahualpa ya tuvo un sueño que anunciaba la venida de los extranjeros y la pérdida de sus dominios locales. Asimismo, se relata cómo un sacerdote indígena presagia un futuro funesto para la población autóctona a través de un sueño<sup>224</sup>. El augurio expresado en sueños puede en cierta medida ayudar a prevenir desastres. De acuerdo con esta creencia, también se puede producir un encuentro con los difuntos, y que estos pidan satisfacer sus necesidades personales, como la celebración de una misa, la realización de una visita o de algunas oraciones.

Esta idea impregna por completo el pensamiento de las comunidades indígenas, y

---

<sup>222</sup> Amalia Noemi Vargas, *Los sueños y las almas para el hombre andino*, en *Revista de Estudios Cotidianos*, Número 3, Editores Núcleos de Estudios Sociales, Santiago de Chile, 2013, p.362.

<sup>223</sup> *Ibidem*, p.368.

<sup>224</sup> Luis Alberto Reyes, *El pensamiento indígena en América: los antiguos andinos, mayas y nahuas*, *Op. Cit.*, p.276.

les influye decisivamente en la vida cotidiana, pues los nativos piensan que les sucederá en la realidad algo relacionado con sus sueños. Se comprende entonces que los abuelos y padres enseñen a sus descendientes cómo interpretarlos.

#### **4.4. Almas**

A diferencia de la creencia cristiana, los indígenas sostienen que el hombre tiene más de un alma. Como hemos mencionado, en algunas culturas se considera que el hombre nace con un alma tanto humana como animal. Sirva de ejemplo lo que sucede en la cultura ancestral del noroeste argentino. Esta cultura concibe que la gente no tiene una sino múltiples almas: cada persona lleva en sí el gran espíritu (Jacha Ajayu), el pequeño espíritu (Jiska Ajayu) y la sombra (Kamasa). El gran espíritu, que solamente lo comparte el ser humano, se desprende del cuerpo del hombre al morir. El pequeño espíritu, por su parte, lo tienen tanto los hombres como los animales, y puede separarse del cuerpo temporal o definitivamente. La pérdida del alma puede atribuirse a un susto inesperado o a la aparición repentina de un animal, pero en cualquier caso puede ser recuperada con la ayuda del curandero.

#### **4.5. Muerte**

La muerte ocupa un lugar preponderante en todas las culturas del mundo, y las culturas prehispánicas americanas no son una excepción a este respecto. La comprensión del tema de la muerte nos ayudará a entender de mejor forma el modo de ser de los indígenas. A juicio de los nahuas, existen tres lugares donde pueden ir las almas después de la muerte, según las circunstancias en que esta le haya sobrevenido a cada persona: el Tlalocan, el Omeyocan y el Mictlan.

El Tlalocan (paraíso del dios de la lluvia) es considerado como el jardín de los bienaventurados, y se trata de un lugar lleno de felicidades y sin pena ninguna. Es el destino para las personas que han muerto por causa del rayo o por ahogamiento en el agua. El Mictlan equivale a lo que llamamos el infierno, y es el lugar a donde se dirigen la mayoría de los individuos tras una muerte natural, como la causada por cualquier

enfermedad o por accidentes imprevistos. Los difuntos tienen que recorrer un camino largo y penoso para llegar al inframundo. Ese viaje dura cuatro años y el fallecido tiene que hacerlo de forma individual, de modo opuesto a como se dispone la vida colectiva en la tierra. Tal viaje se trata de un aligeramiento y una purificación de todo lo adquirido en la tierra, hasta que al final del viaje se disuelve la existencia individual junto con las adquisiciones vitales. Sin embargo, la vida vuelve a la tierra, pero no a la manera de la reencarnación, sino que la antigua vida sirve como simiente para la nueva. El Omeyocan o Tonatiuhichan es el paraíso del Sol y constituye el lugar donde paran exclusivamente los hombres que mueren en las guerras o en los sacrificios y las mujeres que fallecen en el parto. Se trata de un lugar lleno de placeres y de alegría, y los que llegan a este paraíso acompañan al Sol en su camino. Después de un periplo de unos cuatro años, los guerreros y las mujeres vuelven a la tierra convertidos respectivamente en colibrís y mariposas<sup>225</sup>.

Por lo que hemos descrito, se puede sacar la conclusión de que, de acuerdo con la creencia que tienen los nahuas de la muerte, su comportamiento en la tierra de los vivos no afecta a su destino después de la muerte, pero sí a la manera que tienen de morir. Como no pueden decidir el camino que les queda por recorrer cuando termina la vida terrenal, la mayoría de los indígenas toman el rumbo hacia el Mictlan. Este destino no parece el más ansiado, así que no es extraño que los indígenas se lamenten ante la fugacidad de la vida y discutan acerca de la esencia de esta última.

Por otra parte, las comunidades indígenas de los Andes conciben a la muerte como un simple pasaje hacia otro estado, en el cual también se viven experiencias, tal y como ocurre en el presente mundo. De conformidad con lo establecido por las tradiciones de muchas regiones indígenas, estos pueblos acostumbran a enterrar los cuerpos en la tierra disponiéndolos en forma de feto, como símbolo de la vuelta al vientre de la madre, dado que la muerte supone volver al principio de la vida. A su juicio, tras la muerte el alma del difunto pervive en nuestro mundo durante tres años. Después debe cruzar un lecho de agua para acceder al más allá generalmente a través de un puente o ayudado

---

<sup>225</sup> Luis Alberto Reyes, *Op. Cit.*, pp.256-259.

por un animal, como el caimán, el lobo marino o la araña, aunque en la mayoría de los casos se opta por el perro, preferentemente negro. El destino de los hombres lo determinan sus actos realizados en vida. Generalmente, la mayoría de los miembros de las comunidades que obedecen las normas morales recorren un largo y penoso viaje para poder llegar a la otra orilla del río o del mar, y así acceder a una vida similar a la de nuestro mundo. Sin embargo, eso no rompe la relación y la comunicación existente entre los difuntos y los vivos, pues son aquellos los que velan por la fertilidad de la tierra y suplican a los dioses para que llegue la lluvia, al mismo tiempo que se comunican con sus familiares a través de los sueños. Por lo tanto, los indígenas celebran la muerte y veneran a los difuntos en beneficio propio. No debe olvidarse, por lo demás, que la fiesta de los difuntos, que cae en el primer día del mes de noviembre, ocupa un lugar muy significativo en casi todas las comunidades indígenas de América Latina.

#### **4.6. La relación entre el ser humano y la naturaleza**

A diferencia de la idea occidental de que el ser humano es un ente autónomo respecto a la naturaleza, y de que esta última existe para su uso y disfrute, el pensamiento indígena concibe a los hombres como una parte más de la naturaleza. Por consiguiente, los indios la respetan y aprenden de ella. Piensan que existen unas leyes que la rigen y que deben de ser acatadas. Si el hombre rompe el equilibrio que se da en la naturaleza, recibirá diversos castigos por sus errores cometidos. Esta creencia se refleja también en la idea de totalidad, según la cual los espíritus conviven con los humanos, y la naturaleza es mágica y está viva, con lo que sus criaturas pueden dialogar con los hombres. Conforme a lo desarrollado en la investigación realizada por Lucía Aranda Kilian sobre los nahuatl, para esta comunidad indígena todo ser tiene alma, la cual es llamada *Tonalli*. Esto se refleja en el hecho de que los nahuas soplen el maíz antes de cocerlo, con el fin de que su alma no se asuste. Desde esta perspectiva holista, todos los seres de la naturaleza se igualan a los hombres.

Hay ciertos elementos de la naturaleza, como árboles, hoja de coca y maíz, que

tienen un sentido especial en la cosmovisión indígena, y que a continuación se exponen brevemente. Para los pueblos indígenas, los árboles encarnan fuerzas benéficas y malignas al mismo tiempo, que imponen unas reglas que se deben respetar. Determinadas especies de árboles son veneradas y protegidas por los pueblos indígenas. Aparte de eso, el árbol es considerado el eje del mundo, puesto que vincula los distintos planos que componen el universo: el cielo, la tierra y el inframundo. Según esta creencia, sus raíces se insertan en lo profundo de la tierra, su tronco se encuentra en nuestra dimensión, mientras que sus ramas crecen hacia lo alto del cielo. Por consiguiente, el árbol es el símbolo del árbol de la vida o también el *axis mundi* (eje del mundo).

La hoja de coca no constituye en la cultura andina un producto de marcado carácter económico, sino que es más bien religioso o sagrado. En las ceremonias rituales resulta imprescindible el uso de la hoja de coca, la cual es considerada como una sustancia con la que se puede atravesar la frontera entre las diversas dimensiones temporales y espaciales, y que hace posible la comunicación entre la gente del mundo presente con las divinidades, los espíritus y los muertos. Al mismo tiempo, el chamán utiliza esta planta para alejar a los espíritus malignos e inmunizar el espacio de las ceremonias. Por otro lado, esta planta también ayuda a la gente a entrar en un estado onírico, por medio del cual la gente se purifica y se cura. Se puede decir que el recurso a la hoja de coca es una de las señas de identidad de las comunidades indígenas andinas, y que, por tanto, forma parte de su particular cosmovisión.

Es por todos sabido que el maíz constituye el sustento alimenticio de la dieta de los indígenas. Tampoco se puede olvidar que, según su mitología, ellos mismos están hechos de maíz, así que este fruto es adorado por la mayoría de las comunidades indígenas, sobre todo la de los mayas. El maíz es el sustento de la vida de los indígenas, tanto en un sentido material como en el espiritual, pues tiene un importante papel en casi todas las circunstancias de su vida. Se comprende así que el ciclo de la vida de las comunidades indígenas gire en torno al cultivo del maíz, así como su calendario. El nacimiento, el crecimiento y la muerte de un indígena siempre están ligados con el fruto del maíz. Veamos, por ejemplo, la relación del maíz con el nacimiento, de conformidad

con lo dicho por Sahagún. Entre los nahuas del siglo XVI, cuando nacía un niño se le bendecía de la siguiente manera: “es tu salida al mundo. Aquí brotas y aquí floreces”. Se nota evidentemente en estas palabras la metáfora existente entre la concepción humana y el crecimiento del maíz. Cuenta Sahagún que se le cortaba el ombligo al niño sobre una mazorca de maíz<sup>226</sup>. En este sentido, el maíz y el indígena son esencialmente inseparables.

De acuerdo con las leyendas indígenas, los hombres salen al mundo desde distintos lugares. Por ejemplo, para los incas la salida se produce desde las cuevas o desde el lago Titicaca. Para los nahuas las personas salen de los intestinos de la Tierra a través de siete cuevas. También hay pueblos, como el de los mixtecos, que dicen que los humanos proceden del árbol de Apoala, así como otros pueblos aseguran que salen desde un cerro, desde la laguna o el mar, etc. De esta forma, podemos llegar a entender por qué determinadas montañas o lagos son considerados sagrados para los indígenas, tal y como ocurre en la cosmovisión incaica, donde el cerro es el enlace que permite la comunicación entre el *hurin pacha* (el mundo de abajo), el *kay pacha* (el mundo terrestre) y el *hanan pacha* (el mundo celestial).<sup>227</sup>

De acuerdo con lo que se ha expuesto, está claro que la cosmovisión indígena dista mucho de la de otras culturas. Estas peculiaridades explican evidentemente por qué las comunidades indígenas actúan de modo distinto a como lo hacen los habitantes de los países occidentalizados. En vez de intentar cambiar la naturaleza o de hacerla servir para los intereses de su pueblo, los indígenas creen que forma parte de ella, la respetan y adoran. Constantemente piensan en retribuirle por lo que les ha dado, con el fin de que se mantenga el equilibrio de la energía cósmica. Tampoco juzgan que los seres humanos sean superiores al resto de los animales o de las plantas, e incluso algunos pueblos creen ser descendientes directos de algunos de estos seres. Los indígenas no solo rinden honor a los animales, ya que consideran que las plantas también disponen

---

<sup>226</sup> César Carrillo Trueba, *El origen del maíz. Naturaleza y cultura en Mesoamérica*, en *Revista Ciencias*, Editorial de Universidad Nacional Autónoma de México, Número 92-93, México, D.F., 2009, pp.4-13.

<sup>227</sup> María del Carmen García Escudero, *El mundo de los muertos en la cosmovisión centroandina*, en *Revista Gazeta de Antropología*, 25(2), artículo 51, Editorial de Universidad de Granada, Granada, 2009. Véase en <<http://hdl.handle.net/10481/6893>>. (Consultado: el día 7 de diciembre de 2018).

de alma, con la cual se pueden comunicar, con el objeto de pedirle ayuda en casos difíciles. Los principios de la función relacional, la correspondencia, la complementariedad y la reciprocidad, determinan todos ellos la actitud del indígena hacia la naturaleza, el mundo, o, en general, determinan su relación con todo lo que no es humano. Su entendimiento del mundo como unión de tres planos, la existencia de múltiples espíritus o la interpretación que hacen de la muerte, no es tanto una superstición cuanto un reflejo de su hermenéutica del cosmos. A través de esta cosmovisión de los pueblos indígenas, se explica su temperamento, su modo de ser y las reacciones que pueden tener ante cualquier tipo de incidentes.

Teniendo en cuenta que la actitud de los indígenas ante la naturaleza y sus circunstancias sociales son muy diferentes de las de los europeos, cabe decir que las dos partes, aunque habitan en el mismo planeta, no tienen la misma idea del mundo y por ello surgen numerosos malentendidos e incomprensiones. El océano Atlántico no solo simboliza la enorme distancia geográfica que los separa, sino que también constituye un abismo conceptual. Insisto en que la cosmovisión indígena no es mera superstición. Por el contrario, tal cosmovisión se ha mostrado durante mucho tiempo como la base de una convivencia armoniosa entre los pueblos. Si no la tenemos en cuenta será muy difícil lograr la integración social de las comunidades indoamericanas dentro de los Estados modernos.

## **SEGUNDA PARTE**

### **El indigenismo y la literatura latinoamericana**



## **Introducción a la segunda parte**

Partiendo de lo tratado en la primera parte de esta tesis, se puede asegurar que el desarrollo del indigenismo en Latinoamérica en realidad es el producto de una corriente ideológica de raigambre nacional y claramente continental, proyectada por los intelectuales autóctonos con el objetivo de proteger el interés de las comunidades indígenas, y de este modo devolver al pueblo americano su perdida autonomía. El indigenismo fue empleado por la clase dominante para conseguir la integración de la comunidad indígena en el proyecto nacional de cada país, pero sin reconocer la pluriculturalidad del mismo. Por lo tanto, este proceso de integración da lugar, de hecho, a la pérdida de identidad de las comunidades indígenas, y, en definitiva, a la desaparición de la personalidad originaria del continente americano.

Antes de que se produjera la mencionada evolución del indigenismo, ya había surgido una corriente literaria que trabajaba con temas indígenas. Sabido es que esta tendencia se inició ya en los tiempos de la colonización con el indigenismo apologético, representado por obras como las de Alonso de Ercilla, Bartolomé de las Casas o Garcilaso de la Vega. En la era posterior a las Guerras de Independencia, ya en el siglo XIX, emergieron una gran cantidad de obras que se circunscribieron al tema del pueblo indio, como por ejemplo las del poeta y revolucionario peruano Mariano Melgar, quien se inspiró en las canciones populares indígenas precolombinas, dando lugar a una auténtica poesía mestiza o indianista. Al mismo tiempo, las ideas indigenistas no dejan de influir en la evolución de la literatura latinoamericana. Por este motivo, se puede hablar del encuentro entre el indigenismo y la literatura. Esta vinculación ha jugado un papel positivo para la divulgación y evolución del indigenismo, el cual representa una nueva conciencia acerca del papel que han cumplido las nuevas repúblicas, y constituye una manera de difundir la cultura indígena, defender los intereses, la historia y la situación verdadera de esta comunidad tradicionalmente marginada. Gracias a los esfuerzos de muchos autores, la literatura indigenista ha obtenido mucho éxito y ha logrado buena reputación en los círculos literarios mundiales.

Puesto que tomaremos a continuación textos literarios para estudiar el pensamiento indigenista, surgirán inmediatamente diversas críticas que debemos analizar. En este sentido, por ejemplo, hay intelectuales que se oponen a extraer el pensamiento de un escritor de la lectura de sus obras de ficción, tal como dictamina Oscar Tacca<sup>228</sup>, para quien la literatura es una convención bastante diferente del resto de la producción escrita<sup>229</sup>. Dicho en otras palabras, para Tacca las ideas que se extraen de las ficciones no equivalen a las propias del escritor.

Pese a ello, es indudable que la literatura, siendo el arte de la expresión verbal, se vincula estrechamente desde su aparición, con la problemática política y sociocultural. De esta forma, *El Quijote de la Mancha* del gran escritor español Cervantes, *Hombres de maíz* del guatemalteco Miguel Ángel Asturias o *El Martín Fierro* del argentino José Hernández, así como muchas otras novelas clásicas, nunca se desprenden de las circunstancias en las que el escritor vivió. Por otro lado, el renombrado político González Prada indica que toda actitud literaria, consciente o inconscientemente, refleja un sentimiento y un interés político. Con esta postura también está de acuerdo Mariátegui<sup>230</sup>, quien señala que el florecimiento de las literaturas nacionales en la historia de Occidente coincide con la afirmación política de la idea nacional<sup>231</sup>. Asimismo, al hablar del movimiento indigenista, Mariátegui compara el nativismo de Uruguay con el indigenismo de su país, señalando que el indigenismo peruano está comprometido con una inspiración política y económica<sup>232</sup>. De este modo podemos concluir que los escritores indigenistas no solo se preocupan por denunciar las injusticias sociales, sino que también plantean posibles salidas a los problemas sociales.

Otros intelectuales parten del punto de vista de las funciones del lenguaje para explicar esta situación, como es el caso de Todorov<sup>233</sup>. En su opinión, las formas que

---

<sup>228</sup> Oscar Tacca, argentino, profesor de lengua y literatura española y autor de multitud de libros sobre la temática indigenista.

<sup>229</sup> Teodosio Fernández, *El pensamiento de A. Arguedas y la problemática del indio: Para una revisión de la novela indigenista*. Véase en <<https://revistas.ucm.es/index.php/ALHI/article/viewFile/ALHI8080110049A/24504>>. (Consultado: el día 07 de octubre de 2018).

<sup>230</sup> Eugenio Chang-Rodríguez, *José Carlos Mariátegui y la polémica del indigenismo*, Op. Cit.

<sup>231</sup> José Mariátegui, *Siete Ensayos de la interpretación de la realidad peruana*, Op. Cit., p.195.

<sup>232</sup> Tomás G. Escjadillo, *El indigenismo narrativo peruano*, en *Revista Philologia hispalensis*, No.4, 1, Editorial de Universidad de Sevilla, Sevilla, 1989, pp.117-136.

<sup>233</sup> Tzvetan Todorov, lingüista, filósofo, historiador, crítico y teórico literario, de nacionalidad búlgaro-francesa.

presenta una historia son fundamentalmente la narración y la representación. La primera es el puro relato de los hechos, mientras que la representación la constituyen todas las demás formas del discurso novelesco, tales como los diálogos, las comparaciones y también las reflexiones, de tal modo que no es insignificante analizar las novelas para sacar conclusiones acerca del pensamiento del autor. Por otro lado, Cornejo Polar<sup>234</sup> opina que la crítica literaria “es una forma de antropología, debe rastrear el pensamiento y las formas de vida de las comunidades tradicionales y su influencia en la producción cultural dominante”<sup>235</sup>. Por lo tanto, la literatura indigenista, siendo un instrumento no solo literario sino también social, inevitablemente refleja el verdadero mundo fáctico, con sus problemas sociales. El abordaje de tales problemáticas lleva al escritor a enfrentarse con los conflictos que se producen por los choques entre las dos culturas y sociedades esencialmente diferentes que conforman el panorama americano, y al mismo tiempo le permite aproximarse a las vidas de los individuos de los distintos estratos sociales. Dados estos mimbres, en los siguientes dos capítulos investigaremos algunos de los problemas sociales más medulares de la región a partir del análisis de las dos novelas latinoamericanas más representativas en lo que respecta a la problemática sociocultural: “Raza de bronce” de Alcides Arguedas y “El mundo es ancho y ajeno” de Ciro Alegría. Se trata de las dos novelas indigenistas más prestigiosas de la literatura indigenista. Antes que nada, sin embargo, es indispensable acercarnos al panorama general de la literatura sobre el pueblo indígena que se ha desarrollado en el continente latinoamericano, con el fin de lograr un mejor análisis de estas dos obras.

Nos limitaremos a hacer un breve recorrido por la literatura indigenista latinoamericana. Es indudable que el movimiento literario indigenista es el que cuenta con una mayor historia y el que a su vez posee una mayor coherencia dentro del conjunto de la literatura latinoamericana. Los primeros antecedentes de la literatura indigenista en los que ya aparece la imagen de la población indígena, existían desde el

---

<sup>234</sup> Quien fuera el crítico literario peruano más importante del siglo XX.

<sup>235</sup> Camilo Fernández Cozman, prólogo de *Literatura y sociedad en el Perú: La novela indigenista*, Centro de Estudios Literarios “Antonio Cornejo Polar”, Lima, 2005, p.12.

inicio de la colonización, como son *La Araucana* (final del siglo XVI) de Alonso de Ercilla, o los *Comentarios Reales* (1609) del Inca Garcilaso de la Vega. El primero, el poema épico de Ercilla, tiene como motivación oculta la reivindicación de la figura del indígena, mientras que la obra de Garcilaso sostiene que la civilización de los incas es comparable con las de Grecia y Roma, debatiendo y delatando de esta manera los prejuicios que tienen los españoles respecto a los indígenas y a su cultura, e invitando al lector a contrastar los méritos del imperio incaico con las deficiencias del régimen colonial de los españoles<sup>236</sup>. No obstante, es preciso señalar que el realce de las virtudes refinadas del indígena que se describe en ambos libros no se desvincula en mucho de la idealización de la figura del indígena, y normalmente parte de una visión más o menos paternalista. Además, obras como estas muchas veces sirven como testimonio de la historia o registro de la situación social del indígena. Dentro de esta literatura, no se pueden olvidar las obras de intelectuales como el Padre Las Casas, Fray Sahagún o Poma de Ayala, entre muchos otros a los que nos hemos referido en la primera parte de la tesis.

Es interesante mencionar que, antes de que la corriente indigenista se popularizase en el siglo XX, no pocos intelectuales habían expresado crudamente su desdén hacia la civilización original americana. Un representante destacado de esta vertiente sería Riva Agüero, político y escritor peruano, el cual siendo descendiente del pueblo español, y primer presidente de la república de Perú, no se despegaba de la influencia de la literatura española, al mismo tiempo que reniega de la existencia de una literatura indígena propia. Agüero se oponía a la idea de americanizar la literatura local, justificando que la integración de los elementos indígenas, sus pensamientos y culturas, en vez de producir un renovado movimiento llamado americanismo, debía ser tildado más bien de exotismo. Añadía que para los criollos esa integración era algo completamente ajeno, puesto que hasta los indios instruidos ya estaban europeizados espiritual y culturalmente<sup>237</sup>. La postura de Riva Agüero nos permite en gran medida comprobar el

---

<sup>236</sup> James Higgins, *El racismo en la literatura peruana*, en el libro *Heterogeneidad y literatura en el Perú*, Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar, Lima, 2003, p.160.

<sup>237</sup> José Carlos Mariátegui, *Siete Ensayos de la interpretación*, Op. Cit., p.202.

estado del pensamiento general de esa época, especialmente por su posición como presidente de la nueva república. Su posición representa las ideas compartidas por la mayoría de la jerarquía local. Este caso demuestra que, pese a que políticamente Perú era un país independiente, la literatura seguía estando colonizada. No es de extrañar que la literatura de por aquel entonces, reflejara en distintas formas el desprecio y el prejuicio que se mantenían con respecto al pueblo indígena y su cultura. Este es el caso del *Amor indígena* de Ventura García Calderón, quien ha sido frecuentemente criticado por su visión prejuiciosa de los indígenas y por afirmar la superioridad del mundo occidental sobre el indígena.

A medida que en el siglo XIX los escritores latinoamericanos se vieron influenciados por el Romanticismo, fueron buscando una identidad propia indoamericana que reflejara, por lo demás, los procesos de independencia nacional de la zona. Por eso se pusieron a explorar la idiosincrasia de sus respectivos territorios. Como resultado de esta búsqueda aparecieron algunas creaciones literarias que hacían mención a lo propiamente indígena, pero, lejos de profundizar en el mundo indígena, se limitaron a tomarlo como un motivo estilístico lleno de elementos exóticos. Surgió así un exotismo interior que provenía de la propia tierra americana, idealizando la imagen del indio y de su cultura. Salieron a la luz obras como *Cumandá* de Juan León Mera, *Guatimozú* de Gertrudis Gómez de Avellaneda, *Anaida* de José Ramón Yepes, etc. Con la publicación de *Aves sin nido* en el año 1889, escrita por Clorinda Matto de Turner, se dio por finalizado este período. Tales obras lograron sentar las bases sólidas para que la literatura indigenista siguiera floreciendo en el siglo siguiente. *Aves sin nido*, por ejemplo, es a juicio de algunos críticos la novela precursora de la literatura indigenista<sup>238</sup>.

Sin embargo, estas creaciones siguen siendo en mayor o menor grado paternalistas. En ellas los personajes indígenas carecen de alma propia por haber sido elaborados de acuerdo con los cánones occidentales, tal y como afirma la catedrática de literatura

---

<sup>238</sup> Como comenta Cometta Manzoni, se trata de la primera novela que tanto en el Perú como en el continente nos presenta al indio como un personaje humano. Por primera vez en América, la novela enfoca los problemas más urgentes que sufre la masa indígena, presentándonos, con toda crudeza, una realidad que hasta entonces no se había considerado digna de llevar a la literatura, o se había presentado deformada y estilizada.

hispanoamericana Carmen Alemany Bay cuando escribe que “estas ficciones, denominadas indianistas, serían un ejemplo más del falseamiento de la realidad, de la mistificación y de la clara instrumentalización del indio”<sup>239</sup>. Es decir, en ellas los autores todavía observan a los indios a distancia, sin interés alguno por conocer sus problemas, su psicología o su vida real. El pueblo indígena simplemente le sirve como un instrumento o elemento exótico para consumir la creación literaria. Estamos ante un ejemplo de indianismo (literario) modernista, muy distinto del indianismo (político) tratado en el capítulo tercero.

Este falseamiento de la realidad se revela como un criterio esencial para diferenciar la literatura indianista de la indigenista. La narrativa indigenista parte del problema del pueblo indio en las repúblicas latinoamericanas, y lucha contra sus enemigos por desvelar la situación de explotación en que viven los indios americanos, constituyendo de hecho una forma de protesta social, económica y política. La narrativa indianista también otorga importancia al sujeto indio, aunque parte de una visión exótica e idealizada del mismo, lo cual conlleva un falseamiento de la situación real<sup>240</sup> en que existe. Estos escritores toman al indio como “marco decorativo o folklórico”, que no hacen más que introducirlo a modo de colorido localista en la novela. Aquellos, por tanto, son incapaces de aproximarse de verdad al sujeto indio<sup>241</sup>. La literatura indigenista tiene una clara intención social, como señala Carmen Alemany Bay, al señalar que “no sólo intentó ser un instrumento literario sino también social”, porque intentó “llegar a la realidad del indio y ponerse en contacto con él”<sup>242</sup>. De igual modo, el pensador peruano Mariátegui manifestó que “los indigenistas auténticos —que no deben ser confundidos con los que explotan temas indígenas por mero exotismo— colaboran, conscientemente o no, con esta obra política y económica de reivindicación —no de restauración ni de

---

<sup>239</sup> Carmen Alemany Bay, *La narrativa sobre el indígena en América Latina. Fases, entrecruzamientos, derivaciones*, en *Revista Acta literaria*, No. 47, II Sem (85-99), Editorial de Universidad de Concepción, Concepción (Chile), 2013, p.87.

<sup>240</sup> *Ibidem*.

<sup>241</sup> Fernando Arribas García. “‘Aves Sin Nido’: ¿Novela Indigenista?” en *Revista De Crítica Literaria Latinoamericana*, vol. 17, no. 34, Editorial de Dartmouth College: Department of Spanish and Portuguese, Lima, 1991, pp.63-79.

<sup>242</sup> Aída Cometta Manzoni, citado por Daniel Wogan, *Reseña de El indio en la poesía de América española*, en *Revista Iberoamericana*, Volúmenes 3-4, Editorial de University of Pittsburg: Instituto Internacional de Literatura, Pittsburg, 1939, p.368.

resurrección”<sup>243</sup>. Para determinar si una obra pertenece a la corriente indigenista, el célebre crítico literario Tomás G. Escajadillo opina que es necesario sostener los siguientes principios. Primero, la reivindicación social, que se trata de la idea más fundamental. Después, la superación de ciertos lastres del pasado, especialmente el de la visión romántica del mundo andino. Por último, mantener la suficiente proximidad respecto al mundo novelado, es decir, que se acerquen al indio<sup>244</sup>.

Basándose en tales principios, en el siglo XX, especialmente a partir de las décadas de los años veinte y treinta, se publicaron muchas obras indigenistas. Fueron tan prestigiosas que dejaron una influencia nada desdeñable en el ámbito literario mundial, y pusieron de relieve el florecimiento del indigenismo en el continente latinoamericano. Entre ellas destacan *Cuentos andinos*<sup>245</sup> (1920) de Enrique López Albújar, *Tempestad en los Andes* (1927) de Luis E. Valcárcel, *Huasipungo* (1934) de Jorge Icaz, *Los ríos profundos* (1958) de José María Arguedas, así como *Raza de bronce* y *El mundo es ancho y ajeno*, que serán analizadas más adelante. Estas obras indigenistas empiezan a penetrar en la vida íntima de la población indígena, desvelando los problemas más apremiantes de su existencia y planteando posibles soluciones. Es preciso recordar, sin embargo, que por mucho esfuerzo que dedicaran a representar con autenticidad el universo local, la literatura indigenista no llega a ser literatura indígena, tal y como Mariátegui apuntó explícitamente al señalar que “la literatura indigenista no puede darnos una versión rigurosamente verista del indio. Tiene que idealizarlo y estilizarlo. Tampoco puede darnos su propia alma. Es todavía una literatura de mestizos. Por eso se llama indigenista y no indígena”<sup>246</sup>. Con estas palabras, Mariátegui expresa además que una literatura indígena, si debe venir, lo hará a su debido tiempo, cuando los propios indios estén en condiciones de producirla. De todas maneras, no negamos el valor de la literatura indigenista. Esta es el reflejo literario del movimiento indigenista, que difunde la cultura local y defiende el derecho y el interés del grupo

---

<sup>243</sup> José Carlos Mariátegui, *El proceso de la literatura*, en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), vol.2 de *las Obras Completas*, Lima, Editorial Amauta, 1986, p.332.

<sup>244</sup> Tomás G. Escajadillo, *El indigenismo narrativo peruano*, *Op. Cit.*

<sup>245</sup> Mariátegui lo considera en su *Proceso de la literatura* como la obra fundadora o iniciadora del movimiento indigenista.

<sup>246</sup> José Carlos Mariátegui, *Siete Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, *Op. Cit.*, p.283.

social autóctono. Abre además espacios para forjar una nueva situación general y un futuro para la literatura latinoamericana, singularizada dentro del panorama literario mundial.

Como hemos avanzado, para estudiar la influencia que ha ejercido el indigenismo en la literatura, hemos seleccionado las dos obras más representativas. A partir de ellas pretendemos expresar las características principales de la literatura indigenista, y a la par revelar su influencia sobre la literatura latinoamericana en general. Evidentemente, también pretendemos mostrar que la literatura indigenista ha influido en el desarrollo del indigenismo.

## Capítulo V

### *Raza de bronce y el indigenismo racista*

#### 1. Presentación de la obra *Raza de Bronce*

La afamada novela *Raza de bronce* nos permite analizar la intención social que la literatura indigenista asume. Como hemos comentado en la primera parte de la tesis, dentro del indigenismo en general cabe distinguir el indigenismo de tipo racial, el cual sostiene que los americanos han heredado lo mejor de la esencia indígena y de la occidental. Por tanto, el americano se constituye como la mejor figura humana mundial y puede proclamarse como la raza cósmica. En relación con este pensamiento, podemos conceder que la obra literaria más famosa es el ensayo *La Raza Cósmica* de José Vasconcelos, a la cual nos hemos referido antes.

También podemos encontrar ejemplos similares en los poemas de José Santos Chocano, conocido como el Cantor de América, y nombrado por Manuel González Prada como Poeta Nacional de Perú. Chocano presenta en sus poemas la imagen de un nuevo sujeto peruano mestizo que hereda lo mejor de ambas razas, y se enorgullece de recibir el legado de ambas civilizaciones. Sin embargo, el catedrático de literatura latinoamericana James Higgins apunta que, en su afamado soneto *Blasón*, la peruanidad que se revela parte de la asunción de las jerarquías raciales dadas. Así según su interpretación, sus versos “y de no ser poeta, quizás yo hubiera sido / un blanco Aventurero o un indio Emperador” confirma su exclusiva conexión con ciertos incas y conquistadores. Es decir, pone todo su énfasis en las élites dominantes, lo cual excluye implícitamente a las masas populares<sup>247</sup>. En otras palabras, Chocano se limita a reconocer a los incas muertos, sin valorar en nada al pueblo indígena vivo.

En el caso de *Raza de bronce*, el autor también discute sobre el problema indio desde una perspectiva racial. Esta novela es considerada popularmente como la primera

---

<sup>247</sup> James Higgins, *Op. Cit.*, pp. 163-164.

novela indigenista que se redactó tanto en Bolivia como en todo el continente latinoamericano. Su autor es Alcides Arguedas, escritor, historiador y político del país andino. Este publicó en vida varias obras, entre las cuales destacan además de la que estamos mencionando otras obras ensayísticas e historiográficas como *Pueblo enfermo*, *La Danza de las sombras* o *Historia general de Bolivia*, las cuales ejercieron mucha influencia en el pensamiento de los intelectuales bolivianos de su época.

La redacción de *Raza de bronce* se basó en el pequeño relato *Wata Wara* que el escritor publicó en el año 1904, y que fue lanzado por primera vez al público en el año 1919. Después de su publicación final, Arguedas estuvo más de veinte años revisando y reeditando la novela, y a menudo habla de la misma en otros ensayos o en sus memorias. Conviene decir, por tanto, que el autor la estimaba mucho y que esta representaba fielmente su pensamiento, aunque fuera a través de una obra de ficción.

La novela parte de la crueldad con la que los indios de la zona donde vivía el autor castigaron y vengaron las tropelías de unos patronos sin entrañas, historia que le había sido contada por su padre. Es decir, lo que la novela describe se funda sobre la realidad de aquella época. Esta conexión coincide con la intención del autor, quien se inclina a enfrentarse con la realidad y a despertar la conciencia pública. Este propósito contrasta con el modernismo que busca escapar de la realidad y que se populariza en la época de redacción de la novela.

Para poner en conocimiento a quienes no hayan leído esta novela, me dispongo a hacer una breve sinopsis del argumento de la novela. La obra se divide en dos partes, la primera titulada “El valle”, y la segunda, “El yermo”. En la primera parte el escritor describe minuciosamente el viaje que hacen Agiali, Manuco, Quilco y Cachapa, quienes son colonos de la hacienda Kohahuyo de los Pantoja, situada en orillas del sagrado lago Titicaca. Estos cuatro personajes son enviados por el administrador Troche al valle a comprar semillas para la hacienda. A lo largo de este viaje, el autor nos va exponiendo los peligros que conlleva. Por ejemplo, se nos presenta el riesgo que pueden sufrir en su periplo debido a la horrible mazamorra<sup>248</sup>. Esta amenaza es

---

<sup>248</sup> Como explica Arguedas, se trata del lodo espeso que se escurre de los cerros que carecen de vegetación cuando llueve sin interrupción durante algunos días.

advertida por el anfitrión Choque, quien ofrece hospedaje a los colonos para pasar la noche en Mecapaca. Arguedas también logra que el lector sienta terror cuando, en la escena del río, pierde la vida Manuco al verse arrastrado por la corriente, al pretender salvar a su burro. Al mismo tiempo, el lector ha podido conocer el dolor o cefalea de las tercianas que poco a poco se llevan el río y la claridad de Quilco, que muere poco después de regresar a su tierra. También nos es posible mediante este trayecto acercarnos a la vida fuera de la hacienda Kohahuyo, como por ejemplo a través de la descripción de la hacienda del valle donde se hace la vendimia.

Desde el comienzo de la novela ya se presenta la relación amorosa entre Agiali y Wata Wara, los dos protagonistas que se comprometen en matrimonio y cuyo amor mutuo constituye el hilo principal que atraviesa toda la novela. Ante las adversidades producidas en el viaje, uno de los motivos que recuerda una y otra vez Agiali, es el anhelo por volver a su hacienda al lado de su amada. Al regresar finalmente a su tierra, en la segunda parte, el narrador describe detenidamente los conflictos que surgen entre los peones indígenas y los blancos y mestizos, rememorando la antigua historia, según la cual la comunidad pasó a ser expropiada por los blancos y aconteció el primer levantamiento fallido del pueblo. También se relata la vida miserable que llevaron desde entonces los indios, y que les fue impuesta tanto por los colonos blancos como por la naturaleza, poniendo de manifiesto la explotación y los abusos que realizan en la actualidad Troche (el administrador de la hacienda), los Pantojas (patrones) y el cura. En esta parte, se insertan muchos episodios que exponen las costumbres y tradiciones indígenas, como por ejemplo los ritos funerales (de Quilco y de Manuco), la boda (de Agiali y Wata Wara), o los rituales para la previsión del tiempo. Por último, se relata la llegada del patrón con sus amigos a la zona. Su estancia en la hacienda agrava la tensión conflictiva entre las dos partes, y la muerte de Wata Wara, causada por el patrón y su séquito, llega a ser la gota que colma el vaso, desencadenando la rebelión de los indígenas contra la clase dominante.

## 2. La denuncia

Antes de nada, es indispensable señalar la heterogeneidad social que perdura en casi todas las repúblicas latinoamericanas. Esta diversidad resalta especialmente en los países andinos, donde la población indígena ocupa un porcentaje considerable de la población nacional. Este es el caso de naciones tales como Perú, Bolivia o Ecuador. En estos países, hasta las décadas de los años veinte o treinta del siglo pasado, todavía no se había consumado el proceso de transición del feudalismo hacia el capitalismo, y debido a diversas razones históricas y sociales, los gamonales y los hacendados ocuparon íntegramente la tierra que pertenecía a las comunidades indígenas, de modo que se presentaron constantes conflictos entre las dos partes, proveyendo de esta manera material para la producción literaria.

Como novela indigenista, la obra *Raza de bronce* tiene como uno de sus propósitos tratar de desvelar la situación miserable en que vivían los indígenas y la explotación a que había sido sometida el grupo social autóctono, víctima de la opresión externa. Sin embargo, en *Raza de bronce*, la denuncia del sistema de explotación no implica limitarse a enumerar malas costumbres de la época. Entre estos episodios podemos encontrar motivos, tales como la obligación de ir al valle a comprar el grano para la hacienda por cuenta de los propios indígenas, pese a que el viaje esté lleno de adversidades y suponga un gran peligro y amenaza para la seguridad vital de los viajeros; o el tipo de trabajo duro e insoportable que realizaban los indígenas, como, por ejemplo, la vendimia en el valle. Asimismo, tampoco son especiales ni el despojo de la tierra indígena realizado por la autoridad local y por el gamonal, ni las arbitrariedades que cometen el patrón de la hacienda, como se conoce a la autoridad en la zona, ni los atropellos que realizan los mestizos, así como la muerte trágica de Wata Wara. Todos estos momentos, aunque calamitosos, en realidad eran habituales en aquel entonces y son un retrato fiel de la realidad boliviana hasta que a principios del siglo pasado cambiase la situación social.

La protesta más emocionante y aguda que seguramente se hace en la novela es, sin duda, la expresiva descripción que se hace de la inconsciencia indígena, fruto de la

influencia que el sistema socio-económico ha ejercido sobre la comunidad autóctona. Así al comienzo de la novela, cuando la protagonista Wata Wara se da cuenta de que ha sufrido la pérdida de una oveja, lo que más le inquieta es si aquella se ha metido en el rebaño del hacendado lindante, porque de ser así “se suscita pleitos entre los terratenientes por la posesión de ejidos que aún no han sido deslindados claramente”. Es sabido por todas las condiciones lamentables y la penuria en que viven los indígenas, y lo importante que eran los animales para ellos<sup>249</sup>, debido a su múltiple utilidad. Sin embargo, la primera inquietud que siente la pastora indígena no se produce por la propia pérdida de la oveja, sino por el problema que pueda causar al propietario su desaparición. De esto se puede deducir que el posible castigo que recibirá la joven pastora, en el caso de que su preocupación se haga realidad, será despiadado.

Este pavor enraizado en el inconsciente de la población indígena se revela igualmente, pero causando una mayor impresión, después de la muerte de Manuco por haber sido arrastrado por la corriente del río. En relación con esta tragedia, lo que más les preocupa a sus compañeros es el extravío del dinero que el fallecido llevaba encima. Cuando el valluno Cisco declara como imposible hallar el cuerpo de su compañero, Agiali exclama inmediatamente: “¿y el dinero?, si no lo encontramos, han de creer que nos lo hemos repartido”. Hay que añadir, no obstante, que antes de pronunciarse de esa manera, también entre los personajes “se habló de las cosechas, de los malos años, y poco de Manuco”. Por un lado, por lo tanto, se deja notar la indiferencia de los indios ante la desgracia ajena, pero, por otro, se observa el trauma psicológico que padece la población indígena a lo largo de la historia, puesto que lo que más les preocupa es la reacción del patrón y las consiguientes consecuencias con las que han de enfrentarse.

Otro ejemplo de ello se observa en el episodio en que Wata Wara se reúne con Agiali, después de que este último vuelva del valle. Aquella pregunta primero por su viaje, por el regalo que le han traído y por la muerte de Manuco, pero sin mencionar nada de sí misma, como si no le hubiera pasado ninguna desgracia durante la ausencia

---

<sup>249</sup> Como se muestra más adelante en la novela, cuando Agiali y sus compañeros se preparan para atravesar el río, “colocándose al lado de las bestias, para recibir ellos todo el choque de las aguas y quitarles (a las bestias) algo de su fuerza”.

de su novio. Hay un detalle que no podemos perder de vista en esta escena. En ella, la pastora no mira a su novio hasta que Agiali le pregunta por las condiciones en que está prestando el servicio en la casa. Cuando su novio le inquiriere si le trata mal el mayordomo, Wata se limita a hacer un gesto vago, y, sin responder, entrega una bolsa a su novio “casi temblando de congoja” y dice: “me ha dado esto (dinero)”. La calma intencionada con que se describe la escena, y el hecho de que ambos personajes rehuyen el contacto con sus miradas, demuestran los daños psicológicos que ha ocasionado la humillación perpetrada por el ayudante. Suponemos que ella se resiste a recordar tales humillaciones, y al mismo tiempo está bien claro que ni ella ni su novio son capaces de vengar el agravio, ni pueden cambiar nada ante el hecho del crimen, ya que esto es un elemento rutinario y corriente en las haciendas. Por la misma razón, el mozo, después de lastimar a su prometida, se sienta a su lado, abre la bolsa, cuenta las monedas, y dice tranquilamente: “ya tienes para comprar cuatro gallinas o un cordero, cuando nos casemos”. Ambos comprenden que no hay lugar para reclamar y que lo único que les queda es dejarse llevar por la suerte. La jovencita, por ejemplo, no llora porque su enamorado le golpee y lastime, pero sí que lo hace de alegría cuando este no le pide el anillo y, por tanto, anula el compromiso. Dicho de otra forma, la muchacha llora de felicidad, pero no por la desgracia sufrida, dado que ha presenciado y experimentado tantas desdichas que ha llegado a la conclusión de que no valen de nada esas lágrimas derramadas ante los crímenes cometidos por la clase superior.

En relación con la población explotadora, hay una trinidad que oprime despiadadamente a la comunidad indígena, y que está formada por las figuras del patrón, el militar y el cura. Esta trinidad está compuesta tanto por sujetos blancos como por mestizos. En el contexto concreto del que hablamos, el patrón representa el poder del feudalismo. Además, este se refiere no solo al ejercido por los dueños blancos, sino también a los mestizos como Troche. En general, en la novela, esta fuerza tradicional queda representada por cualquier administrador de la hacienda local, siendo estos los principales opresores de la población indígena. El militar, por su parte, es el instrumento utilizado por parte de la autoridad para extender su dominio, y se confabula también con los gamonales. El cura, finalmente, simboliza el yugo de la Iglesia, que, en

vez de redimir al pueblo indígena de la miseria, le roba y engaña.

De esta manera podemos observar que el escritor boliviano presenta varias formas de protesta contra la explotación, y comenta de manera clara el desprecio con el que tratan los colonos blancos a los indios, así como los excesos y el abuso continuo a que se ve sometida la población indígena.

La explotación descrita se refleja fundamentalmente en el área económica. Lo más esencial que se vislumbra a este respecto consiste en la referida expropiación ilegítima de la tierra indígena realizada mediante la manipulación de las leyes y regulaciones locales. Esta usurpación trae consigo la llegada de muchos indios que son utilizados como mano de obra gratuita por parte del patrón, generando de tal manera un beneficio económico, y, al mismo tiempo, acentuando su imagen de déspota dentro de la hacienda. También podemos observar esta explotación mediante las injusticias y la continua extralimitación de poder ejercida por parte del administrador de la hacienda Troche, cuyo único fin consiste en obtener un mayor beneficio económico que le pueda compensar la baja remuneración que recibe del propietario. Así por ejemplo, le vemos instalar una tienducha en la casa para que los colonos obligatoriamente vengán a comprar los artículos necesarios a la misma a un precio muy elevado. El mismo les fía por la adquisición de estos productos con unos intereses usurarios. En el caso de no acudir a su tienda a realizar tales compras, los colonos son castigados sin indulgencia. De manera simultánea, el patrón explota al personal de la hacienda, compuesto por la comunidad indígena. Como pago requerido por el alquiler de la tierra, el patrón les exige bienes y diferentes trabajos, tales como el cultivo de la tierra, la compra de semillas en otra población, servir de remeros, o trabajar tanto en la casa del patrón como en la ciudad, por citar solo algunos ejemplos.

Respecto a la descripción realizada del patrón, el escritor pone especial énfasis en su continuo prejuicio y desprecio mostrado hacia la población indígena. Entre las injusticias que comete, podemos señalar que trata a los colonos como si fueran sus propiedades privadas y bienes inagotables. Por eso mata a sus animales e incluso viola y mata a una joven. Es evidente que los patrones blancos no consideran al indio como un ser humano. Así tras la tardía llegada de Pablo Pantoja y de sus amigos, se produce

una escena sangrienta, ya que el patrón se enfada mucho por el ruido que producen los indios con sus tambores y flautas, el cual espanta a los caballos que cabalgan los jinetes recién llegados. Pantoja se pone entonces a pegar a los indios, llamándolos insolentemente animales. El narrador omnisciente expone que “acaso los sufrimientos de una bestia pudieran despertar eco de compasión en su alma; nunca los de un indio. El indio, para él, es menos que una cosa”.

También se hace referencia en la novela al abuso sexual cometido por parte del administrador de la hacienda, del cura y del patrón. El primero establece un campo de tejido e hilado, y mientras que, por un lado, lo utiliza para aumentar su beneficio económico, por otro, intenta convertirlo en un lugar para satisfacer su depravado deseo sexual, convocando a todas las jóvenes de la hacienda a servir allí. El cura, de la misma manera, requiere que las chicas que se vayan a casar acudan a su casa durante una semana con el pretexto de aprender a rezar, pero durante ese período las mozas deben trabajar a su servicio durante el día y ser de noche sus concubinas. Es el patrón quien adopta la manera más bárbara de acoso, que consiste simplemente en violar a las mujeres. Por parte del cura simplemente se manifiesta repetidamente la relación existente entre el poder y los hábitos sexuales a que han sido sometidas las jóvenes indígenas, quienes no tienen otra opción ni salida en tales circunstancias.

Es cierto que la denuncia del sistema de explotación atraviesa toda la novela. El autor nos permite presenciar de cerca la situación en que se encuentran los indígenas y la fatalidad que rodea la estructura social y económica que les es impuesta a los aborígenes. Desde la perspectiva indigenista, esta denuncia es necesaria para despertar a los políticos, cuyo deber es buscar una solución a los problemas y exhortar a la sociedad para que proteja la comunidad indígena.

Como señala Claudette Rose-Green, “gran parte de la novela es un catálogo de las injusticias sufridas por el indio, que ya no es culpable por su atavismo y misoneísmo sino víctima de la explotación”<sup>250</sup>. La estructura socio-económica que delata el escritor

---

<sup>250</sup> Claudette Rose-Green, *Correspondencias y divergencias entre Raza de Bronce y Pueblo enfermo*, en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año XIII, N°25, Editorial de Dartmouth College: Department of Spanish and Portuguese, Lima, 1987; p.94.

en la novela no es exclusiva de Bolivia, sino que existe en casi todos los países hispanoamericanos, tratándose de un mal que merece la atención del público y que debe ser arreglado urgentemente.

### **3. El problema étnico**

A medida que se produjo el descubrimiento y la colonización del continente americano, cada día más y más inmigrantes arribaron al nuevo continente, tanto europeos, que lo hicieron por su propia voluntad, como negros africanos llevados como esclavos. La coexistencia de estos migrantes con los pueblos autóctonos americanos, realizada en determinado contexto histórico y social, dio lugar a la aparición –y debate– del fenómeno del mestizaje, sobre todo a partir del siglo XIX. Durante este siglo, por influencia del positivismo y por la necesidad de construir el nuevo Estado-nación, se plantearon estos temas. Las opiniones de los intelectuales también variaron mucho, desde la exterminación del pueblo indio y una subsiguiente inmigración proveniente de los países europeos, que era la tesis propuesta por Sarmiento, hasta la construcción hipotética de la *raza cósmica*, expuesta por Vasconcelos, teorías cuyas principales líneas ya hemos expuesto en la primera parte de la tesis. En el presente apartado nos limitamos a acercarnos al pensamiento de Alcides Arguedas.

Francamente, ha sido poco complicado seleccionar la obra de Alcides Arguedas como texto básico de análisis, ya que las críticas vertidas hacia el escritor son muy amplias y se dividen principalmente en dos corrientes. Por un lado, se encuentran aquellos que lo clasifican como un defensor de los indios. Desde otra perspectiva, totalmente antagónica, se considera que forma parte del grupo de intelectuales que protege el interés de la clase dominante; es decir, el de los hacendados, las autoridades políticas y el clero. Para abordar este tema, resulta indispensable referirnos al ensayo *Pueblo enfermo* del autor, la obra que le consagró como literato y que le otorgó fama universal. En este trabajo, Arguedas hace un análisis sobre los males del país desde diferentes perspectivas, entre las cuales se pueden observar las condiciones geográficas del terreno o la psicología de los diferentes componentes de la sociedad. Ha de

reconocerse, pues, que el diagnóstico que hace el ensayista es profundo y general. Las ideas de esta obra se pueden ver reflejadas en su novela cumbre, sobre todo en la descripción de los personajes.

En *Raza de bronce*, siguiendo esta línea, se resalta la marcada agrupación de los personajes en tipos, es decir, el autor no intenta caracterizar las distintas personalidades de los personajes, sino que los divide en tres grandes grupos, que se corresponden con la heterogeneidad social de Bolivia: los indios, los mestizos y los blancos. A continuación, expondremos cómo aparecen estos tres grupos en la novela *Raza de bronce*, con el fin de comprender mejor el ideario del autor.

### **3.1. Los indios**

El escritor no ahorra tinta en describir la vida y las injusticias que viven los indígenas dentro de una sociedad completamente deformada. Al mismo tiempo se desvelan las taras que padecen los indios. Sin embargo, el autor explica o justifica los defectos de estos últimos analizándolos en el contexto socio-económico e histórico de la zona. Entre las muchas imperfecciones relatadas y que estigmatizan al pueblo indígena, se encuentran el pesimismo, la ausencia de aspiraciones, el alcoholismo, la indiferencia, la dureza y aridez de su carácter, el egoísmo, la superstición y carácter mentiroso, el latrocinio, el alma viciada, la resistencia a las innovaciones, el rencor o espíritu vengativo, etc. Casi todos los males que afectan al pueblo indio han sido, por tanto, expuestos en la novela.

#### **3.1.1. Pesimismo**

El pesimismo de los indios siempre ha sido señalado por los intelectuales como una de las razones de su atraso y como un impedimento para su progreso. Este aspecto también se manifiesta en el ensayo de Arguedas *Pueblo Enfermo*, cuando señala que “el ánimo no tiene fuerzas para nada, sino para fijarse en la persistencia del dolor. Llegase a una concepción siniestramente pesimista de la vida. No existe sino el dolor y la

lucha”<sup>251</sup>. En la última parte del primer capítulo de la novela, los ancianos que se reúnen en la estrecha casita de Wata Wara se lamentan por el viaje que Agiali va a emprender:

“--- ¿Cuándo concluirá esta pesada obligación (de ir de viaje)? ---preguntó el otro viejo taciturno---. Todos están cansados con semejantes correrías.

---Cuando el hermano del patrón venda sus haciendas del valle, o nosotros nos vayamos todos de ésta ---repuso el primero.

--- ¿Y adónde iríamos que no tengamos que servir?

---Así es...”<sup>252</sup>

La interlocución entre los ancianos indígenas nos pone de manifiesto que, aunque los indios rechacen los trabajos obligatorios, así como otros atropellos que les son impuestos tanto por el patrón como por los mestizos, no tienen ánimo suficiente para cambiar la estructura social. La respuesta final, “así es”, transmite la resignación de aquellos ante el contexto social y la sumisión al destino o a la suerte que les ha tocado. Esta resignación está enraizada en el carácter del pueblo indio, para quien la vida que sufren, con independencia de que sea injusta, hay que vivirla.

La resignación es igualmente expresada por Choquehuanka, el sabio de la comunidad, en el momento en que los ancianos critican la maldad del patrón:

“---será bueno que se muriese ---dijo alguien, interpretando el deseo común, que en muchos era ya obsesión.

---O que lo matemos ---sentenció un viejo encorvado, arrugado como una pasa, con las manos secas y sarmentosas.

Todos se miraron entre sí y no dijeron palabra.

--- ¿Para qué? ---contestó Choquehuanka, que no hacía descansar la copa en poder de sus invitados ---Si se muere éste o lo matamos, vendrá otro y será lo mismo.

---

<sup>251</sup> Miguel Gomes, *El ensayo enfermo: Alcides Arguedas y la radiología*, en *Revista Cuadernos del CILHA*, No.7/8, Editorial de Universidad Nacional de Cuyo, Buenos Aires, 2006, p.182.

<sup>252</sup> Alcides Arguedas, *Raza de bronce*, en Antonio Lorente Medina (coordinador), *ALLCA XX.*, Edición Crítica, Madrid, 1997, pp.16-17.

---Y entonces, ¿qu édebemos hacer?

---Nada. Resignarse.”<sup>253</sup>

Este di álogo constituye otro ejemplo de esa resignaci ón esencial, la cual nos deja una impresi ón chocante, puesto que esa idea es pronunciada por boca del anciano m ás respetado de la comunidad. Tal resignaci ón es expresada en repetidas ocasiones, y se manifiesta en frases tales como: “Nosotros no podemos nada; nuestro destino es sufrir”<sup>254</sup>; o en momentos particulares, como cuando los ind ígenas son increpados por una mujer que exclama: “¡Y ustedes siempre aguantando!”<sup>255</sup>, a lo cual todos ellos responden con el silencio m ás impenetrable.

Es preciso se ñalar que esta pasividad es debidamente explicada por el sabio mediante su particular forma de expresi ón:

“--- ¿Y eres tú quien nos aconseja as í? --- dijo el viejo con acento rudo.

---Todo tiene su hora, Cachapa, y el campo que hoy est á yermo dar á ma ñana flores ---repuso Choquehuanka con voz tranquila.”<sup>256</sup>

La respuesta de Choquehuanka representa la filosof ía y la cosmovisi ón de la comunidad ind ígena. La actitud de resignaci ón local se debe a que, a su entender, todo es circular. Seg ún ellos, el poder del mundo trabaja tambi én en c írculos, como es visible cuando contemplamos el Sol o la Luna, que se mueven en c írculos. Toda la naturaleza camina en c írculo, de modo que volver á la época en que retorne el dominio a la comunidad ind ígena. La conclusi ón es que la gente no puede hacer nada, sino esperar a que llegue su momento de liberaci ón.

Este pesimismo es debido, por una parte, a la historia que han vivido los ind ígenas, que han sido explotados y controlados desde el desembarco de los espa ñoles hasta el d ía actual. Por otra parte, puede ser atribuido a esa cosmovisi ón que tan fuertemente

---

<sup>253</sup> Alcides Arguedas, *Raza de bronce*, Fundaci ón Biblioteca Ayacucho, Caracas, 2006, p. 206.

<sup>254</sup> *Ib ídem*, p.123.

<sup>255</sup> *Ib ídem*, p.197.

<sup>256</sup> *Ib ídem*, p.206.

domina su vida. Pero este pesimismo, sin embargo, no es absoluto, sino que se sostiene sobre la esperanza de que todo tiempo malo pasará. Por ello tanto los indígenas como el sabio están convencidos de que con el tiempo llegará la emancipación.

### 3.1.2. Indiferencia

Los autores de orientación racial nunca dejaron de reprochar la indiferencia, el egoísmo y el alcoholismo propios del carácter de los habitantes autóctonos americanos. Estas características fueron igualmente desarrolladas por Alcides Arguedas en la novela que estamos analizando.

La indiferencia la podemos notar fácilmente tanto en el tipo de contacto alejado y frío que se da tanto en las relaciones más superficiales sostenidas entre desconocidos, como en las similares que también se producen entre los familiares más íntimos. Dentro de las del primer tipo, podemos citar como ejemplo la reacción que se da entre los compañeros de viaje ante la muerte de Manuco, quienes durante la búsqueda de su cadáver hablan de “las cosechas, de los malos años, y poco de Manuco”. También se puede observar tal disposición en el funeral de Quilco, donde las mujeres que acompañan a la viuda en el camino de regreso “no cesaban de interrumpir sus quejidos para hablarle de negocios”<sup>257</sup>. Casos parecidos son abundantes en toda la novela. En cuanto a las relaciones del segundo tipo podemos mencionar como mejor ejemplo el comportamiento de la esposa de Quilco. Tras regresar del viaje enfermo, sigue trabajando la tierra y cae desfallecido por el esfuerzo. El marido no vuelve en sí hasta pasada la tarde, y se siente igualmente muy mal, de modo que se ve obligado a quedarse muchos días en casa sin hacer nada. A continuación podemos leer el fragmento que describe lo sucedido posteriormente:

“pero al fin hubo de levantarse porque la mujer, [...] siempre andaba recordándole sus deberes, cuando no le obligaba, con sus sarcasmos, a levantarse para dar pienso a la yunta, arrear las gallinas que se metían al troje y saqueaban

---

<sup>257</sup> *Ibidem*, p.149.

el grano, cosechar algas en las orillas del lago, coser, lavar y aun cocinar.”<sup>258</sup>

A través de la descripción realizada por parte del autor no se percibe ni gentileza ni gracia alguna, actitudes que precisamente el lector espera observar en la esposa cuando su marido está enfermo. Al contrario, lo que se nos presenta es una indiferencia absoluta de los indios, mostrada aun ante el dolor y el sufrimiento de sus seres más queridos. Efectivamente, el escritor revela con toda crudeza la insensibilidad de la mujer india. Al mismo tiempo, Arguedas, aunque con pocas palabras, nos muestra la razón de dicho comportamiento, que habrá sido omitida intencionadamente en el fragmento anterior, cuando indica que la mujer de Quilco era una “hembra ágil, laboriosa, dura para sí y para los demás”. Por lo tanto, la esposa ha actuado así porque la vida les es dura y no deja tiempo ni para descansar ni para estar enfermo. Quilcodeno denomina “holganza” a su incapacidad para trabajar. Aun así la mujer trabaja sin cesar y el marido ayuda en las faenas arriba mencionadas, puesto que, de otra manera, “por su holganza, se quedarían sin comer sus hijos”<sup>259</sup>.

La razón fundamental por la que la mujer se muestra indiferente a la enfermedad de su marido se debe a la dureza e inclemencia de la vida indígena. Quizá lo aprendió desde el día en que nació, de modo que para ella es inútil mostrar emociones y detener el ritmo que marca las necesidades vitales. Ni siquiera puede detenerse para cuidar a su marido. Si la mujer quiere mantener con vida a toda la familia, pues todavía tiene hijos que sostener, no puede caer en el sentimentalismo. Si cae presa de las emociones, tanto consigo misma como con los otros, es seguro que se resentirá la unidad familiar. El propio Quilco, por ejemplo, al recuperarse de su desmayo, lo primero que pregunta a los que se encuentran alrededor es si han recogido la yunta y si se han quebrado los aparejos. El hombre no se preocupa por sí mismo, sino por la bestia y por los utensilios, sin los cuales no les es posible sobrevivir. La indiferencia no es, pues, tan innata como pudiera pensarse, sino que ha sido impuesta por el rigor de la supervivencia.

La actitud de indiferencia de los indios hacia la vida de los hombres contrasta

---

<sup>258</sup> *Ibidem*, p.141.

<sup>259</sup> *Ibidem*, p.142.

llamativamente con el aprecio que manifiestan por la de las bestias. Por ejemplo, Manuco muere en el río porque quiere salvar a su burro, el cual ha sido arrastrado por la corriente. También, durante el viaje, los enviados piensan constantemente en cómo aliviar la fatiga de las bestias, tal y como queda expresado en el momento de atravesar el río, donde fueron “colocándose al lado de las bestias, para recibir ellos todo el choque de las aguas y quitarles algo de su fuerza, oponiendo la frágil resistencia de sus cuerpos”<sup>260</sup>. Es decir, para los comuneros, las bestias siempre ocupan el lugar más importante. De igual manera, cuando Agiali regresa del valle, la primera pregunta que hace no es por sus familiares ni por su prometida, sino por el parto de la vaca. Asimismo, al día siguiente de su llegada, aquel “se levantó con el alba y corría a ver sus bestias”<sup>261</sup>, “ansioso de operar cuanto antes la primera curación en sus bestias, en lo que puso esmerosa diligencia, gastando más de dos horas en reventar las hinchazones, lavar las llagaduras, cubrirlas de orines podridos y sal”, todo ello antes de ir a buscar a su novia<sup>262</sup>. Tal atención prestada a los animales pone de relieve la indiferencia que manifiestan con respecto a sus propios padecimientos, evidenciando de tal manera que los indios no carecen de emociones y de sentimientos, sino que tal indiferencia es el resultado de razones históricas y socio-económicas.

No obstante, la indiferencia que muestran los indios es distinta de la ejercida por el patrón y por su mayordomo. Estos no se compadecen de los colonos que trabajan para ellos en la hacienda, ni de los indígenas, pues cuando alguno de ellos ya no está en condiciones servir, directamente se le despide, tal como sucede después de la muerte de Manuco, cuando el patrón decide echar a sus familiares, sin que le importe nada la supervivencia de una familia que se ha quedado huérfana. Así queda expresado este hecho por el administrador Troche cuando se pregunta retóricamente “¿Y qué me importa? Si ha muerto, sería su hora. Además, yo no lo he matado, sino el río”<sup>263</sup>. La indiferencia expresada por la clase superior se debe al menosprecio y a la falta de responsabilidad que sienten con respecto a sus trabajadores. Lo más importante para

---

<sup>260</sup> *Ibidem*, p.43.

<sup>261</sup> *Ibidem*, p.102.

<sup>262</sup> *Ibidem*, p.103.

<sup>263</sup> *Ibidem*, p.232.

ellos es el beneficio que obtienen del trabajo de los colonos que habitan en su hacienda. En cierta medida, la indiferencia de ambos grupos, trabajadores y autoridades, tiene que ver con la estructura económica, pues la insensibilidad de la parte opresora se atribuye a su exclusivo propósito vital de obtención de mayor ganancia económica, mientras que la frialdad de la parte oprimida se debe a su existencia miserable. Por lo tanto, resulta paradójica la crítica realizada a la población indígena por su indiferencia con respecto a los demás.

### 3.1.3. Alcoholismo, mendacidad, rencor y venganza

A los indígenas les deleita beber, tal y como el escritor manifiesta en *Pueblo Enfermo*: “Nadie se desea, a nada se aspira. Cuanto más, anhélase la satisfacción de las necesidades orgánicas, y entre estas, la principal, antes que el amor, el vino. El alcohol es lujo en esos hombres”<sup>264</sup>. También en la novela los indígenas se entregan en cualquier situación al alcohol, sea una boda, un funeral o una fiesta de cualquier índole. Estos se apresuran a informarse de cualquier posible festejo, como aquella vez en que Agiali llega a casa y muchos colonos desfilan por el lugar “para enterarse del contenido de su cargamento, pues se sabía que el mozo había retenido prendas a la hija de Coyllor-Zuma y esperaban el inmediato noviazgo, con su cortejo de danzas locas y abundantes libaciones [...]”<sup>265</sup>. Debido a la vida miserable de la comunidad indígena, la fiesta constituye la única ocasión en que es posible llenar el estómago y emborracharse. Mientras dura, uno se olvida de la penuria y de sus desgracias. Emborracharse es la vía de fuga del presente, la anestesia con la que aplacar los dolores insoportables que padecen a diario.

Por su parte, el carácter mendaz del indio se percibe desde el comienzo hasta el final de la novela. En el camino al valle, los colonos, representados por Manuco, quien ha viajado varias veces al mismo lugar, mienten a la hora de hacer negocio con el valluno Choque, la persona que les ofrece el alojamiento. Sin embargo, el engaño es

---

<sup>264</sup> Alcides Arguedas, *Pueblo enfermo*, Gisbert & Cía. S.A. Libreros-Editores, La Paz, Bolivia, 1979, p.48.

<sup>265</sup> Alcides Arguedas, *Raza de bronce*, *Op. Cit.*, p.100.

mutuo, pues los habitantes del valle mienten de la misma manera a los huéspedes. Por ejemplo, Cisco miente al declarar que jamás se podrá encontrar el cadáver de Manuco, aunque verdaderamente sabe dónde está. La mentira se dirige no obstante más a los patrones. Los indios, además, besan la mano del patrón pronunciando unas palabras que ni ellos mismos ni el patrón se creen, “[...] te queremos [...]. Eres un padre para nosotros y no hay nadie más bueno que tú [...]. Nosotros somos tus hijos, tus pobrecitos hijos. Nadie tenemos en la vida para que nos defienda y ampare sino tú [...] somos tus esclavos”<sup>266</sup>. Pese a ello, tenemos que reconocer que mentir es un fallo común a todo ser humano y que se utiliza con el único fin de obtener mayores beneficios y de eludir posibles pérdidas o riesgos. Al mismo tiempo, la mentira constituye un eficaz instrumento de protección.

Al ser objeto de explotación, es normal que los indios sean rencorosos y vengativos. Ante los inhumanos crímenes cometidos por el patrón, van acumulando un gran odio contra el opresor blanco. En la novela, se relata cómo años atrás se produjo una sublevación indígena con el fin de matar al patrón. En las últimas páginas también se cuenta cómo los indios se reúnen para clamar contra todas las injusticias experimentadas. El rencor producido en contra del patrón es tal, que incluso antes del alzamiento indígena ya manifiestan una profunda hostilidad hacia su figura. En esas páginas podemos apreciar esta situación en ejemplos triviales pero representativos. Así cuando llegan los patrones a caballo, los indios les dan la bienvenida; al principio, uno pudiera pensar que era costumbre que los indios hicieran ruido con sus tambores en el acto de recepción, pero, al final del capítulo, el diálogo entre los indios revela que estos lo han hecho a modo de protesta. Este es uno de los ejemplos en que se observa que los colonos ansían vengarse de las humillaciones recibidas. Los indígenas siempre hacen todo lo posible para vengarse. Así, el propio Pantoja manifiesta que “no hay peor enemigo del blanco, ni más cruel, ni más prevenido, que el indio”<sup>267</sup>. A pesar de ello, su amigo Suárez sostiene una opinión diferente a la de sus compañeros, indicando que la hostilidad es natural, correcta y legítima. En su opinión, desde que nacen, los indígenas

---

<sup>266</sup> *Ibidem*, p.207.

<sup>267</sup> *Ibidem*, p.222

ya saben que el blanco es su enemigo natural. El patrón Pantoja está de acuerdo con este motivo histórico, aunque sin llegar a reconocer que la explotación no ha cambiado desde que se inició. De hecho, este niega que la raíz del problema esté en la deforme estructura socio-económica del continente. Puesto que ambas partes intentan resolver el problema con el uso de la fuerza, el rencor se va acrecentando, y explica que, cuando el conflicto se desata, la venganza llegue a adquirir dimensiones especialmente crueles.

#### **3.1.4. Superstición**

Como hemos mencionado en el capítulo IV, la población original americana contaba con una cosmovisión o sistema propio de creencias, distinto al occidental. Sin embargo, los intelectuales europeos tomaron las ideas del pueblo indio como meras supersticiones. Las creencias ancestrales siguieron ejerciendo en mayor o menor grado cierta influencia sobre los hombres del continente, tanto en la región civilizada como en la primitiva. De este modo, la superstición indígena no es nada más que el modo en que los sujetos indígenas sostienen su cosmovisión heredada desde hace cientos de años. Veamos como esta cosmovisión se refleja en algunos pasajes de la novela.

Al comienzo del texto, Wata Wara penetra en la caverna en busca de la res extraviada, y cuando se entera Agiali de este hecho, sentencia que algo le ha de suceder a la mujer. Efectivamente, durante la ausencia de su prometido, la pastora es forzada a dormir con el administrador, y al final de la novela muere en la cueva.

De la muerte de Manuco podemos hablar en similares términos, pues sus compañeros también atribuyen tal deceso al destino:

“---¿Sabes? Estaba escrito. La Chulpa (bruja) lo ha predicho.”<sup>268</sup>

Cisco, indio valluno que intentaba apoderarse del dinero que llevaba Manuco, engaña a los colonos del yermo y se pone en camino con su esposa para buscar el cadáver del compañero. Sin embargo, en el camino ambos indios encuentran la huella

---

<sup>268</sup> *Ibidem*, p.47.

de una v ñora, y, siendo esto se ñal de mal ag üero, abandonan la idea de proseguir en su b úsqueda y regresan al pueblo.

Tales casos son abundantes en la novela. La misma superstici ón afecta a los ind ígenas cuando reaccionan frente a los desastres naturales, como en el momento en que un ind ígena dice que “creo que nada se puede contra la voluntad de los dioses”<sup>269</sup>. Lo dice justamente cuando todos los habitantes se enfrentan al mal tiempo, que puede suponer la p érdida de la cosecha.

Cierto es, por tanto, que la superstici ón se cuela en todos los aspectos de la vida ind ígena. Cuando alguien enferma, acude presto a que Chulpa, la agorera, le vaticine su futuro. Respecto a las labores agr ícolas, tambi én es com ún la consulta del tiempo mediante una serie de ritos que tienen claros componentes supersticiosos. Finalmente, la viuda de Manuco atribuye la desgracia sobrevenida a la familia a la muerte del difunto, celebrando la fiesta de los muertos de una forma especial con el fin de alejar el esp íritu del difunto de la casa. Abundan, en definitiva, ejemplos de este tipo en la novela.

Las teor ías positivistas insisten en que las creencias ind ígenas son signo de ignorancia y atraso. Impiden, por tanto, que tales ind ígenas puedan integrarse en la vida nacional y lastran, al mismo tiempo, el progreso de toda la sociedad. Pese a ello, el autor de esta novela se ñala la parte positiva que tienen las creencias autóctonas. En el caso del valluno Cisco, la superstici ón puede ser para los ind ígenas un instrumento con el que corregirse moralmente, aniquilando la codicia y el mal esencial que les impregna, es decir, puede facilitar el auto-control y mejora del comportamiento.

A pesar de exponer muchos de los prejuicios y males de la comunidad ind ígena, el autor de la novela no escatima su afecto hacia esta comunidad. Desde el comienzo describe la belleza que se da dentro del pueblo indio. Podemos leer as í que Wata Wara “era una india fuerte y esbelta”. La belleza de la jovencita resalta tanto que los patrones, cuando llegan de la ciudad, elogian su hermosura. Asimismo, de Agiali se dice que “era el mozo alto, ancho de espaldas y de vigoroso cuello. Ten í expresi ón inteligente y era

---

<sup>269</sup> *Ibíd*em, p.196.

gallarda la actitud de su cuerpo [...]. El chaleco [...] y la camisa [...] dejan ver su pecho robusto y moreno”<sup>270</sup>. Asimismo, son llamados *Sunichos* los colonos que viajan al valle, siendo aquel un vocablo quechua que alude a un caballo de tipo criollo criado en el altiplano y en los valles, más bajo y más resistente que el común. En este caso coincide el carácter figurado con el del indio, el cual muestra la misma resistencia a la dureza de la vida.

Aunque son criticados por su indiferencia y su egoísmo, ningún indio delata a los integrantes de la sublevación, a pesar de las crueles torturas que ordena realizar el padre Pantoja. Prefieren sufrir tales tormentos antes que traicionar a sus compañeros. Este compañerismo contrasta con la respuesta que dan los amigos del patrón a la pregunta de quién le ha golpeado:

“---No sé pero yo no fui ---dijo Aguirre con sincero acento.

---Tampoco yo --- afirmó rotundamente Valle.

---Ni yo ---dijo Ocampo, los ojos fijos en Pantoja.”<sup>271</sup>

Estas negaciones hacen que todo el mundo piense que autor ha sido Pantoja, especialmente cuando Ocampo le clava los ojos directamente. Esa mirada inculpatoria no trata más que de revelar al culpable de la agresión. Esta contraposición con lo acontecido en las torturas ensalza la figura de la comunidad indígena.

Por otra parte, mediante el análisis de la figura de Suárez, podemos observar la conducta de los indios desde una perspectiva romántica. Constantemente, el blanco, que por primera vez sale de la ciudad, alaba las virtudes de la población indígena, que le lleva a preferir el modelo de gobierno del pueblo indígena al modelo republicano estatal. Merece la pena reflexionar sobre este tema. Poco después de la llegada de los patronos blancos a la hacienda, se celebra el cambio de autoridades en la comunidad indígena. En la fiesta efectuada al respecto, todos los miembros invitan al jefe o hilacata saliente a bailar y beber, dejando en solitario al nuevo que le sucede en su cargo. El tratamiento

---

<sup>270</sup> *ibidem*, p.10.

<sup>271</sup> *ibidem*, p.268.

desigual y contrastado que reciben los dos, causa la confusión de los amos que están observando tal escena. Choquehuanca explica que este trato es natural, porque el primero ha cumplido su misión del modo justo, prudente y cabal que se le presupone, y por tal hecho es premiado. Mientras tanto, al sucesor todavía no se le puede rendir tal honor, pues no se sabe cómo ejercerá su autoridad; examen que solo tendrá lugar cuando termine el ejercicio de su cargo, momento en el que la gente sabrá si merece premio o castigo. Al oír la explicación, Suárez elogia este criterio, y sostiene que es un ejemplo para los blancos, dado que los indígenas obran con más lógica, más prudencia y más justicia que lo que suele ser habitual en el Estado.

A pesar de las críticas que merece la comunidad indígena, es preciso reconocer que el escritor de esta novela, como otros muchos de sus contemporáneos, ha intentado averiguar las razones de las patologías de la comunidad indígena. Para ello ha sido preciso un estudio histórico, económico y social. Este mejor conocimiento de los indígenas conduce a que acabe justificando y defendiendo a esta población.

### **3.2. Los blancos**

Otro grupo importante descrito en la novela son los habitantes blancos, es decir, los patrones o los propietarios de la tierra. Los blancos no aparecen hasta –en la edición que comentamos– la página 182 (en una novela con 284 páginas en total), aunque en las anteriores ya han sido mencionados de manera breve. Así por ejemplo, aparece la mujer del patrón cuando los colonos pasan por allí a pedir dinero para la compra de semillas, o también el padre del mismo cuando se evoca la primera sublevación fracasada. Sin embargo, son el patrón y sus amigos de la ciudad los que propician el conflicto más directo con la comunidad indígena y que nos demuestran la realidad ordinaria que viven los dos grupos.

En el libro, el autor dedica no poco espacio a reprochar las lacras más comunes que padece el grupo blanco, y que comentamos a continuación.

### 3.2.1. Lujuria

El deseo carnal es lo que causa la muerte de Wata Wara. El patrón y sus amigos, en cuanto llegan a la hacienda, dejan vislumbrar su impudicia cuando por primera vez ven a Clorinda, hija del administrador. La conversación contiene frases tales como “¿Qué buena!”, “Habrá que saber si duerme sola”, “¡Cuidado! Yo no lo permito. Eso es para el patrón”, y “Primero son los invitados”. Aunque el tono sea jocoso y puede parecer que se hable en broma, estas frases reflejan la psicología y la inmoralidad de esos jóvenes blancos. En el caso de Wata Wara, ya desde el principio los blancos manifiestan codiciar su hermosura. En cuanto la encuentran sola, y aun siendo conscientes de que Wata Wara está embarazada, violan cruelmente y provocan la muerte de la joven india.

### 3.2.2. Avaricia

A diferencia de los indígenas, el patrón, a pesar de su riqueza, se comporta de un modo completamente mezquino con el resto de habitantes de la hacienda. Podemos poner como ejemplo el hecho de que, ante la cálida bienvenida que le ofrecen los indígenas y los abundantes obsequios con que le agasajan, en la fiesta del cambio de autoridad, Pantoja se limita a dar a más de cien parejas un pequeño convite del que “apenas pudieron probar una copa de licor”<sup>272</sup>.

Además, Pantoja aprovecha cualquier situación para sacar dinero. Por ejemplo, el avaro alquila pongos con taquia, un servicio personal prestado normalmente por parte de los colonos, o despide a aquellos que son incapaces de traerle ganancias. Tal es el caso de los familiares de Manuco, a quienes echa después de su muerte. En su casa de la ciudad, Pantoja está “siempre midiéndoles en comida, cuidando de que se cocinase aparte para ellos, junto con la que se preparaba para el perro”<sup>273</sup> y les obliga a trabajar desde la madrugada hasta la medianoche. Por añadidura, el patrón paga un montante insignificante al administrador de la hacienda, concediéndole carta blanca en los asuntos organizativos, a sabiendas de que explotará lo máximo posible a los colonos.

---

<sup>272</sup> *Ibidem*, p.190.

<sup>273</sup> *Ibidem*.

Por tanto, el beneficio propio que obtiene este personaje permanentemente está construido sobre la base del sufrimiento ajeno.

### **3.2.3. Holgazanería**

La ociosidad de los patrones se contraponen llamativamente a las fatigas que están pasando los indios. Aquellos son perezosos y glotones, según la descripción del autor, pues la rutina que siguen los blancos no consiste más que en cazar, beber, comer, propasarse con las mujeres y divertirse. Por ejemplo, podemos leer en la novela cómo en la misma tarde en que llegan a la hacienda, aquellos beben, comen y tiran pequeñas aves que no desean. Los días siguientes se suceden de modo similar a esa tarde. Debe añadirse que a esos hechos ha de sumarse el robo de una gallina, la jornada de caza en el lago, y el crimen cometido contra la protagonista Wata Wara.

### **3.2.4. Inclemencia**

La inclemencia es la única característica permanentemente presente en la relación de los patrones con la comunidad indígena. Los amos golpean y maltratan a los indios siempre que no se encuentran a gusto, como cuando Pantoja azota a varias personas cuando ve que los ruidos que hacen estos para darles la bienvenida asustan los caballos. Entre otras arbitrariedades, el amo expulsa a la viuda y al huérfano de Manuco, el cual muere sirviendo al hacendado, para poder dar el terreno a otro colono nuevo, porque ningún patrón acepta una viuda con un hijo pequeño. Además perturba la tranquilidad de la comunidad arrebatando las gallinas a la fuerza, dispara a su antojo al perro de los colonos, y finalmente, intenta violar con otros a la embarazada Wata Wara, a la cual la dejan sola agonizando.

### **3.2.5. Aplicación de estereotipos a los indios**

Los sujetos de raza blanca tienen una opinión muy estereotipada de los indígenas, heredada de tiempos ancestrales. Pantoja es un personaje muy representativo a este respecto. Tanto en la presentación que se hace de Pantoja por el escritor, como en la

discusión posterior entre el patrón y sus compañeros, se observa un fuerte menosprecio hacia los indígenas, arraigado en la mente del sujeto blanco, por considerarse esencialmente diferente. A su juicio, los indios son “hipócritas, solapados, ladrones por instinto, mentirosos, crueles y vengativos”<sup>274</sup>. Estos individuos no los toman como seres humanos, sino que a su parecer son “menos que una cosa”. Para ellos, la existencia de los indios es semejante a la de las bestias, pues están destinados a servir y trabajar. Siendo más precisos, incluso los sufrimientos de una bestia podrán despertar en su interior el eco de una pequeña compasión, siendo conscientes en su alma de ese dolor ajeno, cosa que no les sucede ante la visión del sufrimiento de un indio. La consideración de que los indios son inferiores también es compartida por los mestizos, tal y como queda expresado cuando el cura Hermógenes Pizarro expresa en su discurso que “los blancos, formados directamente por Dios, constituirían una casta de hombres superiores, y eran patronos; los indios, hechos con otra levadura y por manos menos perfectas, llevaban taras desde su origen y forzosamente debían de estar supeditados por aquéllos, siempre, eternamente [...]”<sup>275</sup>

Para los blancos, el pueblo indio, no es más que una propiedad o pertenencia más. Tanto la novela<sup>276</sup> como el ensayo *Pueblo enfermo*<sup>277</sup> nos dan un ejemplo de ello al referirse al alquiler de pongos<sup>278</sup>, los cuales son considerados extensiones de su propiedad, aunque pertenezcan a terceras personas. El mismo escritor explica que los patronos “especialmente los patronos cholos”, creen “que, por el simple hecho de adquirir un terreno, les pertenece, en propiedad, todo lo que vive y alienta en él. Y como los indios son parte componente del terreno, se los apropian sin escrúpulos”<sup>279</sup>. Por tanto, los patronos creen que les pertenece los indios, y todo lo que estos tienen.

---

<sup>274</sup> Ibídem, p.221.

<sup>275</sup> Alcides Arguedas, *Raza de bronce*, Op. Cit., p.204.

<sup>276</sup> Según reza el anuncio “Pablo Pantoja alquila Pongos con Taquia”, el cual es leído en todos los periódicos, Alcides Arguedas, *Raza de bronce*, Op. Cit. p.168.

<sup>277</sup> Alcides Arguedas, *Pueblo enfermo*, Op. Cit., p.63. “Se alquila un pongo con taquia[...]”

<sup>278</sup> Pongo es un término quechua que se refiere al indio que hace oficios de criado en Bolivia y Perú.

<sup>279</sup> Alcides Arguedas, *Pueblo enfermo*, Op. Cit., p.63.

### 3.2.6. Su árez

Su árez es un blanco diferente al resto de sus compañeros. Representa una minoría dentro del grupo de los blancos. A su juicio, los indios son todos buenos, serviciales, comedidos, generosos, etc. Su árez quisiera tratarlos de igual manera que se trata a los blancos y a los mestizos. Por ello, este personaje defiende al indio que es ofendido por sus amigos al llegar a la hacienda, justifica las taras que padecen los indígenas, los ensalza siempre que descubre algo bueno en ellos, y, desde luego, no participa en las fechorías que cometen sus compañeros. Su árez parece un indigenista precursor de los movimientos ideológicos que surgirán posteriormente, y cuyo objetivo será proteger a la población indígena.

Sin embargo, de nada sirven sus esfuerzos, pues, como indigenista obnubilado, en realidad se engaña a sí mismo. El conocimiento que tiene Su árez del sujeto indio no es más que una pura idealización. Este hombre blanco es un poeta, tal y como le recuerdan sus amigos, alguien que se compadece de todo, tanto de los indios como de los animales, y que por ello ruega a sus compañeros que no maten las avecillas o los patos. Pero cuando pide que no se maltrate a los indígenas, sus palabras caen en oídos sordos. Esta ineficacia de las palabras de conmiseración del blanco demuestra el carácter romántico del personaje y, a la vez, su impotencia para revertir la situación.

Su árez es ingenuo, y tan inocente, que hasta espera que Pantoja reparta el whisky bueno tanto al hilacata como a los alcaldes. Sin duda alguna, este carácter tan bondadoso se debe a su inexperiencia personal. Es un joven que sale por primera vez de la ciudad, y que solo ha conocido el funcionamiento del mundo a través de los libros. Ciertamente, Su árez posee muchos conocimientos, lee a intelectuales como el Inca Garcilaso, está informado del estado social de Rusia y del sistema de servidumbre que padecen los *mujiks*, o de la historia y de la política mundial de la época. No se puede negar su erudición. Pero sus ideas sobre el pueblo indio provienen exclusivamente de los relatos modernistas, del mundo idealizado por los románticos, y no de un análisis realista de la situación de la comunidad indígena. Su árez no conoce en esencia al indio, como afirma Pantoja, por dos razones principales: la primera, porque apenas habla su

idioma; la segunda, porque el joven nunca ha sido propietario de nada. Como ha tenido un contacto muy limitado con cualquier indio, su conocimiento con respecto a la población indígena es muy superficial y literario. De hecho, es tan ingenuo que quizás nunca sabrá que el alboroto producido por los indígenas, a la llegada de los amos a la hacienda, forma parte de la venganza orquestada por esta comunidad.

A pesar de su bondad, hay que reconocer que Suárez es, en el fondo, un cobarde. Un ejemplo relevante a este respecto se produce en la muerte de Wata Wara. Suárez se compadece del destino que va a sufrir la muchacha, pero, tras protestar verbalmente tres veces en favor de la mujer, lo único que hace es limitarse a quedarse en el lugar, sin intentar detener el crimen, sabiendo a la perfección lo que sus amigos van a hacer. Más tarde, cuando se entera de la posible muerte de Wata Wara, lo primero que se le ocurre es marcharse de la hacienda inmediatamente. Después de este gesto, el lector ya puede comprender por qué los indios no pueden depositar ninguna esperanza en las ansias reformadoras de modernistas y románticos como Suárez.

No son pocos los defensores de la comunidad indígena que, al igual que Suárez, tienen una imagen del indio totalmente idealizada, pues no conocen concretamente cómo vive. Además tampoco tienen ánimo suficiente para impedir las fechorías que padecen los indígenas. Les falta valentía para cambiar la situación. De esta manera resulta inútil sus protestas contra el injusto régimen y su defensa de la población indígena. El escritor piensa que estos espíritus ingenuos y líricos se limitan a defender de palabra al pueblo indígena<sup>280</sup>. En realidad, Suárez no es más que un poeta idealista.

La novela también menciona a otra categoría de personas que defiende a la población indígena. Se trata de todos los bellacos que, “también sin conocerle, toman la causa del indio como un medio de medrar y crear inquietudes exaltando sus sufrimientos, creando el descontento, sembrando el odio con el fin de medrar a su hora apoderándose igualmente de sus tierras”<sup>281</sup>. El escritor boliviano denuncia de este modo la hipocresía e insignificancia de estos individuos, ora líricos ora bellacos, y niega que

---

<sup>280</sup> Teodosio Fernández, *El pensamiento de A. Arguedas y la problemática del indio: Para una revisión de la novela indigenista*, Op. Cit., p. 59.

<sup>281</sup> Alcides Arguedas, *Raza de bronce*, Op. Cit., pp.240-241.

su actitud contribuya a resolver la problemática del indio.

Por muchos defectos que tenga el grupo de los blancos, al menos cabe reconocer en ellos una virtud, que el autor señala en la presentación de Pablo Pantoja. Ninguno de ellos, al igual que el susodicho, carece de ingenio ni se presenta como huérfano de lecturas. El mismo Pantoja había estudiado derecho y podía discurrir con soltura sobre las cosas que estaban a su alcance; además era observador por instinto y tenía un talento práctico y de muy fácil asimilación<sup>282</sup>. Más allá de que los comportamientos de estos sujetos sean descabellados y digan continuas tonterías, lo que sin duda despierta la indignación del lector, el debate de estos personajes en torno al régimen político y al problema social no es en nada insustancial.

### **3.3. Los mestizos**

Demográficamente, la población mestiza era casi el doble de numerosa que la población blanca, según los censos realizados en Bolivia desde el año 1825 hasta 1992<sup>283</sup>. Sin embargo, dentro de la novela, los mestizos ocupan un menor espacio que los blancos. Los mestizos de mayor importancia en la novela son el administrador y el cura, los cuales vamos a estudiar a continuación.

#### **3.3.1. Troche, el administrador**

A pesar de que fluye sangre de indio en sus venas, este mestizo no muestra nada de simpatía hacia los indios, y realmente hace todo lo posible por explotarlos sin piedad. Siendo el administrador de la hacienda, en teoría Troche debería servir de puente entre la comunidad indígena y el patrón, pero en realidad este individuo no es más que un lacayo del propietario y un dictador que gobierna la hacienda en ausencia del patrón.

Como hemos referido anteriormente, por el mezquino sueldo que recibe de parte del patrón a cambio de ejercer la función de administrador de la hacienda, Troche obtiene un poder ilimitado. Este aprovecha la autoridad recibida para aumentar la

---

<sup>282</sup> *Ibidem*, p.219.

<sup>283</sup> Véase en: <[https://es.wikipedia.org/wiki/Demograf%C3%ADa\\_de\\_Bolivia](https://es.wikipedia.org/wiki/Demograf%C3%ADa_de_Bolivia)>. (Consultado: el día 26 de noviembre de 2019).

ganancia propia, por ejemplo, a través del establecimiento de una tienda o de la instalación de una casa de tejer. Este mestizo se aprovecha de todas las oportunidades de negocio que surgen. Así por ejemplo, en el momento en el que se produce el cambio de autoridad en la hacienda, cuando los colonos piden permiso para bailar en la casa, Troche comenta al patrón que estos lo hacen solo para pedir alcohol, coca y cigarros, por lo que a modo de ofrenda reparte con tacañería unos pocos artículos y “una lata de alcohol, abundantemente rebajado”<sup>284</sup>. Ya se ha mencionado que Troche fuerza a las chicas a dormir con él, y, en los casos en que estas ofrecen resistencia, las castiga sin piedad. Así lo revela Wata Wara en este fragmento: “como a otros, sin dejarnos sacar la cosecha, o cuando menos, lo manda a mi hermano al valle para que inutilice sus bestias o vaya a morir como el Manuco. Dicen que a éste lo mandó porque no fue fácil su mujer.”<sup>285</sup>. Este fragmento expone claramente cómo el mestizo abusa del poder recibido, así como la relación estrecha que existe entre explotación económica y sexual. Al mismo tiempo, el administrador comparte la idea de los individuos blancos de que los indios son una categoría humana nacida esencialmente para servir y de la que ellos se pueden beneficiar. De hecho, bajo su mandato, en solo dos años, Troche consigue reunir un pequeño capital a costa de los indios.

Por otra parte, el mestizo es un hombre sin entrañas que antepone el interés económico a cualquier otra cosa. Por ejemplo, cuando recibe la noticia de que Quilco, que le debe diez pesos, se va a morir, exclama sin aflicción alguna: “¡Que no amuele muriéndose!”<sup>286</sup>. El dinero es una de las pocas cosas que emociona a este individuo, pues le deprime la sola idea de perder el dinero que le adeuda Quilco. Por eso, Troche lleva un frasco de quinina cuando va a visitar al enfermo, con la esperanza de que se prolongue “el desenlace del mal”, pero no la vida del enfermo. Sin embargo, al llegar a la casa de Quilco, el mestizo comprende que es inútil probar la utilidad de la droga que trae, debido a las circunstancias en que se encuentra el convaleciente, así que “cuidóse bien de sacar a lucir su frasco, por temor de que los asistentes o la familia le pidiesen la

---

<sup>284</sup> Alcides Arguedas, *Raza de bronce*, Op. Cit., p.189.

<sup>285</sup> *Ibidem*, p.108.

<sup>286</sup> *Ibidem*, p.143.

droga, aumentando así la deuda del moribundo”<sup>287</sup>. De acuerdo con la indiferencia con la que se suele tratar a los indios, la frialdad de Troche no sorprende, y perfila un tipo humano falto de moral y de sentimientos naturales hacia cualquier otro hombre. El interés y el ansia de acumulación de capital se han apoderado por completo de su alma.

La sangre de los antepasados blancos que corre por sus venas no elimina, sin embargo, las supersticiones en las que cree este mayordomo de la hacienda. Al igual que el resto de los indios, cree en toda una serie de maleficios, como se ejemplifica cuando se encuentra con la agorera *Chulpa* en la casa del moribundo Quilco, pues solo con verla “tembló de espanto”, y “se cuidó mucho de no causar el menor daño”<sup>288</sup> a la vidente.

Para conocer mejor el carácter del administrador, el autor da a conocer su trayecto vital anterior a su llegada a la hacienda. Troche era un pendenciero al servicio de su padrino, Pantoja. En la capital disfrutaba de una bien ganada fama de matón por la solidez con que sus puños ganaban las disputas y por la ferocidad de sus hazañas, aunque, como también se revela en la novela, cuando estaba solo no se atrevía a alzar la voz ni a un chiquillo, y “únicamente era audaz cuando estaba con sus amigos o contaba con el apoyo de alguien”, y “jamás aflojaba el bastón ferrado o el revólver”<sup>289</sup>. Con este retrato tan vivo de Troche, el escritor desea presentarnos a un auténtico pícaro, cobarde y matón, que recurre a su poder y fuerza para maltratar a los débiles, pues, siendo hombre falto de todo mérito, no es capaz de obtener ningún trabajo decente. Esta descripción de Troche le permite mostrar al escritor lo que ya había afirmado en su ensayo *Pueblo enfermo*: que el mestizo “trae del ibero su belicosidad, [...] y del indio, su sumisión a los poderosos y fuertes”.<sup>290</sup>

### 3.3.2. El cura

La presencia del cura nos confirma que Troche no es el único caso representativo de mestizo en la novela. Hermógenes Pizarro, cura del pueblo, en vez de

---

<sup>287</sup> *Ibidem*.

<sup>288</sup> *Ibidem*.

<sup>289</sup> *Ibidem*, p.131.

<sup>290</sup> Alcides Arguedas, *Pueblo enfermo*, *Op. Cit.*, p.81.

dedicarse a amar a su pueblo y de tratarlo con piedad y cariño, tal y como debe hacer un párroco que se precie, es sin embargo un codicioso que solo se mueve por dinero. También arde interiormente por su deseo sexual. Además, Hermógenes es un tipo orgulloso, vanidoso e hipócrita. En fin, lejos de la imagen de un hombre religioso honrado, justo, simpático y erudito, el personaje es un dechado de vicios.

Cuando Aliali le comenta al cura que quiere casarse, a este le brillan los ojos, comenzando a sonreír por la ilusión que le embriaga al pensar en el cobro que va a recibir por el futuro casamiento. Sin embargo, acto seguido se nos relata que, al enterarse de que todavía falta mucho tiempo para la boda, “la mirada del cura se tornó agria”<sup>291</sup>. Este esbozo de carácter, expresado a través del motivo del cambio de mirada, desvela con viveza la psicología de un ser codicioso. Asimismo, al ver a Agiali vacilar ante la oferta que le ha hecho su consorte para proceder con la boda, Hermógenes se pone furioso y empieza a proferir injurias en nombre de Dios. No falta en él la oratoria y la elocuencia que se exige en su oficio. Sin embargo, esta elocuencia solo se emplea en reprochar y hacer mal a la comunidad indígena.

Después de confirmar el precio de la boda, Hermógenes pregunta por la edad de la novia, con el fin de saber si es joven. Al saber que era efectivamente joven, la novela dice que “sonrió el cura y volvieron a brillarle los ojos”<sup>292</sup> por la lujuria. De la misma manera, este finge pavor y desconsuelo al oír que todavía no sabe rezar la novia, pero, como se relata más tarde, todas las chicas con compromiso de matrimonio se ven obligadas a asistir a la casa del cura para, en lugar de aprender a rezar, trabajar gratis y ser forzadas a dormir con el sacerdote. Este cura está lejos de ser un buen pastor que sirve fielmente a Dios.

Mediante el retrato de estos dos personajes mestizos o cholos, Arguedas muestra su falta de esperanza en la conversión de este grupo étnico. A su juicio, los mestizos reúnen tanto los males del pueblo blanco como los del indio. El grupo mestizo busca apoyo en el colono blanco, pero también explota a los indios, incluso más de lo que lo hacen los propios blancos. Por consiguiente, en ningún caso se espera que los cholos

---

<sup>291</sup> Alcides Arguedas, *Raza de Bronce*, Op. Cit., p. 164.

<sup>292</sup> *Ibidem*, p.166.

defiendan el interés de la comunidad indígena, ni que sean útiles para la construcción de la nación.

## **4. Un problema étnico sin solución**

### **4.1. La segmentación de la población**

Podemos dividir la población del territorio americano en tres partes, en tres grupos étnicos, tal y como hemos hecho para proceder al análisis de los personajes de la novela. No obstante, esta división no la inventa el escritor, ya que el propio pueblo boliviano está ordenado de esta forma.

Los individuos blancos se creen poseedores de una esencia especial, distinta y superior a la del resto de razas. Por ejemplo, el viejo Pantoja se proclama de esta guisa cuando reprocha a los indios sus ínfulas y se presenta como el representante de Dios en la Tierra. Desde que se alimentan del pecho de su madre, los blancos ya aprenden a sentir el más infame menosprecio por los indios, tomándolos simplemente como “seres destinados a los trabajos humildes del servicio retribuido”<sup>293</sup>. Por otra parte, los indios son imprescindibles, puesto que solo ellos se encargan de esas labores. Los blancos impiden que sus privilegios sociales puedan ser compartidos por indios o mestizos. Es interesante citar un episodio a este respecto. En el momento en que Pantoja y sus amigos marchan hacia la hacienda, y antes de llegar a casa, Suárez pregunta a Pantoja por qué no convida a los hilacatas y a los alcaldes. Este, por su parte, le contesta de manera indignada que de ninguna manera cederá en este punto, que esto es imposible: “¿De mi whisky fino? ¡Ya quisieran ellos! Les invitaré a alcohol cuando llegemos a casa.”<sup>294</sup> Las palabras del patrón exponen el hecho de que, para individuos blancos como Pantoja, los indios no son dignos de beber el whisky sino alcohol barato, y que, por tanto, solo los compañeros de su misma raza tienen derecho a disfrutar de tal brebaje. En este caso, la clasificación de las bebidas alcohólicas es análoga a la estratificación del pueblo, dado

---

<sup>293</sup> *Ibidem*, p.181.

<sup>294</sup> *Ibidem*, p.179.

que el whisky es importado de Europa, y por lo tanto es también superior al alcohol local. Está claro que esta diferencia guarda una semejanza total con la diferencia que existe entre indígenas y colonos. El autor manifiesta de hecho en la novela que, desde la perspectiva del sujeto blanco, el indio puede cambiar de situación social, mejorar y enriquecerse, pero nunca lograr á cambiar de escala. Como máximo, “truécase en cholo con su distintivo de la chaqueta; pero jamás entra, de hecho, en la categoría denominada decente”<sup>295</sup>.

La novela muestra que la comunidad indígena no pertenece a la misma nación que la de los blancos o los mestizos. No pocas veces se puede notar en la novela la distinción entre la población indígena y los otros grupos. Esto se observa cuando charlan los sunichos con un valluno en el camino, y, al referirse a los ganados, hablan sobre el muyumuyu, una enfermedad que ataca a las reses. El valluno dice que el problema no será más que alguna maldición, pero los sunichos se reafirman en su suposición y manifiestan que por esta razón no comen la carne de las ovejas que mueren a causa de ese mal, añadiendo para sus adentros: “pero, [...] ja, ja, ja! [...] los otros, no”<sup>296</sup>. E este caso, “los otros” son los blancos, tal y como expone el autor en la novela. En el momento de hablar sobre la enfermedad de Quilco, los lugareños sentencian que esto “es culpa de ellos.”<sup>297</sup> El uso de la palabra “ellos”, así como el del pronombre “él” en la frase “es que cuestan menos en el valle, y él sólo piensa en economizar”<sup>298</sup>, demuestra la división tanto socio-económica como psicológica que existe entre los indígenas y los no-indígenas, división que es sinónimo de exclusión. De esta manera, podemos extraer la conclusión de que, a ojos de los indígenas, los blancos y los mestizos pertenecen a un mundo distinto del suyo. Pertenecen a comunidades diferentes, entre las cuales impera el rencor.

En cuanto a los mestizos, necesitamos reconocer que ellos se encuentran en una situación un poco más embarazosa. Aunque en repetidas veces hablamos de la marginación social del indio, realmente, el mestizo es igualmente marginado, tanto por

---

<sup>295</sup> *Ibidem*, p.181.

<sup>296</sup> *Ibidem*, p.33.

<sup>297</sup> *Ibidem*, p.122.

<sup>298</sup> *Ibidem*.

los blancos como por los indios.

Como se narra en las primeras páginas de la novela, Agiali intenta impedir a su novia el servir en la casa de la hacienda: “Yo no quiero que vayas. Ese *khara* (mestizo) es malo y me da miedo [...]”<sup>299</sup>. *Khara* –nos explica la novela– es un término que alude a a los mestizos. A pie de página se dice que *khara* es una palabra quechua, cuyo significado original tiene que ver con el barro de los corrales, mezcla de estiércol y tierra, y que, para acentuar su origen híbrido, se trata de un insulto lanzado contra los mestizos. Por lo tanto, el término *khara* nos transmite fidedignamente la exclusión a la que se ven sometidos los mestizos por parte de la población indígena. Por supuesto, la mayoría de los mestizos no aspira a ser acogido por el grupo indígena, dado el paralelo menosprecio que sienten hacia ellos.

Por otra parte, los cholos no son incorporados al círculo de la casta blanca en ningún momento. Desde la llegada del patrón con sus amigos a la hacienda podemos ver el desdén con el que el patrón trata al administrador. Cuando la música que interpretan los indios asusta a los caballos, el primero se enfada mucho y grita a Troche: “[...] ¿No tenía usted ojos para ver el alboroto de las bestias?”; “¿Qué costumbre ni qué niño muerto! ¡Usted es un animal!”<sup>300</sup>. Analizando las interlocuciones existentes en toda la novela, el patrón Pantoja nunca habla de esta manera con sus compañeros de linaje, lo cual supone un claro contraste con la contención con la que Suárez exclama: “no seas loco, ¿Por qué les pegas, si ellos no tienen la culpa?”<sup>301</sup>. Esta contención implica un cierto respeto hacia los miembros de la misma estirpe, y a la vez evidencia que los mestizos son descartados automáticamente de su círculo social. Es interesante resaltar que Troche es ahijado del viejo Pantoja, y que, pese a ser casi un hijo del patrón, no se libera de ser tratado como un inferior mestizo.

Por otra parte, los propios mestizos no se creen iguales a los blancos, tal y como es desvelado en la charla de los amigos del patrón:

---

<sup>299</sup> Ibidem, p.14.

<sup>300</sup> Ibidem, p.178.

<sup>301</sup> Ibidem.

“---Oye, Juan: ¿te fijas cómo el cholo le llama doctor a nuestro P.P.?  
--- Ni abogado es; lo har á para burlarse.  
---No; tienen costumbre. Cualquier blanco para ellos es doctor, y usan el  
título en signo de respeto”<sup>302</sup>.

Como se afirma en este diálogo, a juicio de los mestizos todos los blancos son doctores por causa de su sangre. De ahí que merezcan el máximo respeto. Al comparar esta deferencia que debe tenerse hacia los blancos con el desprecio mostrado hacia los indígenas, se puede concluir que los cholos creen situarse en una clase media entre los otros dos grupos. Por añadidura, la palabra *cholo*, que asignan los blancos a los mestizos, tiene el mismo efecto en estos que el producido por el término *khara*, con el que los indios les interpelan. Palabras como estas representan con toda crudeza la exclusión que sufre su comunidad. Incluso los individuos que provienen del mismo origen, es decir, los propios *h bridos*, que llegan a una situación acomodada, reniegan de su origen y llaman “cholo, despectivamente, a todo el que odia”<sup>303</sup>, con el fin único de afirmar su posición más elevada. El rechazo que los propios mestizos sienten hacia otros miembros de su grupo étnico es aún más penoso que el producido por el resto de los grupos étnicos.

Después de casi cien años desde que se proclamara la independencia de la república, y aun cuando no se dejara de proclamar por parte de los políticos la supuesta ciudadanía de todos los habitantes de la república, y de preconizar la igualdad de todos ellos, seguía existiendo una clara segmentación en la población. En la práctica, la población se clasificaba de acuerdo con la sangre que fluyera por las venas de cada sujeto, haciendo las relaciones entre los grupos étnicos complicadas e incluso incompatibles. Cada sujeto pertenece en esta situación a su propio grupo desde el nacimiento, y es casi imposible modificar esta marca. Por consiguiente, en la época de redacción de la novela, seguía faltando comunicación y entendimiento mutuo entre las distintas gentes del país. Está claro que esta segmentación impide la unidad nacional y

---

<sup>302</sup> Alcides Arguedas, *Raza de bronce*, Op. Cit., p.179.

<sup>303</sup> *Ibidem*, p.181.

el desarrollo del país. Esta es la razón por la que numerosos intelectuales se han esforzado en elaborar propuestas de integración social e investigar las razones profundas que dificultan la fusión nacional.

## 4.2. Escollos para la integración social

La división del país en grupos étnicos impide la integración social. Por eso, todos los pensadores que han aspirado a la constitución de una *moderna* ciudadanía, esto es, de un país compuesto por individuos libres e iguales, se han interesado por los motivos de este fraccionamiento del pueblo.

Por un lado, los blancos tienen miedo al pueblo indio. Recordemos que el patrón y sus amigos son los representantes de estos sujetos en la novela. Pese a que los blancos se convierten en cierto modo en el cerebro de la sociedad y tienen en su mano el control del país y del ejército, no dejan de tener miedo a la comunidad indígena. Tal y como se refleja en la novela, la venganza ejercida por parte de los colonos, que es la respuesta dada al primer atentado ejecutado contra el padre patrón, es una muestra de este pánico interior. Los miembros del ejército, los amigos del patrón y el heredero intentan saciar su sed de *vendetta*. Todos llegan, “armados hasta los dientes, a la hacienda”<sup>304</sup>. Mientras los soldados castigan a los indios, el oficial y el patrón pasean fumando cigarrillos por el patio, y “acarician de tiempo en tiempo las cachas de sus revólveres puestos en evidencia, como para advertir a los indios que al menor signo de protesta harán uso de sus armas.”<sup>305</sup> Tanto los soldados del ejército como las armas que portan son símbolos de poder y fuerza, pero al mismo tiempo revelan el miedo que sienten los blancos hacia la comunidad indígena. De hecho, ninguno de los dos camina nunca solo, ni se atreve a salir al encuentro con los indios. Así en la noche de la sublevación indígena, el patrón iba “en calzoncillos y desarmado, buscaba refugio en un cebadal a orillas del lago”<sup>306</sup>, porque sabía que le darían muerte sus trabajadores en caso de encontrarle. De esta manera, la figura del soldado, y la exhibición de poder que hace con su revólver, revela

---

<sup>304</sup> Ibidem, p.124.

<sup>305</sup> Ibidem, p.128.

<sup>306</sup> Ibidem, p.123.

el terror que siente todo individuo blanco, y que procura disimular por medio de las armas.

Otro ejemplo de este temor lo encontramos después de que suceda la muerte de Wata Wara. Cuando los amigos del patrón hacen saber a Agiali que algo le ha pasado a su mujer, el indígena se va sin decir nada, pero “frunció el ceño y clavó los ojos, terribles y centelleantes”<sup>307</sup> en Ocampo. Esta reacción provoca que corra “por sus venas un escalofrío de espanto”<sup>308</sup>. Tal sensación no se deriva, sin embargo, por ser consciente de la muerte de Wata Wara, ya que a los blancos no les importa nada la vida de la mujer, sino que procede del temor a una posible venganza del indio. De ahí que, al oír el análisis médico realizado por Aguirre, Suárez proponga marcharse inmediatamente a La Paz, en busca del patrón Pantoja. Aunque este finge estar calmado, se pone nervioso cuando el administrador le anuncia la llegada de Agiali. Todo lo más que puede hacer en ese momento es balbucear con nerviosismo: “--- ¡Ah! ¿Y qué dice? ---preguntó mirando con ansiedad al empleado”<sup>309</sup>. Acto seguido, al enterarse del buen estado de la pastora, la comida del grupo corrió de forma “ruidosa y en extremo alegre”<sup>310</sup>, formando un gran contraste con el ambiente depresivo que había antes de la llegada de Agiali. De esta manera se nos revela el pavor general. Este miedo procede del recuerdo que tienen de otras venganzas perpetradas por los indios, y de que el grupo blanco conoce perfectamente la situación de mayor á poblacional que tienen los indios en la zona boliviana, donde “el indio nos ahoga con su mayor á”<sup>311</sup>. Por otra parte, la comunidad blanca también comprende claramente que sus creencias se oponen a sus propios principios, como queda expuesto cuando Pantoja se opone a la educación de los indios, cosa que se desea para los suyos: “¡Ay del día que esos dos millones sepan leer, hojear códigos y redactar periódicos! Ese día invocarán esos tus principios de justicia e igualdad, y en su nombre acabarán con la propiedad rústica y serán los amos”<sup>312</sup>.

Por otra parte, los indios odian al blanco. No es difícil notar este odio, que se

---

<sup>307</sup> *Ibidem*, p.260.

<sup>308</sup> *Ibidem*, p.261.

<sup>309</sup> *Ibidem*, p.222.

<sup>310</sup> *Ibidem*, p.270.

<sup>311</sup> *Ibidem*, p.222.

<sup>312</sup> *Ibidem*.

observa a lo largo de toda la novela. El autor describe con gran detalle las injusticias de que son víctimas los indios, de tal manera que el odio hacia los blancos va acumulándose hasta culminar con la muerte de Wata Wara y desencadenar una segunda sublevación. Este odio es tan reprimido por los indios como evidente para cualquier testigo. Efectivamente, los indios se resignan ante las iniquidades realizadas por el patrón, pero toda resignación tiene un tope máximo. Esto se aprecia cuando advertimos la transformación que sufren el viejo Choquehuanka: al comienzo aconsejaba a los suyos resignarse, mientras que al final de la obra dice que “sólo los muertos no hacen daño”<sup>313</sup>. Este odio acumulado de ninguna manera es un secreto oculto, pues tanto la población indígena como los blancos y los mestizos saben perfectamente el rencor que se arraiga día tras día en el corazón del indio, y que impregna sus huesos y su sangre. Como enuncia Suárez, “con la leche, por herencia, sabe que el blanco es su enemigo natural”<sup>314</sup>. Para reprimir ese odio, lo único que hace el grupo blanco es someter con mayores rigores a la población indígena, creyendo con ello que la severidad traerá la rendición. Sin embargo, al mismo tiempo que los indios se ven sometidos al rigor de la dominación, crece su odio hacia los blancos, como podemos observar en algunos de los diálogos. A pesar de ser pocas las interlocuciones que se dan entre los indígenas, cuando estas se producen es para comentar las fechorías perpetradas por parte del patrón. Aparte de las cuestiones agrícolas, que son el pilar en la vida, también puede decirse que el odio ocupa una parte considerable, quizá incluso más importante, de su existencia. De la necesidad de no conformarse con la resignación habla, por ejemplo, el viejo Choquehuanka cuando dice que “también las llamas andan cuando se las pega, pero saben patear”<sup>315</sup>. Estas palabras, aunque sobrias y escuetas, revelan la auténtica verdad del asunto y predicen el desarrollo del relato, advirtiendo al gobierno boliviano del peligro que puede sufrir en caso de seguir con la misma política día tras día.

La desesperanza que el autor siente con respecto al futuro del mestizo es obvia. Con este término no nos referimos solo al mestizo de sangre, sino también al de espíritu.

---

<sup>313</sup> Ibidem, p.265.

<sup>314</sup> Ibidem, p.222.

<sup>315</sup> Alcides Arguedas, *Raza de bronce*, Op. Cit., p.130.

Del primero, el biológico, tenemos como representantes en la novela los casos del cura y del administrador de la hacienda. Ambos han sido ya analizados anteriormente, revelándose como unos tipos cuyo interés único es el económico, y que en ningún caso son modelos de nada, por lo que no se puede hallar ni virtud ni responsabilidad en personas como ellos.

Aparte de estos dos caracteres, que representan a la mayoría de los cholos nacionales, el autor también hace referencia a otros de mayor importancia y que se localizan en el terreno político. Este es el caso del decimoquinto presidente de la república, Mariano Melgarejo, quien tomó el poder presidencial durante los años 1864 y 1871. Durante su mandato se dictó la ley de exvinculación, mediante la que se desamortizó la tierra comunal de los indígenas y se repartió entre los terratenientes aliados al régimen. Esta medida se halla en el origen de la tierra que ostenta el hacendado de la novela. Melgarejo fue un mestizo de padre español, el cual no le reconoció, y de madre indígena, con quien vivió desde la niñez en un pueblo humilde. A pesar de ser abandonado por el primero y de haber crecido junto a ella, Melgarejo no mostró especial simpatía hacia la comunidad indígena durante el período que duró su gobernación. Por el contrario, Melgarejo tiene fama de haber maltratado a la población indígena. En su adolescencia, el mestizo se alistó en el ejército y consiguió muchos ascensos, llegando a ser nombrado General del Ejército a los 42 años. Dos años después, Melgarejo derrocó al presidente boliviano, que le había ascendido al rango de general, y empezó una administración gubernamental fuertemente criticada por el pueblo. Todas las experiencias que tenemos registradas de su mandato nos muestran a un hombre sin moralidad. El mismo autor de la novela analizada lo califica de tirano irrespetuoso con las leyes nacionales en su obra *Los caudillos bárbaros*.

El autor de la novela nos proporciona la imagen de un mestizo que forma parte de diferentes clases sociales. En su ensayo *Pueblo enfermo*, Arguedas señala que los mestizos heredan los rasgos más despreciables de ambas razas:

“Trae del ibero su belicosidad, su ensimismamiento, su orgullo y vanidad, su acentuado individualismo, su rimbombancia oratoria, su invencible nepotismo,

su fulanismo furioso, y del indio, su sumisión a los poderosos y fuertes, su falta de iniciativa, su pasividad ante los males, su inclinación indomable a la mentira, el engaño y la hipocresía, su vanidad exasperada por motivos de pura apariencia y sin base de ningún gran ideal, su gregarismo, por último, y, como remate de todo, su tremenda deslealtad.”<sup>316</sup>

Por lo tanto, Alcides Arguedas afirma que el mestizo, en vez de ser el elemento que fusiona la identidad nacional, resulta ser el que impide el progreso social.

Aparte de los mestizos biológicos, el escritor también muestra su preocupación por la tendencia a volverse cholo del indio, es decir, a convertirse en un mestizo espiritual. Hay dos casos muy llamativos a este respecto en la novela. El primero sucede después de que en la primera rebelión el *padre patrón* pida traer soldados desde la capital a la hacienda para cumplir la venganza, y que estos resulten ser todos indios, pues “casi todos ostentaban en el rostro cobrizo y en la áspera crin los signos de su procedencia genuinamente indígena, sin la menor gota de sangre extraña, diferenciándose de los otros únicamente en el uniforme militar”<sup>317</sup>. Pese a tener la misma procedencia, los soldados indígenas “maceran las carnes de los infelices, ebrios de vino, de sangre y de placer, sin acordarse ninguno que la sangre derramada corría pura, sin mezcla, por sus venas...”<sup>318</sup>. El segundo caso lo tenemos en la boda de Agiali y de Wuata Wuara, en la que el primero se disfraza de cholo, y la novia, para “no quedarse atrás”, también hace lo propio. Pero este atavío, en vez de hacerles más elegantes, resulta que los vuelve más ridículos. Una vez que la novia se quita tal disfraz y se pone su propio vestido, vuelve a poseer la gracia perdida.

En ambos ejemplos, los indios biológicos muestran la pretensión que tienen de ser cholos mediante el uso del ropaje, ya sea a través de un uniforme militar o de un vestido de cholo. En el evento más importante de la vida de un indígena, el de su casamiento, muestran que desean dejar de ser indígenas. El autor denuncia esta pretensión poniendo

---

<sup>316</sup> Alcides Arguedas, *Pueblo enfermo*, Op. Cit., p.81.

<sup>317</sup> Alcides Arguedas, *Raza de bronce*, Op. Cit., p.125.

<sup>318</sup> *Ibidem*, p.128.

en ridículo al personaje. Puede que los autóctonos solamente deseen librarse de la miseria que supone pertenecer a este grupo étnico, pero el comportamiento de los soldados indígenas que castigan sin piedad a sus congéneres rompe desde luego con esta ilusión. Para el autor de la novela, uno de los peores males del país es la aparición de estos cholos espirituales que se desprecian a sí mismos.

### **4.3. Debate sobre el mestizaje**

Como hemos mencionado en la primera parte de la tesis, el tema del mestizaje tuvo una gran repercusión en los siglos XIX y XX. Esta polémica tuvo mucha relación con el indigenismo de tipo racial, que consideraba el mestizaje como una solución a los males de la nación.

Al hablar de indigenismo racial, destaca sobre otros relatos que lo adoptan como ideología el homenaje al mestizaje que José Vasconcelos realizó en su ensayo *La raza cósmica*, publicado en el año 1925. En esta obra el filósofo mexicano expresa su esperanza de que la construcción nacional se sustente sobre la quinta raza, la cósmica, y afirma que el futuro pertenece a los mestizos. La voz de Vasconcelos representa la idea nuclear del indigenismo racial. Su libro tuvo una gran repercusión en la sociedad, al mismo tiempo que provocó un gran debate intelectual.

Antes de su publicación, sin embargo, ya había discusiones concernientes al mestizaje como elemento cohesionador de las nuevas repúblicas latinoamericanas. En el siglo XIX, por ejemplo, predominaba el darwinismo social, y las ideas del filósofo inglés Spencer y del intelectual francés Taine fueron bien acogidas por los intelectuales, tanto europeos como latinoamericanos. De este modo, el tema de la raza llegaría a ser un elemento primordial a la hora de discutir los problemas sociales de las repúblicas antaño hispánicas. Además, tanto las razones históricas como las sociales dieron lugar a algunos estereotipos y prejuicios sobre los grupos autóctonos americanos.

Esta situación se puede observar en muchos textos de por aquel entonces, por ejemplo en las obras de Domingo Faustino Sarmiento *Facundo* y *Conflicto y armonías de las razas en América*, en las cuales el autor busca las razones por las que

los países latinoamericanos se han sumergido en un mar de atraso y anarquía, encontrando como culpable de esta situación principalmente a la herencia española y a la “miscegeneración” que se ha dado entre los indígenas<sup>319</sup>. Sarmiento realiza una comparación entre las colonizaciones española y anglosajona, y llega a la conclusión de que las distintas actitudes hacia los indígenas autóctonos han conducido a un desarrollo totalmente diferente en América del Norte y del Sur. En suma, el autor opina que la mezcla entre distintas razas se halla en la raíz de todos los males porque hace degenerar a la nación e impide el progreso de la misma.

Esta idea sarmientista se extendió ampliamente en aquella época por todo el continente americano, y muchos intelectuales se mostraron de acuerdo y aceptaron su propuesta. Entre los pensadores que validaron esta teoría se encuentra el historiador boliviano Gabriel René Moreno, quien en su *Nicomedes Antelo* analiza los fenómenos anormales producidos en la modernización nacional desde la perspectiva médico-biológica, y justifica los prejuicios raciales con ayuda de las “ciencias occidentales”: “por causas de las células —escribe Moreno— que elaboran su ídolo pernicioso y su mente inadecuada, se define al indio incásico, como sombrío, asqueroso, huraño y prosternado, estúpido y sórdido. [...] tendrán tarde o temprano que desaparecer en la lucha por la existencia”<sup>320</sup>. Moreno apunta, por tanto, que será beneficioso el exterminio de los indígenas, pues de esta manera se evitará el mestizaje y podrá construirse, al fin, un país moderno.

Tanto Sarmiento como Moreno elaboran discursos que consideran al mestizaje incompatible con la construcción nacional. Su propuesta no se limita a manifestarse contra el mestizaje, sino que más bien pretende extinguir la raza indígena. Su pensamiento, además, se oculta bajo el disfraz de las *ciencias*. Lo cierto es que esta idea estaba ampliamente extendida en aquella época, e incluso no pocos políticos que estuvieron a punto de gobernar el país la compartieron. Entre los mismos destaca José

---

<sup>319</sup> Vanesa Miserés, *Lengua y raza como pilares de la identidad en Sarmiento*, en Revista *Céfiro: Enlace hispano cultural y literario*, Vol. 5, No. 1-2, Texas Tech University Press, Texas, 2005, p.40. El término alude a la correlación entre procesos de mestizaje y de marginación social.

<sup>320</sup> Gabriel René Moreno, *Nicomedes Antelo*, Universidad Gabriel René Moreno, 1960, Santa Cruz de la Sierra, Bolivia, p. 127.

Manuel Pando, presidente de Bolivia durante la legislatura de 1899 a 1904, quien manifestó que los indios eran seres inferiores y que su eliminación no era un delito sino el resultado de la selección natural. También puede recordarse a Laureano Gómez, quien asumió la presidencia de Colombia durante el periodo de 1950 a 1951. A su juicio, los indígenas y los negros no son más que mercancías y la causa fundamental del atraso del país, tomando a Argentina como modelo ejemplar de su hipótesis.

Debemos mencionar ahora los resultados que trajo consigo la implantación del programa inmigratorio. Efectivamente, tras su aceptación, llegaron al continente americano muchos inmigrantes de origen europeo que reclamaron derechos sociales para el trabajador, así como la posibilidad de asenso social. Por eso, este proyecto inmigratorio no solo recibió críticas de parte de sus oponentes, sino también de sus promotores. Sarmiento, por ejemplo, manifestó en 1882 que los extranjeros se negaban a nacionalizarse, conducta que expresaba la insatisfacción con la que los recientes inmigrantes llegaban al país, así como su carácter iletrado y su falta de costumbres democráticas.

Esta visión despreciativa hacia los indios ha recibido múltiples críticas históricamente. José Martí por ejemplo, en su ensayo *Nuestra América* considera falaces las ideas que reniegan de la autóctona condición americana y que culpan de la incapacidad y del fracaso de las naciones al pueblo indígena. Sostiene que “un buen gobernador debe avenirse a las características de la nación, logrando el equilibrio de sus elementos naturales”<sup>321</sup>. Martí también indica que la raíz del fracaso reside en la mala planificación de los políticos, que intentan resolver los problemas latinoamericanos copiando las instituciones europeas o estadounidenses.

Otros intelectuales se opusieron al pensamiento positivista que no reconocía las virtudes de la raza indígena en América Latina. Uno de ellos fue Juan B. Justo, quien sostuvo que el racismo es uno de los últimos disfraces científicos con el que se revisten los defensores de los privilegios sociales. Este pensamiento antirracista también se

---

<sup>321</sup> Américo Schvartzman, *El lado oscuro de José Ingenieros*. Véase en: <<http://www.lavanguardiadigital.com.ar/index.php/2018/12/21/el-lado-oscuro-de-jose-ingenieros/>>. (Consultado: el día 28 de diciembre de 2018).

refleja en la literatura de aquella época. Así en el mismo año en que se publica la tirada inicial de *Nicomedes Antelo*, en 1885, el historiador boliviano Nataniel Aguirre<sup>322</sup> publica la primera edición de *Juan de la Rosa*, novela que no llamó la atención del público hasta inicios del siglo XX, cuando su esposa reeditó el libro. En el libro, el autor señala que el mestizaje constituye un elemento integrador de la nacionalidad, pues articula toda la nación a través del mestizaje. Sin embargo, el pensamiento del autor sigue padeciendo de las limitaciones de su época, pues en el mismo mestizaje encuentra la forma de mantener una jerarquización de la sociedad. Bajo su punto de vista, la sangre proveniente de los ancestros blancos contribuye en mayor medida a dicha construcción que la de los aborígenes, y en este sentido, el concepto de mestizaje se vincula íntimamente con el de blanqueamiento.

Andrés Molina Enríquez, por su parte, manifiesta en su libro *Los grandes problemas nacionales* su posición ante el problema del mestizaje. Este sostiene que las diferencias morfológicas constituyen el elemento más importante que separa a los grupos sociales, lo cual, piensa el autor, es además fácilmente perceptible e identificable. Por otra parte, Molina también piensa que los mestizos son los sujetos más patrióticos, pues, por haber nacido en el mismo territorio y compartido el mismo ambiente que los autóctonos, tienen las mismas aspiraciones y propósitos que aquellos, y que por lo tanto es preciso aumentar su población. Sin embargo, también apunta en la obra que hay que tener en cuenta la resistencia social que se ofrece a la unificación de los tipos raciales. El grado de unificación varía entre los diferentes grupos sociales. Los indígenas se resisten menos porque consideran que los mestizos son superiores y mejores que ellos mismos. Los blancos son los que se resisten más porque cada uno de ellos, en palabras de Molina, “defenderá su tipo”, es decir, se negará a renunciar a los privilegios de los que han dispuesto siempre. Por su parte, los mestizos prefieren el intercambio sanguíneo con los blancos, para con ello “elevar su tipo de belleza y finura hasta el criollo”. En este punto, se puede sospechar que el autor está defendiendo en última instancia el blanqueamiento, pero Molina advierte que “cuando estos [los

---

<sup>322</sup> Nataniel Aguirre González (1843-1888), fue un destacado abogado, diplomático, político, escritor e historiador boliviano.

mestizos] logren tener las condiciones de bienestar que merecen, su tipo se hermoseará y se afinará considerablemente”<sup>323</sup>. A la vez, el intelectual atribuye la fealdad de los indios a la miseria en que viven. Por lo tanto, el autor no pretende el blanqueamiento de las razas, ni copiar los modelos y costumbres de Europa, sino que pretende realzar a los mestizos por pensar que son los sujetos más patrióticos. Al tener sus raíces en América, son más aptos para la gobernación del país que otros individuos que proceden de Europa.

Fernando González, filósofo colombiano, apoya el mestizaje en Suramérica desde otra perspectiva. González propone una filosofía de la personalidad, sosteniendo que “la historia de la humanidad evoluciona, progresa, desde el rebaño, desde una condición social en la que todos son iguales, hasta la manifestación de la personalidad de cada uno”<sup>324</sup>. Por lo tanto, González apunta a que le falta personalidad al continente, y plantea aprender de Bolívar, con el objeto de libertar el alma de los particulares para que cada uno tenga su propia individualidad. Sin embargo, a su juicio, los gobernantes del pasado y de su época son todos unos vanidosos, y lo único que hacen es imitar y copiar cualquier precepto europeo para aplicarlo en su propio Estado. Este hecho mantiene a los países americanos en un estado pseudocolonial. En contraste con lo pensado por muchos intelectuales de su época, que elogiaban los ejemplos de Estados Unidos y de Argentina, el filósofo antioqueño censura la importancia de ambos países. Aunque sí considera que son los más avanzados en América, también sostiene que carecen de la originalidad americana, pues “el alma aborígen se ahogó en la inmigración”<sup>325</sup>. González se opone, por tanto, a la inmigración<sup>326</sup> y al blanqueamiento de los habitantes latinoamericanos. Aspira a que en América se gesten al verdadero hombre futuro: el *gran mulato*. González manifiesta que este tipo es el modelo de la

---

<sup>323</sup> Andrés Molina Enríquez, *Los grandes problemas nacionales*, Biblioteca Virtual Universal, Editorial del Cardo, pp.317-318. Véase en <<https://www.biblioteca.org.ar/libros/155877.pdf>>. (Consultado: el día 30 de agosto de 2018).

<sup>324</sup> Antonio Rivera García, *La filosofía política de Fernando González: la lucha por la personalidad del pueblo suramericano*, en *Fernando González Política, ensayo y ficción*, de coordinadores académicos Jorge Giraldo Ramírez y Efrén Giraldo, Fondo Editorial Universidad EAFIT, 2016, p. 109.

<sup>325</sup> *Ibidem*, p.116.

<sup>326</sup> La inmigración no se limita exclusivamente a la referida a personas físicas, sino también se refiere a la importación de ideas y de capitales extranjeros.

raza del futuro, el único que es capaz de realizar el viejo sueño libertador de la Gran Colombia. En la mente del filósofo, esta terminará siendo el lugar en el que se produzca la renovación del hombre continental, siendo el objetivo final que el hombre suramericano se autoexpresione y tenga su propia personalidad.

Desde la perspectiva del filósofo colombiano, reconocer la valía del mestizaje implica dejar de avergonzarse de la propia procedencia de suramericanos. Esta transformación debe partir de una actitud que permita a cada sujeto aceptarse y respetarse a sí mismo. Solo de este modo se puede hablar de autoexpresión del pueblo latinoamericano, pues solo si parte de ideas propias podrá salir del estado de colonialismo cultural en el que vive y alcanzar la verdadera emancipación.

#### **4.4. La postura de Arguedas**

Hemos mencionado ya los principales criterios para defender el mestizaje como elemento integrador social en los países republicanos. A continuación, vamos a conocer la postura de Arguedas sobre este fenómeno.

En la disputa sobre el mestizaje en América Latina, Arguedas se encuentra en el lado de los opositores, como podemos concluir del análisis de su novela, pues en ella el escritor se siente muy desilusionado ante las posibilidades emancipatorias del grupo mestizo. En este punto, Arguedas coincide en grado máximo con la opinión de Manuel González Prada, quien en *Nuestros indios* apunta que “cuando un individuo se eleva sobre el nivel de su clase social, suele convertirse en el peor enemigo de ella”<sup>327</sup>. Prada expone como ejemplo el hecho de que, durante la esclavitud sufrida por parte del pueblo negro, los caporales o capataces de esta raza se destacaron entre los más feroces. En su opinión, los más despiadados opresores los mismos “indígenas españolizados e investidos de alguna autoridad”, como son los encastados, es decir, los cholos, mulatos, o zambos. Está claro que este pensamiento resulta afín al retrato que la novela de Arguedas nos proporciona del administrador y del cura.

---

<sup>327</sup> Manuel González Prada, *Nuestros indios*, Biblioteca virtual universal, Véase en <<https://www.biblioteca.org.ar/libros/150.pdf>>. (Consultado: el día 7 de marzo de 2019).

La posición de Arguedas es compleja. El autor detesta profundamente a la comunidad mestiza, convenciéndose de que los males del país no pueden separarse de la composición racial, pero no acepta ni la propuesta de extinción del pueblo indio, ni el blanqueamiento de la comunidad indígena, como ansían otros intelectuales cuyo modelo social viene de Argentina. A ojos del escritor, los mestizos dejan de ser hidalgos de verdad, cosa que sólo puede dar en los inmigrantes recién llegados. La hidalguía que se puede observar en los descendientes de los migrantes mezclados, a partir de la segunda generación, es decadente y empobrecida, y por lo tanto no resultará fructuoso el programa de inmigración consistente en traer ciudadanos europeos. En relación con este aspecto, el propio Sarmiento, com ya hemos apuntado, criticó la llegada de muchos extranjeros iletrados que no tenían costumbres democráticas.

De manera similar el autor de *Tempestad en los Andes*, Luis E. Valcárcel, se opone al mestizaje: “se han mezclado las culturas. Nace del vientre de América un nuevo ser híbrido; no hereda las virtudes ancestrales, sino los vicios y las taras. El mestizaje de las culturas no produce sino deformidades”<sup>328</sup>.

No se puede negar que el Arguedas es claramente pesimista en todo este asunto. Aparte de las opiniones vertidas hacia los mestizos, el escritor boliviano considera que todo el país está enfermo, y que la única diferencia consiste en el grado en que cada grupo social lo está. Los blancos han enfermado por dejar de ser hidalgos y convertirse en cholos espirituales. Los mestizos, lo están por reunir todos los males de ambas partes. Los indios, por su parte, por adolecer de muchos defectos, tal y como se señala el escritor en la novela calificándolos de pesimistas, supersticiosos, mentirosos, o alcohólicos, entre otras lindezas. Pese a ello, Arguedas les defiende, pues considera que dichos caracteres son el resultado de un complejo proceso histórico y social.

Sin duda, Arguedas ha hecho un diagnóstico muy claro de su país, pero sin embargo no alcanza a plantear ni en sus novelas, ni en sus libros históricos, ni en sus ensayos una solución práctica para acabar con la cuestión nacional, porque a su juicio este es un problema sin solución. Por ello, Arguedas se limita a exponer los males que

---

<sup>328</sup> Manuel M. Marzal, *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*, Editorial Anthropos, Barcelona, 1993, p 445.

existen y socavan la patria. No obstante, cabe indicar que, aunque para el intelectual paceño parezca que no haya solución que pueda solventar el problema, este sigue insistiendo en depositar alguna esperanza en la posibilidad de regenerar el país “a partir de una revolución moral en los bolivianos”<sup>329</sup>. Asimismo, también comenta que el hidalgo no nace, sino que deviene, y que “cualquier hombre de cualesquiera jerarquías sociales puede adquirir esa calidad por su proceder y conducta, pues el privilegio se adquiere exclusivamente por las cualidades morales, más que por la fortuna, la cultura, el talento o el linaje”<sup>330</sup>. Es decir, las cualidades morales de la población son la única esperanza del país, la cual no vendrá ni por la sangre que fluye por las venas, ni tampoco por la educación. Por lo tanto, es indispensable acometer una revolución moral y revertir el curso histórico puesto que, “sin un cambio en las costumbres que permita la construcción de un nuevo sujeto boliviano, el país jamás alcanzará la modernidad”<sup>331</sup>.

#### 4.5. Arguedas con el indigenismo

No faltan las críticas a Alcides Arguedas por ofrecer un indigenismo que, en vez de considerar al indio como “una fuerza de transformación”, lo muestra como “un estrato inferior” que necesita de la compasión y de la protección del resto de la población. Desde este punto de vista, el boliviano comparte tanto la ideología del pionero indigenista Las Casas, que data del siglo XVI, como la de los románticos que asumen el mito del buen salvaje<sup>332</sup>.

En contraste con esta opinión, a mi parecer, la protección que demanda el autor en favor del pueblo indígena no se debe a un ingenuo espíritu humanista, sino a una exacta comprensión de los males del país y de sus componentes. Es cierto que Arguedas muestra una cierta autocomplacencia cuando se atribuye un gran mérito en orden a

---

<sup>329</sup> José Edmundo Paz Soldán, Prólogo de *Raza de bronce*, Fundación Biblioteca Ayacucho, Caracas, 2006, p.XVII.

<sup>330</sup> Alcides Arguedas, *Pueblo enfermo*, *Op. Cit.*, p.91.

<sup>331</sup> José Edmundo Paz Soldán, prólogo de *Raza de bronce*, *Op. Cit.*, p.XVII.

<sup>332</sup> Gustavo Adolfo Otero, *Temperamento, cultura y obra de Alcides Arguedas*, en el libro *Alcides Arguedas. Juicios bolivianos sobre el autor de “Pueblo enfermo”*, Mariano Baptista Gumucio, Editorial Los amigos del libro, La Paz-Cochabamba, 1979, p.100.

despertar el debate sobre la cuestión del indio. No obstante, Francovich indica que el escritor boliviano estaba realmente angustiado por el espectáculo que le ofrecía la vida nacional<sup>333</sup>. Arguedas descubre que Bolivia en realidad es sobre todo un país indígena, dado el elevado porcentaje de población procedente de este grupo, y que, por tanto, la verdadera esencia de la identidad boliviana reside en la comunidad autóctona. Por ello, todas sus obras, tanto las de ficción como las ensayísticas e históricas, se dedican a despertar a la comunidad indígena y a subrayar la importancia que esta tiene para la dormida conciencia nacional<sup>334</sup>.

No faltan ejemplos en el mundo intelectual que consideran al indio como una ramera social que impide el progreso social, ni tampoco son escasos los escritores que describen al indio como una figura exótica, vestigio de la edad prehispánica. Sin embargo, Alcides Arguedas parte de una visión distinta, la del examen sociológico, y por ello expone al lector la situación verdadera en que se encuentra el indio en la sociedad boliviana, revalorizando su cultura y su comportamiento desde una perspectiva más objetiva. Arguedas, por tanto, insiste en la necesidad de conocer al indio y de reflexionar a partir de aquí sobre el futuro del país. Es por ello que los especialistas han comentado que, “a partir de Alcides Arguedas, el indio comenzó a reparcer nuevamente en todas las manifestaciones intelectuales del pensamiento boliviano”<sup>335</sup>, y que su novela *Raza de bronce* debe ser reconocida como el arranque de la novela indigenista. Para Alcides Arguedas, el indio, en vez de ser un obstáculo para el progreso, debe ser considerado el elemento más fundamental y decisivo para el buen desarrollo de la nación<sup>336</sup>. El propio autor de la novela expresa esta idea, en la edición definitiva de *Raza de bronce* del año 1945, con las siguientes palabras:

“Este libro ha debido en más de veinte años obrar lentamente en la conciencia

---

<sup>333</sup> Marta Manrique Gómez, *Pueblo enfermo y Raza de bronce en la encrucijada nacional boliviana*, en *Espéculo: Revista de estudios literarios*, Editorial de Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2007. Véase en: <<http://www.ucm.es/info/especulo/numero34/puenferm.html>>. (Consultado el día 28 de septiembre de 2018).

<sup>334</sup> *Ibidem*.

<sup>335</sup> *Ibidem*.

<sup>336</sup> *Ibidem*.

nacional, porque de entonces a esta parte y sobre todo en estos últimos tiempos, muchos han sido los afanes de los poderes públicos para dictar leyes protectoras del indio, así como muchos son los terratenientes que han introducido maquinaria agrícola para la labor de sus campos, abolido la prestación gratuita de ciertos servicios y levantado escuelas en sus fundos.”<sup>337</sup>

En este pasaje se observa el evidente orgullo y satisfacción que muestra el escritor respecto a la influencia que su obra ha ejercido sobre la población, y el cambio positivo que se nota consecuentemente en la patria a favor de la comunidad indígena. Este orgullo y satisfacción demuestra el tipo de pensamiento indigenista que comparte el autor.

Al mismo tiempo, es obvio que las ideas de Arguedas son contradictorias con respecto a las mantenidas por el indigenismo racial, tal como hemos referido al analizar la actitud del autor hacia el fenómeno del mestizaje. En su opinión, el mestizo, en vez de reunir los méritos del blanco y del indio, adolece de los defectos de ambas partes. Respecto a lo observado por el indigenismo culturalista, el escritor tampoco está de acuerdo. Así en la novela, Arguedas explica que la educación quizás no pueda funcionar como se espera, ya que da lugar a la creación de unos mestizos espituales que reniegan de su procedencia y explotan cruelmente a la población indígena. Por otra parte, el intelectual boliviano coincide hasta cierto punto con el indigenismo marxista, dado que en la novela el escritor revela la importancia de la tierra para la comunidad indígena, y presenta la historia de expropiación de la tierra experimentada en el país desde el ángulo de la comunidad indígena. Para Argueda, parte de la miseria en que vive esta comunidad se debe a la carencia de propiedad sobre la tierra.

En fin, el comprometido escritor, que asume el papel de sociólogo positivista y se impregna de ideas regeneracionistas europeas, aspira a contribuir a la mejora de la nación. Se trata en primer lugar de diagnosticar la enfermedad que tiene la sociedad local. Para ello es necesario analizar cada uno de sus componentes, y buscar, a la vez, la

---

<sup>337</sup> Alcides Arguedas, *Raza de bronce, Wwata Wwara*, Edición crítica, Antonio Lorente Medina, Editores Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), Madrid, p.348.

identidad aut éntica de lo boliviano. En este sentido, Arguedas indica la importancia que tiene el pueblo ind ígena, pues la futura revivificaci ón nacional depende en gran medida de la propia poblaci ón autóctona.

## **5. La dimensi ón literaria**

### **5.1. El estilo literario**

A comienzos del siglo pasado llegó a su esplendor la poes ía modernista latinoamericana. Este modernismo se caracteriza por su exotismo, su inter és en la belleza, su fijaci ón por lo pintoresco y por su escapismo literario. Los escritores de aquel entonces se resist ían a enfrentarse con una realidad desilusionante y buscaban la belleza pura en un tiempo y un espacio lejanos. A finales del siglo XIX y principios del XX, el modernismo tuvo mucho éxito en el continente latinoamericano, y por primera un movimiento literario autóctono y propiamente hispanoamericano, el modernismo, influy ó en el espacio literario de la metr ópoli ib érica, y no al rev és.

En el contexto en el que triunfa el modernismo latinoamericano hay que resaltar a aquellos escritores que, sin embargo, adoptaron las ideas del realismo y del naturalismo, especialmente aquellos que viajaron por tierras europeas, como Alcides Arguedas. Estos autores tuvieron contacto con otras tendencias literarias, como la del regeneracionismo, y, puesto que tambi én recibieron la influencia directa del indigenismo, produjeron obras con un estilo decididamente alejado del modernismo. Entre estos textos nadie puede negar la importancia de la analizada *Raza de bronce*<sup>338</sup>.

Arguedas public ó pocas novelas. A pesar de que se dio cuenta de que la narrativa novelesca no era tomada muy en serio en los debates contempor áneos sobre los problemas sociales, el intelectual boliviano defend í la importancia de la literatura en relaci ón con estos problemas. Según el escritor, la literatura, “más que un fin estético en s í mismo, (es) un medio para un fin: las novelas le permit ían explorar, en el c ódigo del realismo con matices naturalistas, las leyes de funcionamiento de la realidad

---

<sup>338</sup> Alcides Arguedas, *Raza de bronce*, *Op. Cit.*

social”<sup>339</sup>. Es decir, Arguedas rechaza una aproximación esteticista a la novela o a la literatura, pues pretende que su obra pueda servir para promover el progreso de la sociedad. El propio autor indica que sus textos son el punto de partida para la introducción de leyes, maquinarias y escuelas en el agro nacional<sup>340</sup>. De igual manera, el famoso crítico literario peruano Cornejo Polar ha señalado que *Raza de bronce* fue pensada como una obra destinada a ingresar abiertamente en el debate nacional sobre la vida social boliviana, y que sus significados coinciden con los de *Pueblo enfermo*<sup>341</sup>. Con esta afirmación también está de acuerdo Leonardo García Pabón, el cual manifiesta que “la obra arguediana es la primera obra narrativa que ofrece una visión crítica de la complejidad social, territorial, política y cultural de Bolivia”<sup>342</sup>. Por lo tanto, estos autores parecen confirmar que la narrativa novelesca de Arguedas asume, por un lado, la responsabilidad social como impulso interno, y pretende, por otro, despertar a la población y cambiar la sociedad. La ficción novelesca, como se trata de la forma literaria más popular entre los lectores, permite que las ideas de Arguedas lleguen a un amplio público.

Arguedas no está interesado en alcanzar la belleza pura, sino que, por el contrario, desea convertirse en el médico de la sociedad. Sus diagnósticos tienen como objetivo buscar una solución a los problemas nacionales y garantizar un futuro para el país. Con este propósito, Arguedas divide a la población en tres grupos raciales y describe y analiza pormenorizadamente la psicología y los caracteres de cada componente de la sociedad boliviana. Pone así de manifiesto los problemas radicales de los bolivianos, y al mismo tiempo desvela las injusticias sociales contra las que ha de enfrentarse el pueblo autóctono. El autor expone los males tanto de los indígenas como de los blancos y mestizos, y revela la extendida enfermedad que padece el país. Por tanto, este relato se diferencia mucho de la obra de los poetas modernistas, que buscan lo exótico, la belleza de la historia y de la cultura indígena, así como la idealización de la imagen del

---

<sup>339</sup> José Edmundo Paz Soldán, prólogo de *Raza de Bronce*, p. XVIII.

<sup>340</sup> *Ibidem*, p. XXIII.

<sup>341</sup> Marta Manrique Gómez, *Pueblo enfermo y Raza de bronce en la encrucijada nacional boliviana*, *Op. Cit.*

<sup>342</sup> Leonardo García Pabón, *La patria íntima: alegorías nacionales en la literatura y el cine de Bolivia*, *Op. Cit.*, p.111.

indio. En vez de escaparse de la realidad, el escritor encara directamente la realidad nacional. Incluso podr ía decirse que muestra cierta simpat ía, si nos tomamos en serio el final de la novela, hacia un levantamiento revolucionario. Lo importante es que la poblaci ón ind ígena despierte.

Esta actitud anti-modernista se observa de igual forma en el retrato de Su árez, del blanco que, de acuerdo con los principios modernistas, idealiza –poetiza– la imagen del pueblo ind ígena. Tal y como hemos comentado al analizar anteriormente este personaje, Su árez es un blanco distinto a sus compa ñeros, que manifiesta simpat ía hacia la poblaci ón ind ígena y est áfascinado por su cultura. Pero su defensa del indio se basa en un ideario completamente idealizado. La descripci ón que hace el novelista de su comportamiento en la hacienda, como cuando insiste en realizar un reparto diferente del whisky o debate con sus compa ñeros sobre el asunto de la propiedad de la tierra, revela la ingenuidad de unas creencias que est án asociadas estrechamente con el proyecto del modernismo.

El escritor pretende abandonar toda premisa modernista, aunque en la pr áctica no lo haya podido conseguir completamente, tal y como sostiene Antonio Lorente Medina en la nota filol ógica preliminar a *Raza de Bronce*<sup>343</sup>. En esta nota indica que, si bien en muchas ocasiones el escritor se muestra cr ítico con el movimiento modernista, se observan algunas huellas de este movimiento en su obra. Richard Ford considera incluso que el relato *La justicia del Inca Huaina Capac* se trata de una oculta concesi ón del escritor al modernismo. Estos autores insisten en la paradoja de que la novela de Arguedas haya derivado gran parte de su belleza art ística del mismo movimiento modernista que se propon ía condenar<sup>344</sup>. De todas maneras, el tono general de la obra es anti-modernista. Insistimos que ello se debe principalmente a sus ideas regeneracionistas y a la influencia del pensamiento indigenista. Su principal fin era participar en el debate sobre el problema nacional y poner de relieve la importancia que para su soluci ón tiene el tema de las razas locales.

---

<sup>343</sup> Alcides Arguedas, *Raza de bronce*, Edici ón cr ítica, p. XXXIII.

<sup>344</sup> Jos é Edmundo Paz Soldán, prólogo de *Raza de bronce*, edici ón Fundaci ón Biblioteca Ayacucho, 2006, p. LIII.

## 5. 2. El universo andino y la cosmovisión indígena

Aparte de influir en el estilo y en el tema abordado por la novela, el indigenismo también influye en otras cuestiones, como en la relevancia dada a la cosmovisión indígena. Dicha cosmovisión influye en toda la narrativa continental, hasta el punto de que puede decirse que en ella se encuentra el germen del boom literario latinoamericano.

Antes de este éxito, los escritores solían describir la vida indígena desde una perspectiva europea, pintando normalmente un ambiente algo romántico, sin penetrar nunca en su vida real y concreta, y mucho menos en sus creencias y pensamiento particular. El escritor boliviano, desde un ángulo más real e indigenista, deja atrás tanto la visión romántica como la filosofía positivista. Bajo la pluma de Arguedas, el indio deja de ser un individuo “muerto” e “idealizado”, y se convierte en uno “vivo” y lleno de emociones, con pensamiento propio.

La introducción de la cosmovisión y de las creencias del pueblo indígena resulta indispensable e inevitable para que las novelas modelen la figura real y auténtica de los indios andinos. Las creencias del grupo indígena son expuestas al lector desde el principio de la novela de Arguedas. Por ejemplo, a ellas pertenece el nefasto presagio que se produce antes de entrar en la cueva, que para ellos es misteriosa y sagrada, por lo que están convencidos de que sucederá algo trágico a la persona que entra en la misma. Tal temor y veneración de la gruta es, desde luego, un reflejo de la creencia mítica indígena, pero, al mismo tiempo, el escritor la emplea como una técnica con la que producir algunos efectos literarios. Efectivamente, después de que se produzca finalmente la entrada, la protagonista es forzada a dormir con el mayordomo durante la ausencia de su novio y, finalmente, muere de forma trágica en esa caverna sombría, lo cual confirma el presagio que se pronuncia al comienzo de la novela. Otro ejemplo lo encontramos en la descripción de la muerte de Manuco, la cual es escrita y predicha por la bruja. Por un lado, la incorporación de la creencia social indígena añade cierto matiz misterioso y exótico a la novela, dando lugar a la construcción de una identidad auténticamente boliviana. Por otro lado, la creencia andina sirve como una técnica

literaria específica, con la que el escritor encadena inconscientemente los sucesos y consigue efectos inesperados en la mente del lector.

La integración de la cosmovisión indígena en la novela sirve para comprender realmente a los indios. El escritor no se limita a representar cómo actúan estos individuos, sino también las razones por las que se comportan de esa manera, todo ello mediante la explicación de sus creencias. Por lo tanto, su inclusión facilita la comprensión al lector, para que así este se pueda acercar de mejor manera al pensamiento y a la psicología del grupo indígena. Podemos mostrar diversos motivos que se prestan a iluminar tal idea. Su pesimismo ante la vida se atribuye a la cosmovisión local, según la cual todo es circular y tiene su hora. La simpatía hacia los animales, bien ejemplificada en la salvación del burro por Manuco o en la atención con que Agiali trata a sus bestias, se debe, ciertamente, a que son medios indispensables para la realización de las faenas agrícolas, pero, por otra parte, las lágrimas vertidas y la pena expresada por el dueño del perro matado por el hacendado demuestran un claro afecto hacia los animales, que hemos de asociar con su cosmovisión global, según la cual no es lícito creerse superior a ningún otro ser del universo. De este modo, el escritor nos permite entender a la población indígena y deshacer nuestros prejuicios sobre ella. Esto es precisamente lo que no encontramos en algunas novelas como *Aves sin nido*, tal y como opina Francisco Carrillo al indicar que “al indio lo amó (Clorinta Matto) y defendió sin observar su psicología, sin penetrar en su alma, y, a pesar de haber vivido cerca de él, ni en sus diálogos puede dar muestra de autenticidad”<sup>345</sup>.

Por consiguiente, para el intelectual boliviano la cosmovisión y la creencia general del pueblo indígena dejan de ser un elemento exótico y romántico o algo supersticioso que deba condenarse, para convertirse en un bien, tal como preconiza el indigenismo. Tal pensamiento no solo ayuda a adentrarse en el alma del pueblo indio, justificando y defendiendo los comportamientos considerado *raros* y criticados por los blancos, sino que al mismo tiempo sirve para producir efectos literarios. Todas estas consideraciones sentaron las bases para que más tarde la literatura desarrollase el

---

<sup>345</sup> Fernando Arribas García, “‘Aves Sin Nido’: ¿Novela Indigenista?”, *Op. Cit.*, pp. 63–79.

elemento mágico, el cual tiene un papel esencial el boom literario latinoamericano de la segunda mitad del siglo XX.

### **5.3. La colectividad**

También se observan otros elementos indigenistas en la narración, como el motivo de la colectividad. Habitualmente, en las novelas occidentales, se ponen sobre todo de relieve las características individuales, la personalidad, de los protagonistas. Sin embargo, en *Raza de bronce*, el lector no encuentra personalidades muy distintas entre los personajes que pertenecen a una misma raza. Las verdaderas diferencias se dan entre los diferentes grupos étnicos. Ni Wuata Wuara ni Agiali son los protagonistas, sino los tres grupos raciales entre los que se producen los conflictos. Solo en torno a ellos se desarrolla el argumento de la novela. Esto se corresponde con la importancia que adquiere lo colectivo en el pueblo indígena. Generalmente tenemos noticias de este aspecto cuando abordamos la organización de los indios en ayllus, dentro de los cuales viven, trabajan y comparten su existencia. El ayllu no solo representa un sistema de organización, sino que también significa una actitud ante la vida, pues uno no es nada fuera de esta colectividad. La única singularidad resaltada es la de Choquehuanka, quien simboliza la sabiduría de la comunidad indígena, y que por otra parte coincide con la necesidad local de que haya una cabeza directora en el ayllu. Una vez más, el escritor muestra en la ficción literaria uno de los rasgos específicos de la comunidad indígena.

Como conclusión, puede decirse que el autor aprovecha la novela para participar en la discusión del problema indio. La novela se convierte entonces en un diagnóstico social de los problemas existentes en la nación. Para ello analiza separadamente los distintos componentes de la población de un país plurinacional, y deja de manifiesto su oposición a la solución racial del indigenismo. Al mismo tiempo, justifica al pueblo indígena desde la perspectiva histórica, socio-económica y cultural. Todo ello no impide tampoco que nos encontremos ante una bella obra literaria que ha servido de inspiración a distintas generaciones de escritores latinoamericanos.



## Capítulo VI

### *El mundo es ancho y ajeno* y el indigenismo marxista

Según el renombrado escritor peruano Vargas Llosa, la obra *El mundo es ancho y ajeno* debe ser considerada como el punto de partida de la literatura narrativa moderna peruana y su autor como el primer novelista clásico<sup>346</sup>. Por otra parte, esta novela, tratándose de la obra más divulgada dentro de la trilogía narrativa de su autor (las otras dos son *La serpiente de oro* y *Los perros hambrientos*) también se revela como una de las novelas indigenistas más representativas. *El mundo...* posee además un obvio mensaje marxista, lo cual prueba que estamos ante una de las mejores muestras de indigenismo marxista. Por lo demás, los problemas sociales que se reflejan en la novela siguen presentes hasta el día de hoy en muchos países latinoamericanos. En el presente capítulo se centra, pues, en el estudio de esta novela cumbre del escritor Ciro Alegría.

#### 1. Breve presentación del autor y de la novela

Ciro Alegría nació el 4 de noviembre de 1909 en una hacienda familiar de nombre Quilca y situada en la provincia peruana de Huamachuco. Desde niño, Ciro convivía en esta finca con muchos de los peones indígenas que trabajaban en ella. Al mismo tiempo, Ciro jugaba con los hijos de aquellos indígenas y escuchaba con ellos los cuentos y tradiciones de los pueblos autóctonos. Todas estas experiencias influirán en el gran afecto familiar que el escritor manifestará siempre por la comunidad indígena. A ello también contribuye las enseñanzas que Ciro recibió de su padre, el cual era un gran defensor de los derechos humanos de los indios, y de su abuela materna, a quien se refiere con mucho cariño en sus memorias *Mucha suerte con harto palo*. En ellas, el novelista comenta que su abuela ha sido una gran relatora de cuentos y leyendas<sup>347</sup>,

---

<sup>346</sup> Mario Vargas Llosa, *Ciro Alegría, Novelista Clásico*, en *Ciro Alegría, El mundo es ancho y ajeno*, Editorial ESPASA-CALPE, Madrid, 1982, p.7.

<sup>347</sup> Afirma Ciro que su abuela ejerció una gran influencia sobre él, siendo una “fuente de natural sabiduría y que no hacía diferencia entre el rico y el pobre, entre el indio o el blanco.”

tanto indígenas como hispanos. Todos ellos le servirán de inspiración en su futura creación literaria, e influirán en su aspiración a acabar con los conflictos existentes entre los pueblos blancos y los indios. Con estas influencias, no resulta extraño que Ciro Alegría llegara a ser un ejemplar representante de la narrativa indígena, y que su novela *El mundo es ancho y ajeno* sea reconocida como una de las novelas indigenistas más destacadas por todos los seguidores de esta corriente.

El escritor peruano, según lo señalado, desde su más temprana adolescencia decidió seguir la vocación literaria, impulsado por sus familiares más cercanos<sup>348</sup>. Durante sus años de estudiante, Ciro no deja de escribir versos, artículos y cuentos, trabajando posteriormente en el mundo del periodismo, oficio al que se dedicará durante toda la vida. El escritor se alista al *Partido Aprista* en el año 1930 junto con Antenor Orrego. Tras el fracaso de la revolución en Trujillo, en el año 1931, es encarcelado varias veces, hasta que en 1934 se exilia a Chile. Precisamente, durante este período empieza a publicar sus primeras novelas, tales como *La serpiente de oro* en 1935 y *Los perros hambrientos* en 1939, siendo ambas premiadas. Su gran novela, *El mundo es ancho y ajeno*, publicado en Santiago de Chile en 1941, supone la culminación de su obra tanto en el círculo literario latinoamericano como en el mundial. Debido al éxito de sus obras, Ciro tiene la oportunidad de viajar y trabajar en otros países, como en los Estados Unidos. Las estancias fuera de su país le hicieron cambiar de pensamiento. Así cuando regresa del exilio a Perú, bajo la invitación de Belaúnde Berry, se alista a Acción Popular. Este inesperado cambio de partido provocó una cascada de calumnias provenientes del Apra. Ciro Alegría falleció finalmente en febrero del año 1967 a causa de un infarto al corazón, a la temprana edad de 58 años.

El libro cumbre del autor es sin duda *El mundo es ancho y ajeno*. De acuerdo con el escritor, la creación de esta novela se le ocurre cuando se encontraba trabajando en el título de un capítulo de *Los perros hambrientos*. La novela describe las vicisitudes de una comunidad indígena llamada Rumi, ubicada entre las altas montañas de los Andes. Los comuneros que viven en Rumi gozan de una vida tranquila, sencilla, armoniosa y

---

<sup>348</sup> Tanto por parte de padre como de madre.

tradicional, bajo el mandato del alcalde Rosendo Maqui, y trabajan en la tierra en la que sus ancestros han vivido desde tiempo inmemorial. No obstante, el hacendado de la finca vecina, Álvaro Amenábar, pretende apropiarse de la tierra de Rumi con el fin de extender su propiedad y lograr que los comuneros trabajen en su mina. Finalmente, y como consecuencia de la conspiración urdida entre las diferentes partes interesadas, fundamentalmente el hacendado, las autoridades y los testigos falsos, la comunidad Rumi pierde su tierra y los comuneros no tienen otro remedio que trasladarse a Yanañahui, un lugar más alto y con unas condiciones climáticas muy desfavorables, tanto para la proliferación de los cultivos como para la misma vida. En ese momento, varios comuneros abandonan su comunidad en busca de un futuro más próspero en el extenso mundo que queda fuera de esas tierras baldías. Desafortunadamente, todos los desterrados topan con una vida que les es aún más desgraciada. Unos años después, justamente cuando en Rumi se presenta una nueva perspectiva vital, bajo el mandato del entrante alcalde Benito, un segundo juicio sobre las lindes es interpuesto y manipulado por el hacendado Amenábar, lo cual provoca que los comuneros se levanten en armas, aunque lamentablemente el levantamiento resulta un fracaso.

Esta novela revela enérgicamente los problemas de la comunidad andina de Rumi, o mejor dicho, el problema del pueblo indio visto desde el ángulo de sus propios protagonistas. Muestra la miserable vida que llevaban los indios peruanos y la pésima condición en que se encontraban en la primera mitad del siglo XX. El éxito de la obra proviene de la realista exposición que hace de la sociedad peruana de aquel entonces. La experiencia personal del escritor andino, que vivió en sus propias carnes los problemas que relata, explica en parte este realismo. Ciro pasó la infancia en la hacienda familiar que se localizaba en la sierra del departamento de La Libertad, que es el lugar donde acontecen los sucesos de la comunidad de Rumi en la novela. Tal y como constata el propio autor en sus memorias, hubo un indio colono llamado Gaspar que se refugió en su hacienda Marcabal y que le sirvió de inspiración para la creación del personaje Rosendo Maqui:

“Un día llegó a refugiarse un indio comunero llamado Gaspar y otro día un indio

colono llamado Pancho. Ambos contaron dramáticas historias. Gaspar andaba perseguido por sublevarse y gran parte de las tierras de su comunidad le habían sido arrebatadas.<sup>349</sup>

Por otro lado, y de acuerdo con los detalles que se especifican en la novela, es evidente que la época en la que se desarrollan los sucesos de la ficción se sitúa entre los años 1912 y 1929. No obstante, la novela retrocede a menudo a las últimas dos décadas del siglo XIX. Todos los acontecimientos referidos en la novela coinciden con otros acontecidos que realmente acontecieron en Perú. La inclusión de personajes y temas que han sido sacados de la experiencia personal del autor, así como la realidad de su tiempo, en conjunción con los eventos correspondientes a la historia fáctica, nos hace pensar que esta novela tiene mucho de histórica. El relato se apega tanto a la realidad que merece la pena que la estudiemos desde las perspectivas histórica y sociológica, y, desde luego, que la conectemos con el indigenismo peruano.

## **2. La tierra como tema del indigenismo**

Antes de que apareciera el indigenismo marxista, ya existieron dos doctrinas que pretendían proteger los intereses del pueblo indígena. La primera era el indigenismo racial: su propuesta consistía en provocar una fusión racial que acabara con la pureza de los pueblos indígenas. La segunda intentaba satisfacer tales deseos de protección mediante el acceso a la educación de la comunidad indígena. Aunque muchos intelectuales han apoyado estas dos políticas, e incluso se han aplicado no pocas medidas para tratar de hacer realidad estas ideas, hay una tercera postura que no se puede omitir: se trata del indigenismo marxista.

El representante más prominente de esta tendencia es indiscutiblemente José Carlos Mariátegui, quien fue influido por su maestro ideológico, Manuel González Prada. Según este último, el problema del pueblo indio no tiene que ver con la

---

<sup>349</sup> Ciro Alegría, *Mucha suerte con harto palo, Memorias, ordenamiento* (prólogo y notas de Dora Varona), Editorial Losada, Buenos Aires, 1976, p.22.

educación, sino que se trata de una cuestión de índole social y económica. En su ensayo *Nuestros indios*, el escritor indica que, a pesar de la ingente cantidad de medidas políticas adoptadas por los reyes españoles y por el gobierno republicano, los indios no han experimentado ninguna mejora de su situación social. Prada considera, por tanto, que la única manera de extirpar los males y abusos ejercidos sobre la comunidad indígena consiste en “abolir los repartimientos y las mitas”, es decir, en cambiar el régimen colonial por otro diferente. Lo que se denomina como tal es en realidad un régimen feudal, puesto que, aun después de la independencia de las nacientes repúblicas, “las haciendas constituyen reinos en el corazón de la república”. En tales regímenes aún no funciona la justicia, pues, por muchos reglamentos o leyes que se hayan decretado para tratar de sustituirlos, los hacendados siguen siendo unos tiranos en sus tierras. Cada vez que una de estas normativas se ha establecido, los opresores siempre han respondido con diversas contramedidas para preservar su interés. En ningún momento los oligarcas han parado de atropellar y de sacar provecho de la comunidad indígena. Mariátegui está de acuerdo con este punto, abundando sobre el mismo en su célebre ensayo *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Aquí sostienen Mariátegui que el principal problema del pueblo indio tiene que ver con la posesión de la tierra.

Según Mariátegui, no es adecuado depositar esperanza alguna en la administración o en nuevos métodos de enseñanza, porque todo eso son medidas superficiales. A su entender, cualquier otra intervención ajena al problema de la propiedad de la tierra no hace más que desviar la atención pública hacia un motivo inútil, y de este modo no se afronta en serio la auténtica problemática. De acuerdo con Mariátegui, la independencia de los países latinoamericanos no es fruto del movimiento de la masa social indígena, sino de los criollos privilegiados, quienes después de la independencia arrebataron el poder que antes pertenecía al soberano español, y se convirtieron en gamonales y latifundistas que continuaron explotando a la comunidad indígena. El gamonalismo de los criollos, ya bajo la república, hereda la explotación de la época colonial. Tras este trasvase de poderes, el modelo de posesión de la tierra se mantiene intacto o incluso empeora con las neonatas naciones. Por

consiguiente, el régimen político y administrativo tampoco ha sufrido cambio alguno tras la proclamación de la república democrática. En otras palabras, con la llegada del gobierno republicano no se ha dejado atrás el régimen feudal que persiste desde la época colonial, pues ha sobrevivido el gamonalismo y el latifundio, así como de la servidumbre padecida por la raza indígena.

Mariátegui señala que, si no se liquida este régimen feudal del gamonalismo, no se puede resolver la problemática agraria y nacional. La única forma posible de erradicar la servidumbre del pueblo indígena consiste en destruir el latifundio<sup>350</sup>. Para el pensador peruano, la tierra no solo garantiza la subsistencia de la comunidad indígena, sino que es condición necesaria para conservar su milenaria cultura, incluyendo sus mitos, la magia, las costumbres, etc. Por lo tanto, para Mariátegui, antes de abordar el problema que existe a nivel estatal, hay que resolver el del pueblo indio, que en aquel entonces ocupaba cuatro quintas partes de la población peruana. Esta problemática, como he señalado antes, se centra en la relación del pueblo indio con la propiedad de la tierra, la cual determina sin duda la vida y el futuro del pueblo indígena.

Sin embargo, no todos están de acuerdo con Mariátegui. En la Primera Conferencia Comunista de Buenos Aires del año 1929, tras la expresión de la idea de Mariátegui por parte de la delegación peruana, unos altos dirigentes de la Internacional Comunista criticaron la que consideraron una ideología más que debía rechazarse. En esta dirección se mueve la réplica interpuesta por el camarada Peters, delegado del Komintern:

“Al plantear el problema de los indios, es preciso evitar algunos errores [...] reducir la cuestión nacional a la cuestión de clase, a la cuestión agraria, porque esto significaría olvidar, justamente, las condiciones históricas de las luchas contra los conquistadores, etc.”<sup>351</sup>

---

<sup>350</sup> Eugenio Chang-Rodríguez, *Op. Cit.*, pp.105-107.

<sup>351</sup> *Ibidem*, p.111.

Pese a la objeción del Lomintern, tanto la delegación peruana como el propio Mariátegui insistieron en la pertinencia de su causa para resolver el problema indígena.

Aparte de Mariátegui, muchos otros intelectuales latinoamericanos también conceden especial atención al papel que desempeña la tierra para resolver el problema del pueblo indígena. De entre los propios indígenas es preciso destacar la figura importante de un líder que luchaba por la tierra de estos pueblos, Manuel Quintín Lame, el cual era hijo de indígenas colombianos. Este dirigente indígena se educó de manera informal, al no tener la oportunidad de acudir a la escuela por impedimentos familiares. Así cuando Manuel solicitó a su padre acudir a la escuela, este le defraudó por completo, ya que de forma brutal le entregó “un machete, un hacha, una hoz, una pala, un ginche y una barra”, advirtiéndole que “esta es la verdadera escuela del indio y se va con tus hermanos a cortar trigo y a derribar montañas”<sup>352</sup>. Pero precisamente esta experiencia tan lamentable animó a Quintín Lame a luchar por los derechos indígenas, entre los que se destacaba cada vez más la importancia de la lucha por la posesión de la propia tierra. Siendo terrazguero, al igual que su padre, Manuel tuvo que trabajar para poder vivir en la parcela que labraba. Intentaba con tesón ser propietario de la tierra que trabajaba y revertir de este modo la usurpación, desde tiempos de la conquista, de la tierra por los blancos.

Desde el año 1911, Lame promovió un movimiento revolucionario que se resistía a pagar el terraje en las haciendas del Cauca. A medida que se producía la evolución y expansión del mismo, los indígenas pedían progresivamente la recuperación de los resguardos y títulos originales, así como un mayor auto-gobierno de los propios indios. La lucha por los derechos de los hermanos de raza y por la justicia, llevó a la cárcel a Quintín en numerosas ocasiones, aunque estos contratiempos nunca le hicieron rendirse ni doblegar su voluntad. Asimismo, y a pesar de que algunos intelectuales en las décadas de 1970 y 1980 lo criticaron por el supuesto carácter *caudillista* de su liderazgo, su pensamiento en pro del interés indígena constituyó la base sobre la cual

---

<sup>352</sup> Jenny Marcela Rodríguez, *Quintín Manuel Lame*, en Revista *Baukara 3, Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina*, Bogotá, 2013, p.25.

se cimentó la liberación de este pueblo, pues logró reunir en un mismo conjunto a toda la comunidad indígena y así difundir sus ideas sobre la lucha por la tierra que debían emprender los habitantes autóctonos.

Esta empresa fue reconocida y valorada por los indígenas tanto durante su vida como después de su fallecimiento en 1967. Los indígenas pudieron aprender de él toda una serie de máximas y principios: cómo organizar un movimiento en contra del pago del terraje, el rechazo de la servidumbre y la demanda de los derechos de los indígenas, como si fueran idénticos a los de cualquier otro ciudadano. Recogiendo tales ideas se conformó, por ejemplo, el grupo Campesino Indígena Quintín Lame en 1974, el cual salió en defensa de las tierras tradicionales del colectivo indígena; o el Movimiento Armado Quintín Lame, aparecido en 1984, y que se adhirió a la guerrilla indígena en Colombia, con el fin de aumentar la extensión de la tierra indígena. El impulso que ha recibido el movimiento revolucionario, agrupado en torno a la figura del jefe indígena, se relaciona estrechamente con la cuestión de la propiedad de la tierra del grupo indio.

Inspirado por Quintín Lame, el historiador colombiano Juan Friede Alter sostiene que la lucha del indígena es la lucha por lo que le queda, es decir, por “el derecho a las tierras comunales que ocupan y que, por presión del blanco, está perdiendo por vías legales e ilegales”<sup>353</sup>. Friede investigó tanto a pie de campo como a través de la consulta de archivos, y llegó a la conclusión de que existe una gran diferencia entre el papel que la tierra desempeña para el blanco y para el indio. Para este último, la tierra es su vida, y no un mero bien<sup>354</sup>. En esencia, la diferencia consiste en que los blancos simplemente toman la tierra como una materia que permite generar riquezas, y con la cual se pueden acumular capitales, mientras que, en el caso del indígena, aquella supone la base material de su existencia, la que garantiza que la comunidad indígena pueda conservar sus costumbres y cultura tradicional.

No es ninguna exageración decir que la tierra es fundamental para la subsistencia

---

<sup>353</sup> Laura Sánche Alvarado, *El indigenismo en Juan Friede*, en *Revista Baukara 3, Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina*, Editorial de Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2013, p.33.

<sup>354</sup> Ibid.

y desarrollo de las actividades del pueblo indígena. La expropiación de sus tierras no solo conduce al indígena a una condición económica precaria, sino que le condena a una miserable vida separada de la vida tradicional y del bien colectivo. Expropiado de sus tierras, el indígena deambula por toda la región que ahora le es extraña, y lleva una vida solitaria ajena a la memoria ancestral y a las actividades colectivas de su pueblo. Pierde de esta manera su cultura, sus tradiciones. Friede, un intelectual de origen judío<sup>355</sup>, defiende la intervención estatal e institucional “para proteger la cultura indígena” e “impulsar la tendencia agrícola del país”<sup>356</sup>. Pese a que el indigenismo de Friede sigue siendo proteccionista y paternalista, adquiere conciencia de la trascendencia que tiene la tierra para el pueblo indígena. Su promoción de la causa indigenista le llevó incluso a fundar el Instituto Indigenista de Colombia.

La problemática de la tierra existe en todas las repúblicas latinoamericanas. El conflicto entre la comunidad indígena y el Estado se ha ido agravando día a día. Cabe apreciar que, a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, surgieron múltiples levantamientos indígenas con el objetivo de defender la propiedad de la tierra. La revuelta de Quintín Lame en Colombia o la reclamación de la tierra en la Revolución mexicana demuestran la importancia de la tierra para la comunidad aborígen, al mismo tiempo que desvelan la toma de conciencia por parte del pueblo indígena sobre su derecho a existir en igualdad dentro de la República.

### **3. El indigenismo de Ciro Alegría**

#### **3.1. Génesis de las ideas indigenistas de Ciro Alegría**

La génesis de las ideas indigenistas de Ciro Alegría debe buscarse en sus insondables memorias, en los recuerdos que le contaban los familiares cercanos como su abuela materna le contaban, esto es, debe buscarse en las leyendas, cuentos y

---

<sup>355</sup> Juan Friede Alter es de origen judío, y nació en Ucrania. A los diecisiete años emigró a Alemania junto con su familia, y no fue hasta 1926 cuando viajó a Colombia por trabajo.

<sup>356</sup> Laura Sánche Alvarado, *El indigenismo en Juan Friede*, en *Revista Baukara 3, Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina*, Editorial de Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2013, p.38.

tradiciones populares, así como en las canciones folklóricas que su abuela recitaba y cantaba durante su infancia. Pero también influye su padre, que defendió a los indígenas que se refugiaron en su hacienda familiar<sup>357</sup>, o las aventuras y juegos que vivió en su infancia con los niños aborígenes. Debió ser por aquel entonces cuando Ciro adquirió un apego natural a la comunidad indígena y abrazó las ideas indigenistas, aunque aún no conociera la palabra *indigenismo*. El escritor peruano heredó el espíritu humanista de su familia:

“Mis padres fueron mis primeros maestros, pero todo el pueblo peruano terminó por moldearme a su manera y me hizo entender su dolor, su alegría, sus dones mayores y poco reconocidos de inteligencia y fortaleza, su capacidad creadora, su constancia.”<sup>358</sup>

Posteriormente, la experiencia como periodista y el ingreso en el Apra, con su consecuente captura, tortura y prisión debido a esta militancia, le llevaron a conocer más de cerca y en persona los sufrimientos de una forma similar o casi idéntica a la que los indios americanos llevaban padeciendo de generación en generación. La vivencia personal era otro motivo por el cual el autor luchaba por reestablecer la justicia, puesto que, según él mismo, “estar preso es pasar a la condición de subhombre, de esclavo”<sup>359</sup>. Esta consideración contrastaba evidentemente con la vida que había llevado con anterioridad como hijo de un hacendado blanco, aunque Ciro siempre fue respetado por todo el demás. Aunque ya gozaba de la amistad de los indios, su estancia en la cárcel, al modo de un esclavo o de un subhombre, le dio la oportunidad de experimentar en su propia carne lo que sufrió la comunidad indígena durante siglos, y por consiguiente fortaleció su dedicación a la lucha por la justicia y por el interés de la clase oprimida. En el Primer Encuentro de Narradores Peruanos Ciro Alegría expresó lo siguiente: “Nuestras novelas, yo creo, tienen ese sentido de denuncia, de acusación y de adhesión;

---

<sup>357</sup> Ciro Alegría, *Mucha suerte con harto palo*, *Memorias*, Op. Cit., p.22.

<sup>358</sup> *Ibidem*, p.25.

<sup>359</sup> *Ibidem*, p.26.

son por eso fundamentalmente, con muy pocas excepciones, actos de revalorización del pueblo, pueblo al que los novelistas han levantado y destacado, anticipándose, como siempre, al proceso político de justicia que ya está llegando, y que será más pleno en el futuro.<sup>360</sup>

Hay que destacar que tal voluntad de lucha por las clases oprimidas nunca ha sido quebrantada por ninguna circunstancia, ya se trate de una amenaza o de un interés político. La cuestión de su adhesión a un partido político siempre ha sido un tópico importante a la hora de hablar de Ciro Alegría. En cuanto al ingreso en el Apra, el autor lo achacó sobre todo a su consideración a su idealismo, tal y como afirmó en su memoria *Mucha suerte con harto palo*, pues ansiaba la renovación que Perú necesitaba desde hace tanto tiempo. Sin embargo, unos años después, el novelista renunció a su adhesión al Apra porque este observaba una férrea dictadura intelectual que impedía la libre expresión de las opiniones personales. En cambio, los cuadros del partido se limitaban a cumplir órdenes. Ciro vio además que el partido colaboraba cada vez más estrechamente con el frente de derechas, tal y como manifestó de esta forma:

“El aprismo es un estado de perplejo caos mental de un sector peruano que tiene el espacio-tiempo histórico como dogma. ¿Alguien ha entendido esta mentada doctrina? Lo dudo, porque ni siguiera su creador, Víctor Raúl Haya de la Torre, la explica claramente [...] con la circunstancia de que la nueva *ideología* sirve tanto para tomar una actitud de izquierda como para pasarse a la derecha y retroceder con igual desparpajo dentro de su amañado oportunismo que no por ser abstruso deja de ser muy criollo”.<sup>361</sup>

Ciro renunció al Apra cuando el partido detentaba el poder del Estado con la presidencia de José Luis Bustamante, entre los años 1945 y 1948. Unos años después,

---

<sup>360</sup> Alvaro Jasauri Chero, *El río Ciro Alegría*. Véase en <<https://elcomercio.pe/eldominical/actualidad/rio-ciro-alegría-402131>>. (Consultado: el día 20 de mayo de 2019).

<sup>361</sup> Genaro Carnero Checa, *El águila rampante; El imperialismo yanqui sobre América Latina*, Ediciones S emanario Peruano, México, D.F., 1956. Véase en <<http://macronorte.pe/2017/11/04/ciro-alegría-esto-es-lo-que-realmente-pensaba-del-apra/>>. (Consultado: el día 11 de abril de 2019).

Ciro Alegría ingresó en Acción Popular porque simplemente creía que era “el partido que podía trabajar mejor en bien del Perú”<sup>362</sup>. Está claro que las dos veces en que el intelectual ingresó en un partido político, lo hizo porque pensaba que de este modo podía luchar por hacer de Perú un país mejor y podía defender a las minorías oprimidas como la indígena, tal como él mismo manifestó: “Creo que la América libre con la cual soñamos, no podrá ser lograda mientras mantengamos situaciones que envuelvan privilegios y conflictos de castas y razas”<sup>363</sup>.

### 3.2. **Ciro Alegría y el indigenismo aculturalista**

Dentro del movimiento del indigenismo, el culturalismo es una vertiente que propone incorporar los aspectos más importantes de la cultura occidental, pero al mismo tiempo pretende conservar las tradiciones indígenas. En este sentido se puede afirmar que nuestro escritor peruano es indigenista culturalista. Por un lado, *Ciro Alegría* apoya la educación de las masas, por lo cual critica el monopolio de la cultura tanto en su país andino como en todo el continente latinoamericano. Siendo colonias de los países peninsulares, tanto Perú como el resto de países latinoamericanos tienen sus políticas educativas adecuadas al mundo europeo. Es decir, el modelo de educación privilegiada del Viejo Continente no se abandona después de la independencia, sino que permanece, de tal modo que la educación sigue siendo elitista y dividida por razas, pues es distinta para españoles, criollos e indígenas, y estratos sociales<sup>364</sup>.

Así por ejemplo, cabe recordar que en Perú la educación no depende del gobierno central hasta el año 1908, y que, antes de ello, fue la Iglesia, una entidad religiosa, la que se encargaba de este pilar fundamental del país. A juicio de *Ciro Alegría*, la clase dominante de las repúblicas latinoamericanas cuida de sus propios intereses políticos, e impide el acceso a la cultura al pueblo, con el objetivo de mantenerlo en la ignorancia.

---

<sup>362</sup> Víctor Andrés García Belaunde, *Ciro Alegría y su vena política*, en periódico El Comercio, 2009, a5.

<sup>363</sup> *Ciro Alegría, Mucha suerte con harto palo, Memorias, Op. Cit.*, p.214.

<sup>364</sup> Juan José García Miranda, *La educación de los pueblos indígenas, una caracterización panorámica del Perú*, en Néstor López, Vanesa D'Alessandre, Silvina Corbetta, coordinado por Néstor López, el Informe sobre tendencias sociales y educativas en América Latina 2011: la educación de los pueblos indígenas y afrodescendientes, Buenos Aires, Unesco, 2011, p.37.

Según esta argumentación, la razón última de los dominadores consistiría en pensar que la ignorancia coincide con las necesidades de la explotación, dado que jamás se espera de un pueblo inculto que tenga conciencia de luchar por sus derechos. A los opresores les conviene que el pueblo sea analfabeto e inconsciente, ya que así es más fácil ejercer la opresión.

Con el paso del tiempo y el sucesivo desarrollo del indigenismo en el continente americano, la educación impartida al indígena adquiere otra característica: el deseo homogeneizador de la clase dominante. De esta forma debe interpretarse la Ley José Pardo y Barreda<sup>365</sup> del año 1905, por la cual se establece la implementación de la educación gratuita y obligatoria, así como la instauración de la escuela elemental en los pueblos mayores de 200 habitantes, pero se niega a reconocer las culturas etnocampesinas y promueve, por tanto, su integración dentro de la sociedad nacional. Vale la pena mencionar que la enseñanza que se imparte en los locales escolares procede de Europa. Esto significa que la escolarización impone el castellano en detrimento de las lenguas nativas.

En cierto modo, se puede decir que la intención última de esta regulación no es más que convertir a la población indígena en pseudo-criollos o pseudo-mestizos, que se han desprendido de su cultura original. Este objetivo perduró incluso durante el gobierno del presidente Leguía, pese a su autoproclamado indigenismo, a la creación de la Sección de Asuntos Indígenas y del Comité Pro Derecho Indígena, así como a la denominación del día 24 de junio como Día de la Raza. En este período el Estado sigue proponiendo políticas integracionistas, de homogeneización cultural, tales como la modernización del país, la construcción de carreteras y avenidas, etc. o la introducción de instructores españoles para la escuela de Guardia Civil y Policía. De hecho, y pese al reconocimiento de la comunidad indígena en la década de los años 20 del siglo pasado, los idiomas nativos no son declarados oficiales hasta los años 70.

De tal situación también da cuenta el escritor Ciro Alegría, quien indica que el pueblo ya ha perdido su esencia cultural autónoma, debido a la explotación y

---

<sup>365</sup> Presidente de Perú durante los periodos 1904-1908 y 1915-1919.

destrucción cultural acontecida durante los períodos colonial y republicano. De este modo, Perú es un pueblo mutilado, perdido y sin un mundo espiritual. Alegría describe así este país: “Perdido el pasado ---del cual persisten, en general, las formas menos valiosas---, vive también sin conexiones intelectuales con el presente”<sup>366</sup>. Es decir que, por un lado, se ha separado de la corriente espiritual proveniente de su milenial civilización autónoma, y, por otro, el pueblo latinoamericano carece de medios para obtener la elevada cultura que proviene de afuera. Pese a ello, Ciro Alegría está convencido de que la cultura secular de los indígenas no desaparece, sino que se esconde en el fondo de la tierra latinoamericana, y está a ípor re-descubrir:

“Pese a todo, si uno le ausculta el alma, siente que es profunda y poderosa y que late en ella la inquietud punzante, el conocimiento y la plenitud. Yo he hundido las sienes en los estratos más hondos de mi pueblo y de allí he sacado libros que son, dentro de su dolor, una afirmación esperanzada.”<sup>367</sup>

### 3.3. Ciro Alegría y la propiedad de la tierra

El indigenismo marxista tiene uno de sus enfoques principales en la propiedad de la tierra, lo cual es un tema muy polémico, incluso antes de la fundación de las repúblicas latinoamericanas. A lo largo de la historia de esta región, han acontecido innumerables sublevaciones campesinas que perseguían la posesión de una tierra que les pertenecía antes de la conquista española. Sin embargo, ninguna de ellas ha logrado cambiar radicalmente el régimen que estaba impuesto en cada momento particular. Después de la independencia, la discusión sobre la tierra va tornándose cada vez más urgente. De modo que, para comprender la actitud tomada por Ciro Alegría sobre la cuestión de la tierra, es preciso hacer un breve recorrido por el pensamiento social acerca del territorio indígena.

---

<sup>366</sup> Ciro Alegría, *Mucha suerte con harto palo*, *Memorias*, Op. Cit., p.226.

<sup>367</sup> *Ibidem*.

A comienzos del siglo XIX, la política peruana sobre la tierra había sido influenciada por las ideas liberales. En el año 1824 se declara a los indios como verdaderos propietarios de sus tierras, las cuales desde ese momento podían ser vendidas o enajenadas de cualquier modo. Aparentemente, esta medida partió del principio que consideraba a los indígenas como auténticos ciudadanos de la nueva república, en coincidencia con el pensamiento liberal que en aquel momento estaba en boga. Sin embargo, la práctica de esta resolución disolvió la organización social autóctona, es decir, la comunidad indígena, la cual servía para defender a los aborígenes. Al mismo tiempo, esta política aceleró el proceso de traspaso de las parcelas de tierra, en posesión de los nuevos pequeños propietarios, a las manos de los grandes terratenientes, y de esta manera se aumentó el poder de los gamonales y se sometió a los indígenas a un nuevo régimen feudal.

Esta situación no sufrió cambio alguno hasta el siguiente siglo. De hecho, ya antes del cambio de la misma, se observan multitud de discusiones en torno a la realidad de la propiedad colectiva de la comunidad indígena. En el año 1905, el político y diplomático peruano Francisco Tudela y Varela publica *Socialismo Peruano: Estudio sobre las comunidades indígenas*, en el que aborda la cuestión de la tierra colectiva. Tudela opina que tal tipo de terreno no favorece la productividad y representa un atraso social, argumentando que la frecuente repartición de la tierra acarrea peores resultados con respecto al rendimiento que otros modelos de posesión, ya que el labrador “presta muy poca atención a la labranza científica y al mejoramiento del suelo.”<sup>368</sup> Por lo tanto, Tudela sugiere acabar con el régimen colectivo de propiedad de la tierra.

El economista peruano José Manuel Rodríguez también se opone a la propiedad colectiva de la comunidad, pero al mismo respalda la que es mantenida por la unidad familiar indígena, una forma que, en su opinión, “permitía el sustento de la familia y que tenía la protección del Estado”. Con tal idea está conforme Joaquín Capelo<sup>369</sup> y el presidente de la Comisión Reformadora del Código Civil, el Dr. Juan José Calle. El

---

<sup>368</sup> Nicolás Lynch, *El pensamiento social sobre la comunidad indígena en el Perú a principios del siglo XX*, Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas, Cuzco, 1979, p.VIII.

<sup>369</sup> Ingeniero civil y sociólogo peruano, fue uno de los fundadores de la Asociación Pro-Indígena.

primero concreta su pensamiento en el número 40 de la publicación *El Deber pro-indígena*:

“Ley que garantice al indígena especialmente la posesión tranquila de su lote de terreno no menor de una hectárea por jefe de familia, procurando donde sea posible que alcance a cinco hectáreas el lote indicado. Estos lotes podrán ser inenajenables, inembargables [...]”

Este planteamiento parte de la desconfianza existente hacia la propiedad comunitaria como forma eficaz de desarrollo de la agricultura.

Hay que resaltar que el impulso de la propiedad individual va acompañado de otras medidas del Estado, como la inenajenabilidad e inembargabilidad de la tierra indígena, que implican una especie de indigenismo tutelar. A la vez, cabe mencionar que en ese momento no faltan los intelectuales que objetan la pertinencia de la organización colectiva de la comunidad indígena. Por ejemplo, Sayán Alvarez define tal modelo como una institución anacrónica. Medelius afirma que persistir en la comunidad es “desnacionalizarla”. Hoyos Osores plantea una frontal oposición a la inembargabilidad de las tierras, y Manuel Freyre hace lo propio con la imprescriptibilidad de las tierras comunales<sup>370</sup>, etc.

Por otra parte, surgen estudiosos a principios del siglo pasado que empiezan a legitimar la existencia de la comunidad como autoridad que defiende a los indígenas. Uno de tales defensores es Manuel Vicente Villarán, quien asevera que la comunidad indígena es el contrapeso del caciquismo semi-feudal, aunque ciertamente se limita a señalar los excesos del poder feudal que no alcanza a comprender que dicha comunidad, en “lucha contra la gran propiedad”, aspira a “recuperar las tierras necesarias para su sustento”<sup>371</sup>. Dora Mayer también sostiene que el régimen comunal tradicional es inherente a la raza indígena. También hay quienes refutan la oposición a la propiedad

---

<sup>370</sup> Nicolás Lynch, *El pensamiento social sobre la comunidad indígena en el Perú a principios del siglo XX*, Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas, Cuzco, 1979, p.XI-XIII.

<sup>371</sup> *Ibidem*, p.XV.

colectiva. Este es el caso de Marco Aurelio Denegri, quien juzga que el bajo rendimiento de la tierra indígena no se debe a la existencia de la propiedad colectiva de la tierra, sino a la falta de garantía y colaboración del Estado. En definitiva, estos defensores de la propiedad colectiva aseguran que con esta propiedad se garantiza una mejor vida para los indígenas.

Durante el Congreso Constituyente de 1931, el sociólogo y político peruano Hildebrando Castro Pozo señaló que la concesión del derecho de propiedad al indio facilitaba la desaparición de la propiedad latifundista. Por ello era preciso conservar la comunidad tal y como esta existía bajo el Imperio Inca, con el fin de que los indígenas siguieran siendo usufructuarios de la tierra. Bajo la influencia de estas ideas, la Constitución de 1920 reconoce por primera vez la existencia legal de la propiedad original, estipulándose en su artículo 41 que los bienes de las comunidades indígenas son imprescriptibles, y protegiendo de esta manera las tierras de la comunidad indígena. Incluso el político Alberto Arca Parró plantea la reintegración de las tierras que fueron tomadas ilegalmente por los grandes propietarios.

Más tarde, con la introducción y el desarrollo del pensamiento marxista, Haya de la Torre plantea, en su ensayo *El problema del indio*, que la comunidad tradicional se convierta en una institución de carácter nacional. En su opinión, el latifundio constituye la contrapartida colonial y extranjera impuesta a partir de la reorganización de la tierra por parte de los españoles. El tratado de Haya de la Torre expone, en definitiva, la necesidad de tomar a la comunidad como base sobre la que reconstruir la economía nacional. El otro gran pensador peruano del momento, Mariátegui, apunta contra los males del liberalismo inscrito en la ley vigente, que lleva al despojo de las tierras comunales en beneficio de los oligarcas.

Los políticos peruanos seguirán afrontando la trascendental relación entre el latifundio y la comunidad, hasta que en el año 1963 se promulga la ley de base para la reforma agraria y se crea el Instituto de Reforma Agraria y Colonización. Comienza así el proceso de reforma agraria cuya primera intervención tuvo lugar en el valle de Convención en Cuzco. Seis años después, en 1969, la reforma agraria se extiende al ámbito nacional. En este momento, y bajo el gobierno militar de Juan Velasco Alvarado,

se decretaron una serie de leyes que tenían el propósito de cambiar el sistema de titularidad de la tierra y sustituir el régimen del latifundio y del minifundio por otro de redistribución equitativa de la propiedad rural.

El pensamiento político del escritor Ciro Alegría en lo concerniente a la cuestión de la tierra se puede observar y analizar tanto en sus obras como en su trayecto político, tal y como se pone de relieve tras su incorporación al Apra y al partido Acción Popular. Su viraje ideológico, como he señalado anteriormente, ha sido fuente de críticas continuas, pero precisamente este viraje demuestra con máxima claridad su posición frente a la tierra.

En cierto modo, se puede considerar al Apra como un movimiento de clara tendencia socialista, al menos en sus inicios. Su fundador, Haya de la Torre, justificó tal carácter al destacar el rol que cumplía la relación entre el latifundio y la comunidad, y al insistir en la necesidad de tomar a la comunidad como una institución nacional clave para reorganizar la desorganizada economía peruana. Se debía aprovechar de esta forma la escasa propiedad colectiva que aún no había sido destruida. Sin embargo, con el paso de tiempo, Torre se fue desviando del camino socialista, y en su libro *Política Aprista* ya dejó de reivindicar la relación entre los dos sujetos básicos de la estructura material y que antes eran considerados básicos para el análisis del problema político. Tal transformación ideológica, repentina y radical, será una de las razones más importantes para que unos años después el fundador del partido declarase su intención de separarse del Apra. Tal cambio ideológico no fue comprendido por Ciro Alegría. Si a este viraje intelectual se une su rechazo a la norma de “cumplir siempre las órdenes sin ser nunca escuchado” y la incompreensión de las tesis de Haya de La Torre, se comprende entonces su decisión de retirarse también del Apra.

Tiempo después, al regresar a Perú definitivamente en el año 1960, Alegría se hizo amigo de Fernando Belaúnde Terry, fundador del partido Acción Popular, quien le invitó a afiliarse a su formación. Alegría aceptó la invitación y militó en el mismo por una sencilla razón que relató en sus memorias: confiaba que el nuevo partido podría recuperar parte del programa aprista de 1931:

“He ingresado a Acción Popular, sencilla y netamente porque creo que es el Partido que puede trabajar mejor en bien del Perú. Su programa es preciso y factible, especialmente en lo que se refiere a la reforma agraria y a otras necesidades vitales del país [...] en cuanto a las libertades democráticas, estoy seguro de que Acción Popular las mantendrá”<sup>372</sup>

En esta cita se observa que el escritor peruano ha puesto mucho énfasis y esperanzas en la reforma agraria, frente a la demagogia que impera en otros partidos<sup>373</sup>. Según se sigue de sus palabras, lo que necesita el país con urgencia son garantías individuales y colectivas suficientes para poder trabajar en las reformas que requiere Perú. Mediante el repetido hincapié que realiza sobre la cuestión de la reforma agraria, Alegría nos ha desvelado su actitud política.

Si bien es cierto que, a lo largo de su trayectoria vital, la participación política de Alegría no fue muy activa, sobre todo después de su destierro, el cambio de partido efectuado en los años sesenta evidencia la ideología política del escritor. Su postura en defensa de la propiedad rural colectiva fue siempre la misma en esencia. Alegría, aun siendo descendiente de un hacendado blanco, siempre promovió la reforma agraria en beneficio de la población indígena y para el bien de la patria.

La actitud política de Alegría también se puede apreciar en sus novelas, puesto que, como él mismo afirmó, el trayecto personal del escritor “es siempre directa o indirectamente autobiográfico”<sup>374</sup>. Vamos, por tanto, a analizar cómo aparece en su novela más prestigiosa el tema político fundamental de la reforma agraria pretendida por Alegría.

#### **4. La tierra en El mundo es ancho y ajeno**

Sin duda alguna, *El mundo es ancho y ajeno* es una novela sustentada en la

---

<sup>372</sup> Eudardo Urdanivia Bertarelli, *Para una nueva lectura de Ciro Alegría*, en *Revista de Crítica literaria latinoamericana*, Editorial CELACP, Lima, 1978, p.180.

<sup>373</sup> Ciro Alegría, *Mucha suerte con harto palo*, *Memorias*, Op. Cit., p.377.

<sup>374</sup> Álvaro Jasai Chero, *El río Ciro Alegría*, Op. Cit.

cuestión de la tierra, como en cierto modo se señala el título del libro. Esta obra no solo denuncia al hacendado que se ha apropiado de la tierra de la comunidad indígena, sino que también muestra la relación de dicha comunidad con su tierra natal. La novela desvela la miserable vida de los comuneros migrantes, que transitan por “el mundo ancho y ajeno”, y resalta el papel que cumple la tierra dentro de la comunidad indígena, sin dejar de poner al descubierto otros problemas sociales que se presentan en el país. Seguidamente exponemos la cuestión de la tierra, tal como aparece en esta obra de Ciro Alegría.

#### **4.1. El amor del indígena a la tierra**

Con el fin de justificar el rol vital que cumple la tierra dentro de la vida indígena, el escritor Alegría parte de la visión de los propios indígenas para demostrar la vinculación innata que existe entre la tierra y la vida del indígena. Hay que señalar especialmente que aquí la tierra no solo se refiere al terreno donde habitan y trabajan los individuos, sino que también implica la naturaleza con la que la población indígena convive.

En primer lugar, este amor a su tierra se refleja en la amalgama que componen el ser humano y la naturaleza. Esta circunstancia se aprecia por ejemplo en el momento en que se retrata al alcalde Rosendo Maqui, pues el escritor utiliza metáforas relacionadas con la naturaleza telúrica del ser humano. Según la descripción del escritor, los pámulos adoptan la forma de duras colinas, los ojos tienen la pinta de oscuros lagos y el cuerpo se torna “nudoso y cetrino como el lloque ---palo contorsionado y durísimo---, porque era un poco vegetal, un poco hombre, un poco piedra”. En definitiva, “podría afirmarse —escribe Ciro— que el Adán americano fue plasmado según su geógrafo; que las fuerzas de la tierra, de tan enérgicas eclosionaron en un hombre con rasgos de montaña”<sup>375</sup>. Estas metáforas fusionan al indígena con la naturaleza, como si la fisonomía del indígena fuera una parte inseparable de su tierra natal, tal y como les pasa a las montañas u otros elementos naturales que existen en Rumi.

---

<sup>375</sup> Ciro Alegría, *El mundo es ancho y ajeno*, Op. Cit., p.15.

Este apego a la tierra se percibe cuando la naturaleza alivia la pesadumbre sufrida por los hombres, como cuando en el comienzo del relato el alcalde Maqui ha sido sorprendido por una serpiente y está triste por tal nefasto augurio. Sin embargo, al apreciar el paisaje cercano a su hogar, y sobre todo al ver el trigal, Rosendo siente “como que el peso que agobiaba su corazón desaparecía y todo era bueno y bello como el sembrío de lento oleaje estimulante”<sup>376</sup>. También los comuneros se olvidan del cansancio y del descontento que les produce el injusto juicio con Don Amenábar cuando vuelven a su caserío desde otros lugares. Más tarde, la melancolía y la tristeza que le produce el éxodo a Yanañahui, se atenúa por la lozanía que posee la planta en los terrones que la afianzan al suelo, pudiéndose afirmar con ello que los indios sacan fuerzas de la tierra. Todo ello, la relación entre la naturaleza y el ser humano, coincide con la cosmovisión indígena, a la cual nos hemos referido en el capítulo V. A diferencia de la cultura occidental, los americanos autóctonos piensan que son parte de la naturaleza y que todo elemento natural posee un alma de la misma forma que el ser humano.

Tal amor a la naturaleza puede apreciarse también en la relación existente entre la tierra y la vida indígena. Para estudiarla, sin embargo, es preciso primero hablar del trabajo efectuado en la tierra por parte de los indios. En el momento en que el alcalde presenta a sus hijos, a través de la narración de sus memorias, cada uno parece tener una habilidad particular, pero enseguida Rosendo recalca que “todos eran agricultores y sus vidas tenían que ver, en primer lugar, con la tierra”<sup>377</sup>. Igualmente, después de que ocurra una desgracia colectiva, uno de los comuneros llamado Juan Medrano considera que la elección de una buena tierra es el principal criterio para escoger dónde quedarse, aunque apenas le quede después suficiente dinero para garantizar el sustento propio. El comunero decide seguir trabajando allí porque “quería a la tierra y encontraba que, pese a todo, cultivarla era la mejor manera de ser hombre”<sup>378</sup>.

La idea de trabajar en la tierra donde uno vive está profundamente arraigada en la

---

<sup>376</sup> Ibidem, p.14.

<sup>377</sup> Ibidem, p.19.

<sup>378</sup> Ibidem, p.396.

mente y en el corazón de todos los indios que aparecen en la obra. Estos aman tan celosamente su tierra que incluso el alcalde no sabe si aman más a su esposa o a la tierra. En relación con ello, el escritor compara en dos ocasiones la tierra con la mujer, con la persona con la que vive toda la vida, a la que ama, con quien comparte las alegrías, padecimientos y dolores y demás sentimientos. Por analogía, la tierra es descrita como una mujer, como una pareja con la que el hombre está ligado durante toda su vida. Desde una perspectiva psicológica, cabe decir que los indios consideran de forma inconsciente que están destinados a cultivar la tierra. Por ejemplo, en una ocasión, en que se le ofrece trabajar en la selva para extraer caucho, Rosendo Maqui niega con determinación, hasta dos veces seguidas, tal ofrecimiento con la frase: “Señor, nosotros cultivamos la tierra”<sup>379</sup>. En otra situación, al tratar sobre los temas de la Guerra del Pacífico y de los montoneros, Rosendo se muestra indiferente, no solo por su evidente marginación política y social, sino también porque solo se identifica como trabajador de la tierra. En uno de sus soliloquios, Rosendo piensa: “¿Por qué dirían así? Ellos sabían sus asuntos”<sup>380</sup>.

Igualmente, el autor dibuja con gran detalle actividades agrarias como la cosecha, el rodeo de animales, la trilla, o la forma como se ventea el trigo. Estas faenas rurales, que son consideradas duras y amargas por los habitantes de la ciudad, resultan, por el contrario, alegres, entusiastas y atractivas para el autor, quien, al describirlas, sumerge a los lectores en un verdadero oasis y nos hace olvidar los siniestros presagios que se ciernen sobre la comunidad. Alegría otorga a la vida comunitaria “un evidente carácter de paz y uniformidad y toma su verdadero sentido en el trabajo de la tierra”<sup>381</sup>. En las dos ocasiones en que se describe la recogida de la cosecha, una en la Comunidad Rumi y otra en la hacienda donde trabaja el comunero emigrado Juan Medrano, Alegría acompaña a tal fresco la descripción de la relación que existe entre las parejas<sup>382</sup>. Cada

---

<sup>379</sup> *Ibidem*, p.145.

<sup>380</sup> *Ibidem*, p.28.

<sup>381</sup> *Ibidem*, p.268.

<sup>382</sup> En ambos casos surge el siguiente diálogo:

“---¿A que te tumbo, china?”

---A que no me tumbas [...]”

La escena reitera la alegría que se experimenta al lograr una buena cosecha, lo cual parece estar escrito en su ADN.

vez que es mencionado el amor entre los jóvenes, el autor hace una bella descripción de la hermosura de la naturaleza. Esta combinación de amor y faenas agrícolas o naturaleza transmite la idea de una relación congénita del indio con la tierra. Ciro Alegría también señala que “como otros hombres edifican sus proyectos sobre empleos, tufos, artes o fianzas, sobre la tierra y sus frutos los comuneros levantaban su esperanza. Y para ellos la tierra y sus frutos comenzaban por ser un credo de hermandad”<sup>383</sup>.

Esta unión con la tierra se observa asimismo cuando los comuneros se ven obligados a despedirse de su pueblo, bien por marchar a Yanañahui, bien porque deben buscarse la vida en otras partes del país. En el momento de mudar hacia Yanañahui nadie es capaz de ocultar su tristeza, y así las lágrimas llenan los ojos de las mujeres y diversas maldiciones son pronunciadas por los hombres, sin olvidar la pena de los niños que todavía no comprenden bien el significado de la mudanza. En la despedida de su comunidad, los comuneros sienten dejar su pasado allí en la tierra, porque para ellos “la vida del hombre no es independiente de la tierra”, y la separación de la misma supone abandonar una parte de su vida: sin la tierra, la vida ya no vale nada en absoluto<sup>384</sup>.

Por añadidura, el escritor compara la vida que pasan los comuneros en la mina industrial, en la cauchería que se sitúa en el interior de la Amazonía o en los diferentes tipos de haciendas, con la vida comunal. Toda la historia relatada que transcurre fuera de la comunidad es pura miseria: en las haciendas los trabajadores tienen que pagar con su trabajo o con gran parte de la cosecha su renta por el uso de una parcela alquilada; en la mina o en la cauchería los operarios se desprenden de sus raíces y se hunden en un infierno sin salida. Esta desgracia no se limita a la que experimentan los comuneros de la novela, sino que también deber extenderse a la que experimentan los indígenas de todo Perú y, en general, de América. De esta manera, Ciro Alegría realza la felicidad

---

<sup>383</sup> Gustavo V. García, *Sabor a tierra: alimentación e identidad indígena en El mundo es ancho y ajeno*, en *Revista Anales de Literatura Hispanoamericana*, vol. 39, Editorial de Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2010, p.325.

<sup>384</sup> “La vida ya no vale”. Esto es lo que dice Rosendo Maqui después de ser despojado de la tierra, justo cuando quiere ir a visitar a Nasha.

que consiste en vivir en la propia tierra.

En suma, el autor expresa primero la vida dichosa de los comuneros de Rumi, pues se sienten satisfechos por trabajar en la tierra, luego, y después, tras la usurpación de la tierra, expone la vida miserable de los comuneros emigrados que ya no se sienten apegados a ninguna tierra. Como Ciro dice en el libro: “Lejos de la tierra, parecía que se cosechaban solamente los frutos de la maldad”<sup>385</sup>. Este contraste tan chocante, no solo intensifica el apego del indio a la comunidad, sino que también demuestra que los males del indígena se derivan de la desposesión de la tierra. Igualmente, tal diferencia resalta la vitalidad que proporciona la posesión de la tierra para el indígena, puesto que no se trata solo del medio necesario para obtener el sustento vital básico, sino que también es el lugar donde la vida verdaderamente empieza y termina, el lugar donde uno puede ser feliz y asegurar su bienestar.

La adoración de la tierra proviene igualmente de la cosmovisión indígena, dado que este pueblo venera ancestralmente a la diosa totémica Pachamama, la cual representa a la Tierra y a la naturaleza en su conjunto. Así que, para ellos, la tierra es una entidad sagrada y generosa, otorgadora de vida, y protectora del pueblo indígena. Por eso, cuando en un episodio de la novela Ciro cuenta que una mujer vieja ha pasado por la comunidad llorando, tal imagen representa a la madre tierra que no puede reprimir su tristeza por el trágico destino de sus hijos. De igual modo, la muerte supone el regreso a la matriz de la tierra: “de esta manera –escribe Ciro Alegría– se introduce el ánimo del difunto por la pacarina de la comunidad, lugar por el cual había salido en los tiempos primigenios”<sup>386</sup>. Hallarse cerca del lugar del cual ha salido cada individuo y su alma es así vital para que el indígena conozca el sitio por donde debe comenzar su peregrinación por el inframundo. Se comprende que las comunidades indígenas se nieguen siempre a trasladarse a los lugares asignados por el gobierno, ya que de esta forma se impide el acceso al inframundo andino.<sup>387</sup>

En resumen, el amor a la tierra que sienten los indígenas es algo esencial para su

---

<sup>385</sup> Ciro Alegría, *El mundo es ancho y ajeno*, Op. Cit., p.184.

<sup>386</sup> María del Carmen García Escudero, Op. Cit.

<sup>387</sup> *Ibidem*.

cultura. De este modo, podemos concluir diciendo que, frente a aquellas voces que se alzan a lo largo de las primeras décadas del siglo XX, y que se oponen a otorgar la tierra a los indígenas con argumentos relativos a la necesidad de lograr un mayor rendimiento de las tierras, *Ciro Alegría* niega que los grandes hacendados extraigan mejores resultados económicos, pues la intención principal de los oligarcas no es cultivar la tierra, sino traficar con los comuneros, o mejor dicho, con esta mano de obra barata. Por lo tanto, la razón que esgrimen algunos intelectuales para sostener la teoría del bajo rendimiento del cultivo agrícola no es lógica ni se sostiene ante tal realidad. Por lo demás, cabe decir que, mientras la tierra de la cual depende la población indígena lo es todo para ella, resulta insignificante para los grandes terratenientes.

#### **4.2. La función de la comunidad para los indígenas**

La comunidad Rumi descrita por *Alegría* en la novela es el lugar donde empieza y termina la historia que en ella se desarrolla, pero también donde se inicia y concluye la vida de los comuneros pertenecientes a la misma. No se trata por tanto de una aldea cualquiera, sino que es el hogar de todos ellos, los cuales se consideran verdaderos hermanos, y conviven en libertad, fraternidad e igualdad, ideales que justo son perseguidos por los liberales al declarar la independencia de la República. Sin embargo, como se infiere de aquella descripción, estos objetivos ya existían incluso antes de la emancipación nacional dentro de las comunidades autóctonas. En ellas no solo viven los indios, sino también blancos y mestizos, albergando a cualquiera sin importar su procedencia, tal y como ejemplifican la admisión de Anselmo, hombre huérfano e incapacitado adoptado por Rosendo, la de los hijos mestizos que dejan a los combatientes de bandos azules o colorados con algunas indias comuneras, o las de los foráneos como Casiana y otros bandoleros semejantes, que más tarde se alojan en Yanañahui. Todos ellos proceden del exterior de la comunidad, pero se acomodan fácil y alegremente en Rumi, disfrutando al máximo la vida. Puede decirse que este lugar está abierto a cualquiera que quiera trabajar tranquilamente la tierra.

La colectividad es así un carácter singular de la comunidad indígena y se opone a

la individualidad que proponen los liberales. No pocos indigenistas, sobre todo los de grupos progresistas o revolucionarios, asocian el colectivismo de la comunidad indígena con el comunismo primitivo, por lo que intentan poner en evidencia los méritos de la antigua organización indígena, el ayllu. Esta colectividad, por otra parte, también es mencionada en la novela histórica alegriana.

El primer capítulo empieza con un incidente protagonizado por el alcalde Rosendo. Posteriormente, el propio Rosendo introduce su historia personal a partir de ese presagio maligno que simboliza la culebra. Hay que destacar que ese relato se entrelaza con la historia de la colectividad. Así que, en el mismo momento en que se registra la trayectoria política de Rosendo ---desde sus inicios como comunero, pasando por su etapa de regidor hasta su final como alcalde---, se nos presenta los sucesos de un pasado no muy lejano de la comunidad. Del mismo modo, el viejo Chauqui, tal como aparece en el recuerdo de Rosendo, representa la memoria de la comunidad, al ser el portador y transmisor de las historias de los antepasados indígenas. Tales historias no son personales sino colectivas, con lo que nuevamente se comprueba cómo se entrelaza lo individual y lo colectivo en la comunidad. En cierto sentido, Rosendo es el representante de la colectividad, y su historia personal es inseparable de la historia colectiva, así que su muerte pronostica la destrucción de la comunidad. También podemos decir que el destino de cada uno de los miembros, aun siendo individual, se relaciona con el de su colectividad. Merece la pena señalar que todas las historias de la comunidad que se registran en la memoria de Rosendo y de Chauqui forman parte de una visión subalterna, la cual se corresponde con la visión de los vencidos. Esta visión juzga el pasado, evidentemente, de forma muy diferente a como lo hacen las historias oficiales.

Por otra parte, el concepto de colectividad impregna por completo el pensamiento de los indígenas. Con estas palabras habla Demetrio Sumallacta del origen del canto huaino que toca ante los futres: “Lo aprendí de este mismo pueblo, pero no sé quién lo sacó entre nosotros, nunca se sabe quién saca los cantos”<sup>388</sup>. El aprendizaje del canto se

---

<sup>388</sup> Ciro Alegría, *El mundo es ancho y ajeno*, *Op. Cit.*, p.405.

realiza en el pueblo, sin poder saber qui én es su autor. En cierto modo, puede decirse que la colectividad es su autor.

La organizaci3n colectiva de la comunidad se refleja en todas las actividades de los comuneros: todos participan en el entierro de los muertos, participan en la toma de decisiones para los asuntos de la comunidad, gustan de realizar trabajos en la tierra, pasto, tranquila, cuida de animales, o construcci3n de nuevas casas para cada familia, etc. Cada uno de los comuneros hace una aportaci3n que se corresponde con su habilidad y capacidad, y respeta el trabajo que realizan los otros. Por ejemplo, es muy notorio el afecto que la comunidad siente hacia el arpista Anselmo, a pesar de su discapacidad para el trabajo agr3cola, porque los vecinos disfrutaban de la m3sica que este compone durante la cosecha. La forma de vida en cooperaci3n de los comuneros y la repartici3n de los bienes coinciden en gran medida con el socialismo. Por este motivo, muchos marxistas consideraron en aquel entonces que la organizaci3n ind3gena ayllu se correspond3a con las teor3as socialistas.

El amor a la comunidad aut3ctona se manifiesta tambi3n en la preocupaci3n que sienten todos los comuneros tras la p3rdida del juicio que mantienen con Don 3lvaro Amen3bar: todo el mundo aporta lo que tiene para tratar de salvar a la comunidad en su conjunto. As3 Malquedeo, simple indio que teje esteras y abanicos y que no conoce nada fuera de su trabajo habitual, acepta asumir su parte, ante la petici3n realizada por Rosendo en nombre de la comunidad, porque es un asunto relativo a la existencia de la misma. Lo mismo le pasa a Augusto Maqui, quien acepta ir a averiguar lo que est3 ocurriendo en la hacienda Umay, despu3s de que Malquedeo sea azotado y maltratado en las tareas que realiza. Esta aceptaci3n parte igualmente del elevado sentido comunitario de los ind3genas.

Tambi3n Casiana, hermana de Valencio, aunque no naci3 en Rumi, quiere mucho a la comunidad, y ante el pr3ximo exodo, se marcha sola a la monta3a a pedir ayuda a su hombre, el bandolero Fiero V3squez. Mientras acude en su socorro, los otros comuneros que nada m3s pueden ni saben hacer, rezan ante San Isidro prometi3ndole una fiesta muy grande si salva a la comunidad, sin poner l3mite en el gasto requerido para tal festejo. Pero el sentimiento de pertenencia aparece asimismo en el momento de

decidir si deben seguir viviendo juntos, con el mismo régimen comunitario, en Yanañahui, un lugar alto, frío e inhabitable. Finalmente, la vuelta de algunos comuneros que han salido al mundo de afuera de la comunidad en busca de una nueva vida, así como la experiencia de otros a los que les ha sido imposible volver a la comunidad, acentúa el apego a la tierra, pues el pueblo se da cuenta que “el error más grande de su vida fue el de abandonar su comunidad”<sup>389</sup>, desvelando de esta manera el peso que tiene la comunidad en el corazón de los indígenas.

Como la comunidad extiende sus brazos a todos sus habitantes, estos quieren intensamente a la comunidad. Este apego se nota especialmente en el orgullo que siente el grupo por su comunidad y en la pena que les aflige por verla destruida y sustituida por la hacienda:

“Antes, las comunidades indígenas se distribuyen por todas partes, sin embargo, vienen unos extranjeros y disuelven el sistema de la comunidad, se apropian de su tierra y obligan a los indígenas a trabajar, y los pocos indios cuya tierra no había sido arrebatada aún, acordaron continuar con su régimen de comunidad, porque el trabajo no debe ser para que nadie muera ni padezca sino para dar el bienestar y la alegría.”<sup>390</sup>

La última frase del párrafo demuestra que el principio capital de la comunidad es asegurar el bienestar y la alegría de todos los comuneros.

En la novela se percibe claramente el contraste entre la vida de los comuneros de Rumi y la vida de los indígenas que viven en las haciendas. Los segundos, por mucho que trabajen se quedan endeudados con sus patrones, tal y como se señalan las experiencias de los hermanos Valencio, de Juan Medrano, de Amadeo Illas, etc. Mientras tanto, los comuneros de Rumi pueden acumular dinero para comprar algunas cositas en El Mágico, y, aun durante el dificultoso tiempo transcurrido en Yanañahui, siempre tienen algo para poder pagar al abogado con el fin de salvar al alcalde Maqui.

---

<sup>389</sup> *Ibidem*, p.347.

<sup>390</sup> *Ibidem*, p.20.

Las condiciones económicas de los comuneros son mucho mejores que los indígenas al servicio de la hacienda. El indígena que vive en la comunidad es mucho más feliz que el que está fuera de su protección. Así lo reconoce el viejo hacendado, Don Gonzalo Amenábar, quien comenta lo siguiente, ante la petición del curandero Abel Suro que le ha salvado la vida:

“---Señor, soy indio y sólo le pido que se acuerde de los indios... Onde ellos les duele la vida lo mismo que cabeza rota...

--- ¡Ustedes están muy bien!

---Todos no son comuneros.

---Ah, hijo, yo hago lo que puedo en bien de los indios.”<sup>391</sup>

La diferencia entre estos dos tipos de indígenas también se aprecia en el estado de ánimo. Los que viven en Rumi casi siempre están muy alegres y activos, mientras que los que trabajan en las haciendas parecen algo entumecidos, tristes, desesperados y pesimistas, como expresa el propio Benito Castro:

“En Rumi los indios laboraban rápidamente, riendo, cantando y la tarea diaria era un placer. En las haciendas eran tristes y lentos y parecían hijastros de la tierra. Si aún les quedaban fuerzas, no les quedaba ya alma para nada.”<sup>392</sup>

Más que un hogar, la comunidad es la sede e institución social más fuerte que protege a los indígenas de las injusticias y abusos provenientes del exterior. Esta organización, que ha sobrevivido al fin de la época colonial y que no es reconocida legalmente hasta la década de los 20 del siglo pasado, es la única sociedad a la que pueden adherirse los indígenas, pudiendo decirse que es una forma de autodefensa de los indígenas. Ya sabemos que el hacendado de Umay, Don Álvaro Amenábar, no deja de extender la propiedad que le deja su padre. A través de diversas maniobras, se ha

---

<sup>391</sup> *Ibidem*, p.168.

<sup>392</sup> *Ibidem*, p.148.

hecho con las tierras de indígenas pobres y de muchas haciendas pequeñas. Este es el caso del abuelo del regidor Medrano, quien pierde ante un gamonal el juicio sobre el caudal de ciertas, y que por ello, por la carencia de agua para regar, debe vender la tierra a un precio regalado.

Casos similares habrá sin número en ese tiempo, pues los indios que permanecen como individuos aislados son sin duda alguna atropellados y manipulados con mucha facilidad por permanecer solitarios. Por el contrario, la existencia de la comunidad evita la confrontación directa con el gamonal, pues, ante una organización social formada por una considerable masa indígenas, el terrateniente tiene más dificultades para ganar. Por tanto, la comunidad asegura mejor la vida y el bienestar de los indígenas que las leyes vigentes para los ciudadanos libres e iguales.

A pesar de perder el juicio, los comuneros de la novela siguen viviendo juntos. Este hecho posibilita y da lugar a su nueva vida en común en Yanañahui, y con ello se evita la esclavitud de Don Álvaro. Teniendo como ejemplo el caso del herrero Jacinto Prieto, quien manifiesta el valor de declarar en favor de Rumi, y que pronto es metido en la cárcel debido a la intervención de Amenábar, podemos imaginar lo que les pasaría a los indígenas que no formasen una comunidad. Por añadidura, la organización de la comunidad une estrechamente a los comuneros, quienes se autoorganizan en contra de cualquier intento de destruir su comunidad, tal y como se expone al final del relato.

La comunidad desempeña el papel unificador que, a lo largo de la novela, muchos socialistas pretenden establecer, como Pajuelo, al que Benito Castro encuentra en el Pueblo Libre, Alemparte de la mina o Lorenzo Medina, con quien trabaja Benito Castro. Todos ellos son bien conscientes de la trascendencia y necesidad de unión de la población indígena, pues la comunidad, el lugar que agrupa a los indígenas, ha de ejercer un rol esencial en el proceso de reforma o revolución y de lucha por los derechos. Al mismo tiempo, la comunidad posibilita la conservación y protección de la cultura milenaria de los pueblos indígenas, lo cual es además necesario para preservar la identidad de tales pueblos.

### 4.3. Las denuncias

Siendo una novela indigenista, no es de extrañar que las denuncias estén presentes en toda ella. Se denuncia el constante atropello de la ley, la marginación de la población indígena, el abuso de poderes por los gamonales y los funcionarios, etc. Sin embargo, la denuncia fundamental consiste en la usurpación de la tierra indígena.

Ciro Alegría dedica mucho espacio a describir la vida cotidiana de los comuneros de Rumi. Esta comunidad está constantemente llena de júbilo, paz y tranquilidad, presentando la imagen placida a la que aspira todo el mundo. Sin embargo, la ambiciosa expansión de la hacienda Umay hunde a los comuneros en múltiples calamidades. Si inicialmente la ocupación de su pueblo original les lleva a emigrar hacia lo alto de la montaña, a un lugar inhabitable donde ni el clima ni la tierra es propicio para el cultivo, más adelante la miseria y la desdicha acompañan perpetuamente a estos indios sin tierra. Por tal razón estos se ven obligados a trabajar en las haciendas, en la selva o en la mina. En consonancia con el título de la novela, el mundo descrito es inmenso, en él hay de todo, y ajeno porque la tierra, la riqueza, la felicidad, el honor, y hasta todo el país entero, les es ajeno. Los indígenas solo desempeñan el papel de servidores, o más exactamente, de esclavos, a los que no solo se maltrata el cuerpo, sino también el alma.

Obviamente, la desgracia y la tragedia que viven los comuneros en el mundo exterior se debe a que han sido expropiados por el hacendado Don Álvaro Amenábar. Al perder su tierra y verse amenazados por el hambre, se despiden de su comunidad en busca de nueva vida. Sin embargo, la despedida no es más que el punto de partida de una situación en la que viven mucho peor, pues ahora deben enfrentarse solos a un mundo repleto de injusticias. Los indígenas se encuentran, por tanto, desamparados, al faltarles, la comunidad, la organización social, que siempre ha defendido a los indígenas.

En fin, la pérdida de la tierra constituye el origen de todos los padecimientos, disuelve la comunidad y somete de nuevo a la población a las miserias de la esclavitud. Ni la hacienda ni la industria, que se establece al final del siglo XX en el continente latinoamericano, son lugares propicios para que el indígena conserve sus derechos

básicos.

Aparte del motivo de la usurpación de la tierra, el escritor reprocha desde otros ángulos las injusticias sociales que obstaculizan el progreso social. Luis Valcárcel, autor de la novela indigenista *Tempestad en los Andes*, afirma a este respecto que el problema del indio es ante todo un problema de justicia social<sup>393</sup>. Precisamente, la ausencia de justicia social explica que sea posible despojar a los indígenas de la tierra. Hablando de la ley, el alcalde Rosendo Maqui ya evoca las palabras de el viejo Chauqui: “¡comuneros, ténanle [a la ley] más que a la peste!”. Los gamonales emplean la ley para arrebatar las tierras de las comunidades, pues la ley sirve a los hacendados antes que a los indígenas. Aquella sentencia del viejo alcalde de Rumi llega se hace realidad a medida que avanza el relato, sobre todo a partir de que la comunidad pierde el juicio. De la misma manera se exponen diversos casos en que la ley no ampara a los indígenas, sino que, por el contrario, es la causa de sus calamidades. Por eso la única manera de vengar las injusticias que sufren los indígenas es con la fuerza, como demuestran Fiero Vázquez, Valencio, El Mágico, etc. Las buenas intenciones de la ley nunca se hacen realidad. Así lo expresan los propios señores, como el juez y subprefecto: “una cosa es con guitarra y otra cosa es con violín”<sup>394</sup>. De esta manera queda claro que los que más necesitan la protección legal nunca la llegarán a conocer.

La ley, en vez de defender a los más necesitados, termina consagrando las injusticias. Este es el caso de los dos abogados que litigan en el juicio sobre linderos que enfrentan a la comunidad Rumi y la hacienda Umay, Bismarck Ruiz e Íñiguez, que se ponen al servicio de Don Amenábar. Muy distinto es el caso del joven abogado Arturo Correa Aavala, miembro de la Asociación Pro-Indígena, que defiende a la comunidad Rumi sin cobrar nada, ya que cree que la ley debe proteger a todo el mundo, comenzando por los indios. Sin lugar a dudas es un joven lleno de pasión por la justicia y de grandes ideales, pero lamentablemente pierde el juicio por confiar demasiado en la ley y no comprender las maniobras de los hacendados. Este resultado pone de relieve

---

<sup>393</sup> Pierre López, *Tempestad en los Andes de Luis E. Valcárcel o el despertar del alma inca*, en *Revista Babel*, 38/ -1, 102-103, 2018. Véase en <http://journals.openedition.org/babel/6021>. (Consultado: el día 06 de octubre de 2018).

<sup>394</sup> *Ibidem*, p.22.

que la justicia no existe o que existe tan superficialmente que no sirve sino para engañarse a sí mismo.

La novela también da a conocer la situación política de la masa indígena. Los indios, siendo ciudadanos de segunda categoría, ciertamente son marginados en el terreno político, y, sin embargo, constituyen la población más numerosa del país. De hecho, en la comunidad Rumi, los comuneros no están al corriente de lo que pasa en el país, e incluso consideran que Chile es un general. Además, no diferencian a las tropas sino por el color de la banda de tela que llevan atada al brazo o al sombrero, llamándolos respectivamente los azules o los colorados, porque para ellos son iguales. No entienden de política porque reciben el mismo daño de ambas tropas: “los colorados estuvieron en Rumi una semana, comiendo tantos carneros y vacas como los azules”<sup>395</sup>. El desconocimiento de la situación política del país no es culpa de los indígenas, sino que se debe a la marginación política en la que viven.

Por ser descendiente de los indígenas, la gran mayoría de la población peruana ya está excluida del ámbito político, ya que es corriente el desprecio racista en la sociedad. Por ejemplo, en la novela los ricos rechazan declarar ante el juez en favor de los indios diciendo sencillamente que “¿para qué nos vamos a meter en favor de los indios?”. Los hacendados y abogados se autoconvencen de que los indios son ignorantes que entorpecen el progreso del país. Por su parte, el indio se siente muy raro al encontrarse con alguien que no le muestre desprecio ni que lo maltrata. Son tantas las injusticias sufridas que los indios llegan a la conclusión de que “eran indios, por lo que estaban solos”<sup>396</sup>.

Por otro lado, el acceso a la educación para la población autóctona sigue siendo dificultoso, pese a unas disposiciones cuyo objeto es promover la educación elemental. Lo ocurrido en Rumi es un microcosmos de todo el país, pues son los propios indios quienes se afanan por levantar la escuela formal básica a pesar de tropezar con muchos obstáculos. Mientras tanto, los dirigentes blancos buscan entorpecer la puesta en práctica de la instrucción primaria obligatoria. Esto no resulta difícil de entender, y lo

---

<sup>395</sup> Ciro Alegría, *El mundo es ancho y ajeno*, *Op. Cit.*, p.31.

<sup>396</sup> *Ibidem*, p.180.

expresan nuevamente señores como el subprefecto y el juez al mantener un diálogo en el que están discutiendo sobre la abolición del trabajo gratuito y del salario mínimo. Uno de ellos se manifiesta de la siguiente manera: “Demos gracias a que éstos no saben leer ni se enteran de nada; si no, ya ver á usted [...] ya los ver á [...]”<sup>397</sup>. Así que mantener el analfabetismo indígena sirve para marginar y explotar a las comunidades autóctonas, al mismo tiempo que permite consolidar los privilegios de las clases sociales superiores.

#### **4.4. La Actitud de Ciro Alegria en relación con el problema indígena**

No resulta difícil percibir cuál es la actitud de Ciro Alegria en relación con este tema. Como se ha repetido en varias ocasiones, el tema principal de la novela es la expropiación de la tierra de los indígenas. El autor expone el gran problema que existe en el país y cuyas consecuencias no son del todo previsibles. Además, con pluma talentosa, deja observar detalladamente los padecimientos que experimenta la clase marginada. Estos padecimientos son incontables: el éxodo y el padecimiento del frío glacial, la dificultad de deshojar la planta de coca en un clima desfavorable, la amenaza de ser picado por vboras peligrosas, las dificultades para explotar el caucho en la profundidad de la selva amazónica, la experiencia de la cárcel, etc.

Sin duda alguna, todos los sufrimientos que presenta la novela son en el fondo un grito impetuoso y desesperado en favor de los aborígenes. Así se explicita cuando el escritor alude a la frase de Montalvo: “¡si escribiera un libro que tratara sobre el indio, haría llorar a América!”<sup>398</sup>. Todos estos sufrimientos contrastan con la felicidad que supone vivir en comunidad, en su propia tierra, de acuerdo con sus instituciones políticas y sus reglas ancestrales. Es necesario admitir que tanto la vida indígena como la descripción de algunos personajes comuneros son idealizadas en cierto modo, pero precisamente ese pasado tan feliz acentúa la envergadura de la arbitrariedad que se impone al pueblo autóctono. La estructura de la narración, contada desde el punto de

---

<sup>397</sup> Ibidem, p.22.

<sup>398</sup> Francisco Távara Córdova (compilador), *Ciro Alegria: asedios jurídicos*, Poder Judicial del Perú, Fondo Editorial, Lima, 2018, p.151.

vista de los indígenas, identifica de inmediato al lector con el indígena. El apego innato a la naturaleza del ser humano, y la compasión por los pobres o las personas que se encuentran en condiciones desfavorables, ayudan a despertar en el lector la simpatía por los hermanos indios que reivindican sus derechos y su cultura.

Intercalados se hallan los discursos pro-indígenas con algunos movimientos revolucionarios con que los comuneros se encuentran o escuchan en diversos lugares. Así Benito Castro halla a Pajuelo en Pueblo Libre, y también entabla contacto con Lorenzo Medina y con el italiano Carbonelli en Callao. Igualmente, aparece una huelga organizada por Alemparte en la mina, o la sublevación de los indígenas en la selva amazónica, así como la Revolución de Atusparia<sup>399</sup> y la que estalla en la comunidad al final del libro. La novela pone de relieve que, a pesar del fracaso obtenido después de todas estas revueltas, los indígenas no se resignan y siguen levantándose contra la opresión. Es interesante resaltar, no obstante, la tolerancia a las penurias del grupo indígena, pues unos días después de trasladarse al Yanñahui, “nadie pensaba ya en marcharse hasta que la situación no fuera insostenible”<sup>400</sup>. Pero ante tantas desgracias, la comunidad no tiene más remedio que unirse y levantarse contra la opresión, porque “la sangre llama a la sangre y el cuchillo corta a veces al que lo empuña si es que lo maneja mal”<sup>401</sup>. Una canción del género huaino también transmite una idea semejante en la novela:

“Soy pajita de la jalca  
que todo el mundo me quema.  
Pero tengo la esperanza  
De retoñar cuando llueva.”

Ciro Alegría introduce este cántico huaino en el texto por la boca del escritor fute:

---

<sup>399</sup> Revolución de Atusparia, que se dio en el municipio de Huaraz en el año 1885 y se extendió a todos los pueblos del Callejón de Huaylas, así como a las zonas de Yuncay y Caraz, hasta ser aniquilada por una expedición proveniente de Lima.

<sup>400</sup> *Ciro Alegría, El mundo es ancho y ajeno, Op. Cit., p.265.*

<sup>401</sup> *Ibid, p.217.*

esa paja es dura y sufrida, como lo es el campesino. Gris la paja, segada y quemada por todos y siempre en retorcido... Podemos deducir que Alegre intenta transmitir el mensaje de que los indios atropellados esperan su momento para la redención. En Perú las rebeliones indígenas fueron frecuentes tanto en el periodo colonial como en la época republicana. La reiteración con que aparecen los movimientos revolucionarios en el libro no solo muestra la insatisfacción y la situación insostenible en la que vive la población indígena, sino que además refleja la idea del escritor sobre el problema indígena. En su opinión, cuando el gobierno no se encarga de poner solución al problema de la tierra, no le queda a la población aborigen otra alternativa que la revolución. Por ello resulta indispensable una reforma agraria en todo el territorio peruano. La desaparición de la comunidad de Rumi –y esto se podrá extender a las comunidades indígenas de Perú durante el siglo XX– no se debe a conflictos internos, sino a la codicia de los gamonales y a que el Estado no protege a sus ciudadanos naturales. Está claro que Ciro Alegre plantea de este modo el restablecimiento de la antigua institución inca del ayllu como solución al problema del pueblo indígena.

En relación con el proceso de la aculturación, especialmente en lo concerniente al sistema educativo europeo, las autoridades locales en vez de colaborar, tratando de promoverla y ofrecer ayudas básicas para su desarrollo, insisten en poner barreras y obstáculos continuos. En este sentido son ejemplares las dificultades que encuentra el alcalde Maqui para inaugurar una escuela comunitaria. Tal actitud forma un agudo contraste con la que tienen los comuneros de Rumi, quienes muestran muchas ganas ante la oportunidad de poder leer, de tal modo que desde el alcalde Rosendo Maqui hasta otros comuneros analfabetos, se complacen mucho de poder colaborar en la construcción de una escuela para la comunidad. Tal es su interés, que aun ante la embarazosa situación producida por el despojo de la tierra, ellos no abandonan la edificación de la escuela.

En este sentido, la escuela simboliza la esperanza de los comuneros, porque el verdadero significado de su construcción consiste en la toma de conciencia de que es bueno poder aprender. A pesar de que al final no logran fundarla, Benito Castro ha aprendido a leer durante su estancia en la ciudad, convirtiéndose este hecho en un

consuelo para los comuneros. Desde ese momento, todos los compañeros quieren hacerle regidor, tanto por su modo de ser y comportarse como hombre excelente, como por su conocimiento acerca del mundo externo y su dominio de las letras. Los episodios narrados en la novela sobre la educación impartida a los indígenas, así como los elementos cristianos que atraviesan los quehaceres de su vida cotidiana, refutan de forma eficaz los rumores infundados de que la población original americana está encerrada en sí misma y rechaza de plano la cultura occidental. A estos rumores se refiere el autor en el prólogo de la décima edición del libro *El mundo es ancho y ajeno*. Menciona a este respecto a Tupac Amaru, quien se rebeló contra la forma de gobierno virreinal, y no contra la cultura *in toto* que con tal sistema se imponía, pues este se dio cuenta de que el problema radicaba en el sistema socio-económico más que en la cultura.

Desde otra perspectiva, Ciro Alegría realza el valor de la cultura indígena, e incluso presenta sus tradiciones y costumbres con gran minuciosidad. Así por ejemplo, en el capítulo XX, por medio de unos “futres raros”, que son un pintor, un escritor y un folklorista, Ciro expresa su postura sobre la cultura indígena. Estos artistas vienen de la costa en busca de materiales o elementos propios de Perú para elaborar su creación artística, según sus distintas habilidades, bien sea recopilar los cuentos y las leyendas folkloristas, bien sea pintar al indígena o a otros elementos que tengan relación con el mismo. Igualmente, entre tales futres se comentan los pormenores de la creación artística, reprochando la censura existente en la literatura, y que refleja la realidad social. En este debate se menciona como contraste el caso de los Estados Unidos, donde muchos libros de grave crítica social ayudan a sanear la vida yanqui con su severa y valerosa verdad. Por otra parte, el pintor apunta a que para él lo fundamental del arte es crear sin renunciar a sus raíces, sin negar su tierra, y a la vez tener un sentido universal. Es fácil comprender que, por tierra, este artista se refiere a la tierra de los indígenas, y que, por raíces, se refiere a la cultura indígena. De todas maneras, a juicio del escritor, el hecho constatable de la conservación de las facultades artísticas e intelectuales del pueblo indígena que han llegado hasta hoy en día corroboran su vitalidad, y por ello es completamente razonable tener respeto a una cultura tan antigua y potente. En la

redacción de la novela, Alegre incorpora unos cuantos elementos originales de la cosmovisión y la cultura indígena, tales como la introducción de cuentos orales.

En fin, como conclusión, podemos decir que las ideas expresadas en la novela coinciden plenamente con el pensamiento indigenista. Además, puesto que los problemas presentados no son ajenos al tiempo histórico, y de hecho todavía no se han resuelto, *El mundo es ancho y ajeno* merece ser considerada como la obra cumbre del indigenismo. El autor se enfrenta con mucha sinceridad al grave problema del pueblo indio porque, a su parecer, “de tanto querer engañar a los demás, estamos engañándonos a nosotros mismos”<sup>402</sup>

## 5. La dimensión literaria de la novela

### 5.1. La oralidad en la novela

La oralidad como elemento lingüístico recurrente que aparece en la novelística de Ciro Alegre es claramente obvia, pues, como escritor que ha nacido y crecido en medio del pueblo indígena, ha sido profundamente influenciado por las narraciones orales más tradicionales de los Andes, de manera que valora e incorpora la tradición oral en sus novelas.

En sus obras, Alegre deja que se presenten varias formas narrativas de literatura oral, tales como cuentos, mitos o leyendas populares de la comunidad indígena, entre las cuales destacan *Los rivales y el juez*, *El zorro y el conejo* y *Ayayamama*, cada una de las cuales es altamente impresionante e instructiva. En primer lugar, nos interesa evocar la influencia que ha ejercido sobre el escritor el modelo del cuento indígena a través de las ideas que él mismo declara en el Primer Encuentro de Narradores Peruanos acontecido en 1965, en Arequipa:

“Mis primeras lecciones, mis primeras vivencias novelescas, las he vivido en el pueblo y las he aprendido del pueblo [...]. Mis primeros maestros, aun antes de

---

<sup>402</sup> *Ibidem*, p.403.

que yo supiera leer, fueron estos narradores populares, a los que honestamente he plagiado, un plagio honesto, creo yo”.<sup>403</sup>

Con estas palabras Ciro Alegría expresa su admiración por el relato folklórico. Según Cornejo Polar<sup>404</sup>, los cuentos folklóricos sirven para ambientar o aumentar la intensidad del ritmo de la novela. Además es preciso señalar que estos cuentos encierran siempre cierta sabiduría o enseñanza, tal y como Alegría refiere en la obra al presentar a Amadeo Illas. Estos cuentos se relacionan constantemente con la realidad, con las circunstancias que les rodea y normalmente transmiten normas de conducta, como en *Los rivales y el juez*, la cual más que un cuento es una fábula que posee una clara intención didáctica. Por otra parte, la intercalación de estos cuentos indígenas contribuye a la difusión de la literatura indígena y al reconocimiento de su valor. El autor muestra su estima por la sabiduría de los narradores populares al comienzo del capítulo III, que empieza con los cuentos *Dás van, dás vienen* y *El zorro y el conejo*. Estos cuentos, generalmente, los heredan los indígenas por parte de sus abuelos o padres, que los pasan de boca en boca, de generación a generación, dentro de la comunidad indígena. Muchas veces ellos mismos no se dan cuenta de la sabiduría que conllevan tales relatos, pero la incorporan inconscientemente en sus conductas diarias. Es decir, esa sabiduría corre por sus venas, aun cuando no haya una reflexión directa sobre ella.

La tradición oral, que influye en la construcción de la memoria colectiva y popular de los pueblos indígenas, es empleada en la obra de Alegría para evocar la historia de la comunidad de Rumi. En el primer capítulo, se presenta, desde el punto de vista del alcalde Rosendo Maqui, el pasado de Rumi desde su origen mítico, poniendo un mayor énfasis en el período que transcurre desde la fundación de la República hasta la década de los veinte del siglo pasado. En esta etapa se alude a la presidencia de Castilla y a diferentes hechos señeros, tales como la abolición del tributo indígena, la Guerra del

---

<sup>403</sup> Antonio Cornejo Polar, *El mundo es ancho y ajeno y la obra de Ciro Alegría: elementos para una interpretación*, en *La novela peruana* del mismo escritor, Editorial horizonte, Lima, Perú, 1989, pp.77-78.

<sup>404</sup> *Ibidem*, p.90.

Pacífico desarrollada entre 1879 y 1884, la guerra civil de 1884-1885, el despojo de la mayoría de las comunidades acontecido en el siglo XIX, o, ya en el capítulo XI, el relato de la revolución de Atusparia en 1885. Todas estas narraciones testimoniales e historiográficas son referidas desde el punto de vista de un sujeto marginal, y tienen como objetivo dar a conocer la auténtica realidad, la cual difiere de la historia oficial que se lee en los libros de texto.

La oralidad influye en la estructura de la novela. La novela se divide en varios capítulos independientes que mantienen cierta coherencia y conexión. Todos ellos son similares a los cuentos que se recitan a los niños antes de que se vayan a dormir, pues un anciano indígena narra las historias junto a la hoguera y ante los jóvenes de su comunidad. Cada noche cuenta una parte de la historia. Especialmente, cada uno de los capítulos de la segunda parte relatan la historia de algún comunero o de una familia particular, registrando el recorrido y el destino de los comuneros dispersados por todo el Perú, desde la selva, pasando por las haciendas, la mina, etc. A ello se agregan historias de personas que no son comuneros, pero que cobran presencia a través de la voz de algunos personajes, como Vásquez o Valencio, entre otros. A estas historias también se añaden las experiencias de unos presos que se encuentran en la cárcel cuando Rosendo es retenido allí. La vivencia de cada uno de ellos testimonia la injusticia social que padece toda una población.

La influencia de la tradición oral indígena se observa igualmente en el texto literario mediante expresiones propias del habla local. Entre estas, cabe citar, por ejemplo, el comerse s ñabas al hablar, alguna deformación fonética, como cuando “mismo” es sustituido por “mesmo”, o el empleo del léxico regional, sobre todo el relacionado con la agricultura. Con el empleo del habla indígena en la obra se intenta expresar fielmente la tradición oral, es decir, el escritor intenta guiar que el lector viva la escena como si fuera a escuchar el cuento junto a una fogata, imaginando el tono, la voz y la emoción de la narración cuando los personajes que en ella aparecen dialogan. De esta manera se produce, según Hugo Achugar<sup>405</sup>, un efecto de realidad-verdad o

---

<sup>405</sup> Manuel Larrú, *Oralidad y representación. La otra voz en la narrativa de Ciro Alegría*, en *Revista Letras* 80 (115), Editorial de Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 2009, p.58.

documental. En su opinión, se reduce así la distancia entre el lector y el indio, y se presenta un espectáculo más vivo. El lector se acerca de este modo a las escenas de la obra como si estuviera presente en ellas. Esta inmersión tan profunda en la narración da lugar a que el lector se represente las preocupaciones y los sufrimientos relatados como si fueran los suyos propios, compadeciéndose así con los comuneros de Rumi. Además, esta inclusión hace notar la diferencia entre el habla indígena y la de los blancos, lo que demuestra y certifica la heterogeneidad de la sociedad peruana.

Aparte de los cuentos, las leyendas y los mitos que se insertan en la novela, aparecen algunas formas artísticas folklóricas muy particulares, como el yaraví y el huaino y otras canciones típicas del pueblo indígena. Estas formas, que normalmente solo se aprecian en el momento presente de su escucha, son transmitidas a todo el mundo a través de la novela, aunque no suenen al compás de su melodía. Esta riqueza de la oralidad andina reafirma la opinión de Jorge Cornejo Polar, quien sostiene que el indigenismo es casi imposible de expresar mediante la escritura, por muchos esfuerzos que se hagan<sup>406</sup>. En resumen, la oralidad tradicional indígena penetra en la escritura de la prestigiosa novela de Ciro Alegría, tanto en su estructura, como en la forma e incluso también en la intensificación del efecto de empatía que puede alcanzarse con su lectura, así como, finalmente, en una posible reinterpretación de la historia desde un punto de vista no hegemónico.

## **5.2. El universo andino y la cosmovisión**

Está claro que en esta novela se apoya la reivindicación indígena. Para conseguir este objetivo se requiere una presentación veraz de este mundo. Así el escritor describe pormenorizadamente el origen de la comunidad, su historia, su vida cotidiana, y, por supuesto, no falta la descripción del pensamiento del indígena andino, o lo que es lo mismo, la exhibición del interior de su universo.

La creencia que posee el pueblo indígena siempre ha sido criticada por los blancos.

---

<sup>406</sup> Jorge Cornejo Polar, *Notas sobre indigenismo y vanguardia en el Perú*, en James Higgins, *Heterogeneidad y literatura en el Perú*, Op. Cit., p.212.

Ciro Alegría integra en la novela la opinión opuesta. Estas creencias aparecen desde el comienzo de la novela, con la aparición de una serpiente que es un presagio nefasto en el universo andino. Aunque el lector extraño a esta comunidad se ríe de la inquietud que experimenta Rosendo, la novela hace realidad la historia de ese presagio. Primero muere la esposa del alcalde, luego acontece la pérdida del juicio y la consiguiente expropiación de la tierra, más tarde se produce su encarcelación, y, por último, al final de la novela, se relata el fin de su vida y la destrucción de la comunidad. El siniestro destino de la comunidad también es confirmado por la curandera Nasha después de preguntar a la coca. Tanto la introducción como en el final de la novela aparecen las creencias de la comunidad indígena.

Estas creencias del mundo andino, que son criticadas por los foráneos como *supersticiones*, son muy importantes en la novela. Se insiste asimismo que matar animalitos inofensivos despertará la cólera de los cerros; en que el arco iris enferma a los comuneros cuando se les mete en el cuerpo, y que en ese momento tienen que desenvolver un ovillo de lana de siete colores para sanarse; en que uno puede morir pronto si se sueña que camina detrás de un pariente difunto<sup>407</sup>; en que los crepúsculos rojos presagian la aparición de sangre; en que se puede inquirir al cerro acerca del destino de la comunidad; en que la voz y el grito atraen el rayo, etc. Este tipo de creencias llenan completamente la vida de los indígenas, aunque solo a veces se cumpla el presagio<sup>408</sup>. En relación con este aspecto, es preciso destacar que el narrador no muestra ningún desprecio por la creencia indígena: se limita a exponerla tal y como es.

Sin embargo, hay que precisar que este narrador omnisciente todavía conserva su visión occidental, como se puede observar en el episodio en que Rosendo hace ofrendas a Taita Rumi e inquiriere a la coca por el futuro. Antes y después de recibir la respuesta, el narrador cita varias veces la palabra “eco” (“los ecos jugaron por aquí y por allá”, “estaba seguro de que no era un eco”)<sup>409</sup>, insinuando que realmente esa respuesta

---

<sup>407</sup> En China, el sueño consistente en irse a pasear con un pariente difunto tiene el mismo significado.

<sup>408</sup> Como la brujería que utiliza Nasha contra Don Álvaro al llevarse la foto este con la intención de atrapar su alma, pero cuyo resultado final es inútil.

<sup>409</sup> *Ciro Alegría, El mundo es ancho y ajeno*, editor de Antonio Cornejo Polar, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1978, p.196.

proviene del cerro, que no es más que un eco rebotado por el promontorio, estando así de acuerdo con la explicación que podrá darnos del fenómeno la ciencia occidental. Podemos confirmar que esta es la opinión del propio escritor, puesto que a continuación añade las siguientes palabras:

“De nuestro lado, no nos permitimos la más leve sonrisa ante Rosendo. Más si consideramos que muchos sacerdotes de grandes y evolucionadas religiones terminaron por creer, por un fenómeno de autosugestión, en ritos que en un principio destinaron a la simpleza de los fieles.”<sup>410</sup>

Este fragmento me permite decir que el escritor, por mucho que respete la creencia indígena, parte de una superior postura occidental.

La bruja Nasha es también una muestra de la creencia en el chamanismo del mundo andino. Nasha vive en la comunidad y asume varios cargos. Ante todo es la curandera a la que acuden los comuneros cuando están enfermos o endemoniados. Nasha los cura utilizando ciertas hierbas, con ayuda de determinados animales o practicando alguna hechicería. Pero también ejerce como chamana que inquiere a la coca con el fin de presagiar el porvenir de la comunidad. De sus predicciones se cumplen la pérdida del juicio y los crepúsculos rojos que predicen la sangre. Sin embargo, Nasha muestra su incapacidad ante el hacendado, y después de esto pierde la autoridad que tenía entre los indígenas. La silenciosa partida de Nasha, así como la narración irónica de la historia en que el enfermo no se cura, y en la que ella se excusa porque “era que el mal hechizo estaba pasado y ya no hubo cómo sacarlo”, ponen de relieve que el escritor no cree por completo en la creencia indígena y en el chamanismo.

En este sentido, no es difícil verificar que el espíritu interior del escritor sigue estando fuera del mundo andino, aunque ciertamente tenga la voluntad de enlazar los dos distintos universos. Sin embargo, Alegre no alcanza nunca a superar el límite, no deja de ser un foráneo que se adentra en el mundo indígena para representarlo, y que en

---

<sup>410</sup> Ciro Alegre, *El mundo es ancho y ajeno*, Editorial Losada, Buenos Aires, p.222.

el fondo no está dispuesto a incorporarse a ese mundo. Es decir, Alegría todavía mantiene su visión occidental, y por ello se observa una fractura entre el escritor y el universo indígena. Por consiguiente, parece más conveniente denominar a su novela como indigenista más que como indígena.

La novela muestra que las creencias indígenas casi siempre están relacionadas con los elementos de la naturaleza: los animales, las plantas, las nubes, las montañas o la tierra, entre otros. Además, el respeto a la naturaleza, así como la convivencia y afecto hacia los animales, es algo propio de los indígenas y no de los blancos. Por ejemplo, el escritor narra en varias ocasiones, y de manera pormenorizada, la profunda intimidad que se da entre los indígenas y los animales. Así muestra el afecto que se da entre Rosendo y el buey, o el cuidado con que Benito Castro y Augusto Maqui tratan a sus caballos. Todos ellos toman a los animales como si fueran miembros comuneros de Rumi, pues con ellos comparten alegrías y tristezas. El ser humano en ningún momento se muestra como alguien superior al animal: ambos son compañeros. Más aún, los indígenas convierten a determinados animales en dioses y seres sagrados.

Por consiguiente, el autor muestra la oposición del pueblo a la caza de animales inofensivos como los venados o las torcaces. Es más, en tiempos antiguos los indígenas pensaban que eran descendientes de los cóndores, e incluso hoy en día todavía se conserva la tradición de disfrazarse de cóndor y bailar así en las ferias. También ha permanecido otra costumbre, la de que, en los días de tormenta, se dueme con dificultad porque fuera de las viviendas la tierra y los animales sufren el azote de la naturaleza. Igualmente, los pueblos aborígenes reconocen que cada uno de sus integrantes es “un poco vegetal, un poco hombre, un poco piedra”<sup>411</sup>. En los párrafos en los que se describe la agonía de Rosendo se muestra al mismo tiempo la hermosa naturaleza: el canto de pájaros, la laguna Yanañahui, que se describe como hermoso ojo de la tierra, los pastos, las rocas, los hombres, los animales, los cielos, los surcos, todo esto constituye un dulce consuelo para el alcalde moribundo. En este momento de la novela, su autor emplea diferentes metáforas que aluden a la unión de ser humano y naturaleza:

---

<sup>411</sup> Ciro Alegría, *El mundo es ancho y ajeno*, edición de Carlos Villanes Cairo, Ediciones de La Torre, Madrid, 2000, p.81.

la conciencia como flotante niebla, el cuerpo como suelo, el hombre como un tronco yerto en tierra profanada, su poncho como residencia de un quinal, con los surcos porosos, anchos y prietos. Toda esta descripción pone de manifiesto el amor intenso y sencillo que llena cada uno de los momentos de su vida, incluido el momento de su muerte.

Esta estrecha vinculación con los elementos de la naturaleza, con los animales y con las plantas, deja entrever la cosmovisión del pueblo autóctono andino, y revela su pensamiento y actitud ante la vida. El conocimiento de la cosmovisión, por otra parte, favorece un mejor entendimiento de sus actos. Del mismo modo, el escritor menciona el chamanismo como creencia cultural indígena. El personaje de Nasha, además de ser curandera, hereda de su padre las habilidades para ser una chamana. Siendo tal, Nasha es capaz, o por lo menos los indígenas lo creen, de arrancar la cabeza de los que están dormidos y hechizarla con la ayuda de una lechuza. También puede convertirse en cualquier animal, preguntar por el destino a la coca o curar al niño que está enfermo por el espanto. En este último caso, Nasha conduce al niño a la quebrada o arroyo donde el crío supone haber visto al duente, y después de hacer diversas muecas, logra que el pequeño lllore, tras lo cual pronuncia algunas palabras raras y lo lleva corriendo a casa, supuestamente curado. Estos son solo algunos ejemplos de muchas otras prácticas mágicas que practica Nasha. El chamanismo, como es obvio, también está estrechamente relacionado con la naturaleza. El chamanismo llena la novela de elementos mágicos que atraen y sorprenden al lector por su originalidad y por la fascinación que pueden causar. En cierto sentido puede decirse que estos elementos preceden al realismo mágico que más tarde seducirá a todo el mundo literario, y que aparecerá como una de las identidades más señeras de la literatura latinoamericana.

El politeísmo es otro de los principales caracteres de la cosmovisión indígena. En la novela está muy presente. En el primer capítulo, los heridos, como consecuencia del conflicto entre los colorados y los azules, son instalados en la capilla de la comunidad, donde se venera a Jesús y a San Isidro, pero también a San Jorge, dios de la guerra. Igualmente, en el momento en que se desata la tormenta y estallan truenos y relámpagos en Yanañahui, los comuneros “no puede hacer nada más que rezar, invocando la

protección de San Isidro y especialmente de Santa Bárbara, experta en rayos y centellas”<sup>412</sup>. Esa variopinta reverencia a Dios, a la deidad de la lluvia, a San Isidro Labrador, a San Jorge, a Santa Bárbara, o al Dios de Rumi, evidencia el politeísmo del mundo andino, y también puede explicar la rápida asimilación del catolicismo por parte de unos indios que ya no tenían que abandonar a sus propios dioses.

Los indígenas andinos, a pesar de ser colonizados y evangelizados durante más de cuatrocientos años, siguen conservando su cosmovisión, su ancestral pensamiento sobre el mundo. A los ojos del pueblo indio, el ser humano no es el único que tiene alma en el mundo, y por ello está convencido de que se relaciona con el resto de seres del universo. Piensan que la armonía y la igualdad entre los seres impera en el universo, y, por tanto, puede calificarse a los indígenas como personas pacíficas y bondadosas. La cosmovisión indígena, la creencia en el chamanismo y el politeísmo, aparecen en la novela con el propósito de que el lector pueda adentrarse en el alma del pueblo andino.

Ciro Alegría muestra abundantemente fragmentos de esa oprimida cultura indígena, que, a su juicio, constituye un tesoro que es necesario preservar. En la novela se pueden observar varias formas de expresión de la cultura indígena, como los géneros líricos yaraví huaino o marinera. Los comuneros emplean su propio arte a la hora de expresar sus sentimientos, ya tengan que ver con el amor o con el dolor. Así el autor incorpora a la novela algunas canciones indígenas, como este yaraví que compone Augusto Maqui:

“Palomita de alas blancas,  
Palomita generosa;  
dime dónde está tu nido,  
que yo ando buscando abrigo.”

Esta canción forma parte de un género muy característico de la poesía lírica andina. En ella, la palabra “palomita” (en quechua, *urpachay*) tiene un significado muy

---

<sup>412</sup> Jorge Cornejo Polar, *Notas sobre indigenismo y vanguardia en el Perú*, Op. Cit., p.228.

especial porque se refiere a la amada. Ese ave simboliza, por tanto, para todo el mundo andino el amor<sup>413</sup>.

La revelación de la vida cotidiana de los indígenas, así como de las creencias en el chamanismo y el politeísmo propios del pueblo andino, se filtran a lo largo de todo el libro. La incorporación de las formas artísticas peculiares de la cultura indígena, no solo concede un tono peculiar a la novela, sino que también muestra el empeño del escritor por reivindicar la cultura milenaria del pueblo indígena. Su objetivo final es fomentar un mejor entendimiento de este pueblo, así como poner término a todas esas falsedades que se han entendido en gran medida por tener un escaso contacto con los habitantes originarios de América.

---

<sup>413</sup> Nécker Salazar Mejía, *Tradición oral y memoria colectiva en la novelística de Ciro Alegría*, tesis doctoral de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2015, pp.263-264.



## Conclusión

Para concluir, podemos decir que el indigenismo, siendo un movimiento favorable al pueblo indígena, y que atraviesa toda la historia latinoamericana desde sus orígenes en la colonización, ha mantenido una estrecha vinculación con su contexto histórico concreto, interactuando continuamente con las corrientes de pensamiento propias de cada época, sean ideas de corte humanista, populista, liberal, positivista o romántica, entre otras. Cada una de ellas, en su justa medida, ha inspirado o aportado algún elemento al desarrollo del indigenismo, según los determinados contextos históricos y sociales, o bien ha tratado de impedirlo. Los partidarios indigenistas, sin importar su procedencia, sean blancos, mestizos biológica o espiritualmente, o indígenas autóctonos, luchan por mejorar la situación indígena, defendiendo al pueblo nativo de la manera que les parece conveniente, y sin poder negar que su pensamiento constantemente va mucho más adelantado de lo que está su época, y que por lo tanto van a tener ciertas limitaciones en su aplicación al tener que confrontarse con la situación y perspectiva presente.

En resumen, el indigenismo incipiente que se originó durante la colonización tuvo como representantes principales a ciertos clérigos y, en parte, a la corte española. Estos representantes partieron primordialmente de ideas humanistas y paternalistas, con el firme propósito de procurar la evangelización y una mejor gobernación en el Nuevo Mundo. Al mismo tiempo, otros indigenistas como Garcilaso de la Vega tuvieron una mayor aportación en materia de conservación de la cultura indígena. Al entrar en el siglo de las Declaraciones de Independencia, el indigenismo responde al ímpetu del pensamiento liberal, pero, debido a la complicada situación del momento, las ideas liberales, en vez de mejorar la condición del pueblo indígena, hizo más difícil su situación. Por otro lado, las constantes vicisitudes que se dieron en el ámbito político después de la fundación de las nuevas repúblicas, así como el desarrollo del positivismo, contrario a las ideas indigenistas, impidieron en gran medida el avance del indigenismo.

El pensamiento indigenista no alcanza su apogeo hasta el siglo XX. En la tesis se han presentado las cuatro tendencias principales indigenistas que buscan la integración social y defienden el interés indígena desde distintas perspectivas: el pensamiento sobre la raza, el culturalismo, el marxismo y el telurismo. Sobre estas ideas, los intelectuales y los políticos han discutido mucho, relacionándolas con hechos y prácticas concretas. Así por ejemplo, el racialismo indigenista destruye el mito de la ineptitud de la raza indígena y se opone al positivismo científico que había sido llevado a la práctica por el presidente argentino Sarmiento, quien tenía como propósito último promover la inmigración de colonos europeos. Ciertamente, a medida que se va produciendo la aculturación, muchos indígenas van asimilando la cultura occidental, utilizándola para proteger a su propia comunidad. Al mismo tiempo, los culturalistas conceden una especial importancia a las culturas milenarias autóctonas, hecho que favorece la promoción de las culturas minoritarias, contribuye a la construcción de la identidad nacional y llena de orgullo a los pueblos nativos.

El marxismo, por su parte, concede una importancia primordial al asunto de la propiedad de la tierra y procura resolver el problema indio luchando por el cambio de la estructura económica vigente. Debido a su gran influencia, en el siglo pasado la reforma agraria se volvió una realidad en varios países americanos. Al mismo tiempo que se desarrollaba el indigenismo, se fundaron innumerables instituciones, tanto oficiales como no oficiales, que fueron favorables a los intereses del pueblo indígena. A la par, los Estados latinoamericanos han convocado diversos congresos para la discusión y la colaboración conjunta en la solución de esta problemática. Tampoco podemos perder de vista que, durante este proceso histórico, los indígenas de las nuevas generaciones se han despertado y han desarrollado un pensamiento que favorece su verdadera emancipación. Además, es interesante señalar, en otro orden de ideas, que la propia presencia del indigenismo durante más de quinientos años pone de relieve que el pueblo autóctono latinoamericano sigue sin ser realmente integrado en sus Estados.

Por otro lado, puesto que el indigenismo no se trata simplemente de un movimiento político sino también literario, no es de extrañar que los intelectuales participen en la discusión del problema indígena en sus obras literarias. Una vez

analizadas por separado las dos emblemáticas novelas de Alcides Arguedas y de Ciro Alegría, podemos afirmar que la literatura se vincula estrechamente con las ideas políticas y sociales de su época. La obra *Raza de Bronce*, aparte de mantener las habituales denuncias y protestas sociales, muestra expresamente la actitud negativa de su autor acerca del racialismo indigenista. Tal meditación se realiza a través de la exposición de los distintos males que padece cada figura social componente de la población local. La obra trata con ello de dar razón al pensamiento que plantea la inutilidad del mestizaje biológico para transformar la situación de los individuos autóctonos americanos, así como para cambiar el estado de la república, por muy deforme que pudiera estar.

En el caso del peruano Ciro Alegría, influenciado por el pensamiento de Mariátegui, su obra se concentra en resaltar la trascendencia que tiene la propiedad de tierra para la solución de los problemas sociales más importantes de Perú. De este modo, la tierra aparece como tema principal en la narración y atraviesa todo el argumento de la obra, en la cual se compara la vida de los comuneros, en el momento en que aún disponen de su tierra, con la vida que padecen después de perderla. Por un lado, la novela logra exponer las injusticias sociales, y, por otro, desvela las constantes penurias que sufre el indio, especialmente tras ser despojado de sus tierras. La tierra aparece de este modo como el factor decisivo para lograr una vida digna dentro de la comunidad indígena y para la conservación de su cultura autóctona.

También merece la pena señalar la postura de Alcides Arguedas con respecto al tema de la tierra en su obra *Raza de bronce*. En la novela, el autor relata, al comienzo del texto, un diálogo entre unos indios viejos que se quejan por servir al patrón. En ese momento, uno de ellos dice: “¿Y adónde nos iríamos que no tengamos que servir?”<sup>414</sup>. Revela de esta manera que el indio se siente perdido si es despojado de su tierra. El escritor también relata el proceso de usurpación desde la perspectiva indígena para que percibamos la profunda injusticia que ello supone. Sin embargo, Arguedas parece conformarse con los cambios históricos que ha experimentado la propiedad de la tierra.

---

<sup>414</sup> Alcides Arguedas, *Raza de bronce*, Op. Cit., p. 16.

Esto se puede observar claramente en una discusión entre Pantoja y Suárez: Pantoja reconoce que al principio la tierra pertenecía al indígena y que le fue arrebatada por la fuerza, pero “hoy cada propiedad representa un precio legítimo, porque día a día, en el curso de muchos años, han ido ganando valor con sucesivas transformaciones”<sup>415</sup>. Ante esta explicación, Suárez cede y acepta el planteamiento. Tal aceptación también refleja la posición del autor con respecto al problema de la tierra<sup>416</sup>, razón por la cual algunos críticos no lo juzgan como indigenista.

En ambas novelas, los autores procuran exponer la idiosincrasia de la cultura indígena. Al mismo tiempo, ambos expresan sus propias opiniones sobre el proceso de asimilación de la cultura europea por parte del pueblo indígena. No obstante, resulta indispensable señalar la discrepancia que existe entre ambos escritores. Respecto a la educación que se le debiera dar al pueblo indígena, Arguedas muestra una actitud pesimista. En *Raza de bronce*, el novelista expresa la idea de que la educación no sirve para conseguir la integración del indígena, pues es mala la integración que se basa en la aculturación de indios y mestizos que reniegan de su origen indígena. Hasta tal punto los indígenas y mestizos pueden rechazar su propia cultura, que en muchas ocasiones se comportan con más crueldad con los de su propia raza que los blancos:

“También he pensado que sería bueno aprender a leer, porque leyendo acaso llegaríamos a descubrir el secreto de su fuerza; pero algún veneno horrible han de tener las letras, porque cuantos las conocen de nuestra casta se tornan otros, reniegan hasta de su origen y llegan a servirse de su saber para explotarnos también”<sup>417</sup>.

Arguedas detalla en un episodio cómo el niño del patrón del valle mata a un asno envejecido que tienen en la hacienda, describiendo con detenimiento el recorrido psicológico del estudiante antes de matar a la bestia. Así se relata cómo por dos veces

---

<sup>415</sup> *Ibidem*, p. 222.

<sup>416</sup> José Edmundo Paz Soldán, prólogo de *Raza de bronce*, en Alcides Arguedas, *Raza de bronce*, *Op. Cit.*, p.LI.

<sup>417</sup> Alcides Arguedas, *Raza de bronce*, coordinador de Antonio Lorente Medina, edición crítica, Editorial ALLCA XX, Madrid, 1997, p. 344.

el niño se estremece al leer en la mirada del asno una súplica. Mas, al final, la teoría que ha aprendido en la escuela le hace tomar la decisión de apretar el gatillo. De esta manera, el escritor expone la faceta insensible existente en la educación occidental, y que reprime los sentimientos naturales del ser humano hacia otras criaturas. Dicho en otras palabras, la razón triunfa sobre el natural sentimiento de piedad. Por tanto, el escritor boliviano justifica mediante la narración su opinión de que la aculturación no sirve para conseguir la integración social ni la reivindicación del pueblo indígena. Y aún más, si se recibe el influjo de teorías que, como la positivista, no respeta las virtudes que, como la piedad, concede la naturaleza al ser humano.

Por el contrario, *Ciro Alegría* muestra una actitud totalmente diferente sobre la educación en *El mundo es ancho y ajeno*. Mediante la descripción del empeño por cultivarse que tienen el alcalde y otros comuneros, el escritor intenta transmitir el mensaje de que los indios por su propia voluntad anhelan poder estudiar y leer, considerando a la educación una habilidad con la que defenderse a sí mismos. Cada uno de los miembros de la comunidad ofrece por este motivo una generosa ayuda para la construcción de la escuela, la cual simboliza la esperanza de futuro de la comunidad y representa un medio con el que integrarse en la sociedad. Mientras tanto, la medicina occidental penetra en la vida indígena sin oposición, de manera que la bruja Nasha pierde muchos clientes por la aparición de los medicamentos introducidos desde Europa, como la quinina, el aceite de ricino y el sulfato, el gatillo, así como toda una serie de píldoras contra todo tipo de males. La pérdida de clientes de Nasha supone en cierto modo la aceptación de la cultura occidental por parte de los indios. La postura del pueblo indio ante la oportunidad que significa la apertura de la escuela y ante la extensión del medicamento occidental refuta la idea de que la población nativa rehúsa cualquier novedad ajena y se niega al progreso.

Es preciso indicar que en *Raza de Bronce* también se refleja el empleo del medicamento occidental como medio de cura de diversas enfermedades. De este modo, por efecto de la cultura occidental, se va extendiendo el proceso de aculturación del indígena. Pese a que Alcides Arguedas sostiene una postura pesimista con respecto al proceso de aculturación, también reconoce que los indios asimilan aspectos favorables

de la cultura occidental.

Por otra parte, los dos autores prestan atención a la progresiva recuperación de la civilización americana originaria, la cual no había recibido atención merecida antes de comenzar el siglo XX. Tal y como afirma Antonio Cornejo Polar, la literatura indigenista moviliza los elementos de una cultura y de una sociedad para revelar la especificidad de otra cultura y sociedad<sup>418</sup>. Por eso, la novela indigenista nos permite presenciar de cerca cómo es la organización social *allyu*, la cosmovisión, el chamanismo, la creencia popular, la tradición oral y todo lo relacionado con la civilización indígena. De esta cultura, tan desconocida y tan malinterpretada hasta entonces, se nos proporciona sus elementos más singulares en una literatura propiamente latinoamericana que asombra al mundo al exhibir estos rasgos propios la cultura autóctona.

La ficción latinoamericana ha logrado ocupar un lugar relevante en el escenario literario internacional hasta llegar a influenciar al resto del mundo. El éxito que ha logrado esta literatura, gracias a la integración de las ideas de las civilizaciones autóctonas, ha servido para reivindicar la identidad indígena y, al mismo tiempo, para que estas culturas no hegemónicas se enorgullezcan de sus tradiciones. Puede decirse que contribuye al respeto de diferencias culturales que en el pasado era criticadas como un gran obstáculo para el progreso.

Con respecto al telurismo, cabe decir que muchos escritores latinoamericanos se han detenido en la descripción de la naturaleza de su continente. Se observa en sus obras un retrato minucioso de la tierra americana: exponen paisajes muy diversos que acaban influenciando en las mismas costumbres de los seres humanos que los habitan. Así lo hace el boliviano Alcides Arguedas, en *Raza de bronce*, cuando narra el viaje al valle y describe la tierra yerma en la que viven los protagonistas. Asimismo, a lo largo del viaje, el escritor presenta una enorme diversidad de paisajes, así como la heterogeneidad de temperamentos y de caracteres que poseen sus habitantes. El profesor de literatura Teodosio Fernández sugiere en este sentido que Arguedas, al

---

<sup>418</sup> Antonio Cornejo Polar, *El mundo es ancho y ajeno y la obra de Ciro Alegría: elementos para una interpretación*, en *La novela peruana*, Op. Cit., p. 55.

relatar este viaje, muestra la diversidad geográfica, agrícola y hasta étnica de la región<sup>419</sup>, es decir, el autor permite que el lector conozca las diferencias que existen entre los indios y muestra “la heterogeneidad de cada universo sociocultural en la región del altiplano”<sup>420</sup>. La diferencia de caracteres entre los indios justifica la teoría del telurismo, según la cual la naturaleza moldea el carácter del hombre. Mientras tanto, los colonos blancos de la novela abandonan antiguos caracteres, como el del hidalgo europeo, y se transforman hasta convertirse espiritualmente en mestizos americanos, lo que igualmente prueba la doctrina telurista.

En el caso de *El mundo es ancho y ajeno*, el escritor peruano muestra que la fisonomía del indio es determinada por las circunstancias y el mundo natural en que vive. Para el sujeto autóctono, los cerros, el valle, el río o el lago, no solo sostienen su vida, sino que también participan en la configuración de su rostro, tal y como se muestra mediante la descripción del rostro de Rosendo cuando este se fusiona con la naturaleza. De la misma manera, dentro de estas tierras, que el escritor pinta con un lenguaje rico y lírico, los comuneros adquieren su modo de ser y su forma de pensamiento, lo cual se refleja, entre otras cosas, en su trato con la gente que proviene de fuera de la comunidad. Los indígenas son pacíficos, sumisos, alegres y perseverantes, lo cual contrasta con los individuos de afuera, e incluso con Benito Castro, un indígena que ha vivido muchos años fuera de la comunidad.

No hay que olvidar que ambos escritores desvelan una naturaleza indomeñable. En contraste con el mundo moderno de los occidentales, la naturaleza siempre vence cuando se enfrenta al ser humano. Así sucede, por ejemplo, con la sequía relatada en *Raza de bronce* y con la tormenta descrita en *El mundo es Ancho y Ajeno*. En tales casos, los indios no pueden hacer nada más que pedir ayuda a los dioses y esperar pasivamente. Además, cabe añadir que los indios se acostumbran más rápidamente que los occidentales al medio en donde nacen y crecen, y, en cambio, se acomodan con mayor dificultad a un ambiente diferente al suyo habitual.

---

<sup>419</sup> Teodosio Fernández, “Las tensiones ideológicas de Arguedas en *Raza de bronce*”, en Alcides Arguedas, *Raza de bronce*, Colección Archivos, París, 1988, p.521.

<sup>420</sup> José Edmundo Paz Soldán, Prólogo de *Raza de bronce*, Fundación Biblioteca Ayacucho, Caracas, 2006, p. XL.

La referencia a las ideas indigenistas, que encontramos en las dos obras analizadas, demuestran que la novela indigenista participa del debate sobre el problema del pueblo indio en el continente americano. Tanto los escritores como los críticos literarios de entonces estaban muy interesados por la política de su país, y expresaron su pensamiento en obras de ficción. Esto nos permite comprender por qué el indigenismo adquirió gran importancia en el ámbito literario. El modelo culturalista era ambivalente: por una parte, intentaba imponer la cultura occidental por todo el país; y, por otra, respetaba, divulgaba y protegía las ideas de la cultura indígena. Su reflejo en la literatura escrita de aquellas regiones da lugar sirvió para dotar a estas obras de una identidad literaria propia y, hasta cierto punto, para conservar la tradición del pueblo indio. Los escritores incorporaron los elementos más maravillosos y atractivos de las culturas autóctonas, esto es, los relacionados con su cosmovisión o creencias. Esto permitió crear una literatura original, propia del mundo latinoamericano, y ajena, por tanto, al mundo occidental. Estoy convencida que sin estas novelas indigenistas no hubiera sido posible el despegue del boom literario latinoamericano.

El éxito logrado por la literatura latinoamericana se debe en gran medida a la introducción de motivos propios de la cultura indígena. Este hecho ha permitido liberar a la cultura indígena del lugar subalterno en el que se encontraba. La interpretación del universo proveniente de la cosmovisión indígena promueve el desarrollo de la dimensión mágica –y mítica– de la literatura latinoamericana, lo cual constituye uno de sus rasgos más personales y originales. Esta dimensión mágica aparece en las dos novelas analizadas en la presente tesis. Aparece, por ejemplo, e la figura de la bruja, dedicada a la curación y a la predicción del futuro. Al mismo tiempo que se produce el desarrollo de los hechos novelados, se da una consonancia con los presagios antes pronunciados por la vidente, inscritos dentro de la cosmovisión indígena. Por lo tanto, puede decirse que tal creencia no solo sirve para demostrar la singularidad de la vida andina, sino que también sirve para producir ciertos efectos literarios. De igual manera, se han incorporado y empleado otras características de la tradición indígena como la oralidad y la colectividad que le son propias, las cuales no son meros rasgos de los protagonistas, sino que constituyen técnicas novedosas para configurar la estructura

narrativa.

A pesar de ello, la cultura indígena que se vierte en la literatura indigenista parte de una visión claramente occidental, pues el propio escritor no tiene por qué tener fe en la creencia autóctona y la puede tomar como mera superstición que entorpece el desarrollo nacional. Es cierto que, más tarde, los escritores del boom literario se pusieron en muchas ocasiones en el lugar mismo de los indios. En estos casos, puede decirse que el narrador de la ficción sí que empezó a creer en la cosmovisión india, alejándose de la civilización occidental. Un ejemplo temprano de este proceso puede encontrarse en la obra de 1949, *Hombres de maíz*, de Miguel Ángel Asturias, novela que relata la destrucción de la cultura indígena por parte de la occidental. El título de la novela proviene de un mito recogido en el *Popol Vuh*, libro de narraciones míticas, legendarias e históricas del pueblo maya guatemalteco. Los indios de esta novela pueden transformarse en un animal guardián y algunos personajes cuentan con ciertos poderes mágicos. Además, en algunas escenas extrañas de la cultura indígena la realidad se confunde con lo imaginario. A este respecto quien llega más lejos es *Pedro Páramo*, la célebre obra de 1959, en la que Juan Rulfo crea una confusa atmósfera, que nos impide distinguir entre lo real y lo imaginario. De la misma manera, en obras tan célebres como *Cien años de soledad*, escrita por Márquez en 1967, y *La casa de los espíritus*, en 1982 por Allende, así como en muchas otras novelas de esa época, se emplean de manera ejemplar los elementos de la cultura indígena.

Esta intuición es similar a la que comenta el gran pensador Mariátegui al analizar la literatura argentina de su tiempo. En su opinión, esta literatura está impregnada de sentimiento gaucho, pues los mejores escritores argentinos extraen de los estratos populares los temas y los personajes con los que elaboran sus obras<sup>421</sup>. Tal idea se puede observar en toda la literatura latinoamericana, desde el siglo pasado hasta hoy día con la literatura del boom. Es indispensable señalar que el realismo mágico está permeado por el alma del pueblo indígena.

Por otro lado, no se puede negar que la literatura indigenista es una literatura de

---

<sup>421</sup> José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de la interpretación de la realidad peruana*, Fundación Biblioteca Ayacucho, Caracas, 2007, p. 203.

blancos y para blancos, y que conecta con la tradición española. Ni el escritor boliviano ni el peruano analizados en la presente tesis son capaces de abandonar la forma hispana de pensar, escribir y sentir. En la novela de ambos se nota cierto escepticismo con respecto a la cosmovisión indígena, por mucho que cada escritor adore realmente la sabiduría de los indígenas, representada en la obra del peruano por la figura del alcalde Rosendo Maqui. Este escepticismo se rastrea en muchos pasajes de la novela. Por ejemplo, Nasha ejerce su magia contra el hacendado Alvaro Amenábar sin que éste sufra ningún mal. El autor de la novela no comparte realmente las creencias andinas. El narrador actúa más bien como un intermediario entre las dos culturas, lo cual se corresponde con la experiencia de los dos escritores que, si bien mantuvieron una íntima relación con la población indígena, su educación es fundamentalmente de tipo occidental. Ambos intentan interpretar el universo indígena y su pensamiento, superando el abismo que parece abrirse entre grupos étnicos tan diferenciados como son los colonos blancos y los indígenas. Pero, debido a la educación recibida, los autores no se apartan de la perspectiva occidental. Esta es la razón última por la que Mariátegui diferencia la literatura indigenista de la literatura indígena, señalando —como ya hemos indicado— que esta última, “si debe venir, vendrá a su tiempo”<sup>422</sup>.

No obstante, la literatura de estos dos autores presenta una historia cuyos protagonistas son los indios subalternos. Es decir, se trata de reconstruir una historia muy diferente de la oficial, de aquella que no da voz a los indígenas y solo presenta los puntos de vista de los vencedores. La historia contada desde la perspectiva de la población indígena se convierte así en una forma de protestar contra las injusticias, contra los grandes hacendados, contra el capitalismo extranjero y contra el régimen de la post-colonialidad. Tal situación se da en *Raza de bronce*, donde se narra un episodio que se corresponde con una historia ocurrida en el año 1868, durante el gobierno de Melgarejo. Este dictó el 28 de septiembre de 1868 una ley que, si bien abolía la contribución indígena obligatoria y otras obligaciones y cargas impuestas a la población autóctona, al mismo tiempo facilitaba la transmisión de la tierra indígena a

---

<sup>422</sup> *Ibidem*, p. 283.

manos de los gamonales. Ninguna memoria histórica había registrado sus consecuencias. Estas se reflejan claramente en la novela del escritor boliviano, pues se relata, “a fuerza de sangre y lágrimas, fueron disueltas, [...] cosa de cien comunidades indígenas, que se repartieron entre un centenar de propietarios nuevos [...] y más de trescientos mil indios resultaron desposeídos de sus tierras”<sup>423</sup>. El escritor logra exponer esta historia desde el punto de vista indígena y haciendo uso de elementos que son propios de la oralidad de esta cultura. De igual manera, *El mundo es ancho y ajeno* registra las turbulencias sociales de la época, como la lucha entre los azules y los colorados, el despojo de la tierra indígena, la miseria del trabajo obligatorio contada desde la cárcel por un pobre joven, y otros sucesos similares en los que las víctimas siempre son los subalternos, los indios.

No es de extrañar que Mariátegui considerase que la expansión del indigenismo iría erradicando el colonialismo<sup>424</sup>. Es cierto que la literatura nunca se puede desprender de los hechos históricos. Desde este punto de vista, se puede entender la conclusión que extrae David Sobrevilla al analizar las cuestiones literarias y estéticas de la obra de Mariátegui. Según este autor, el arte es un fenómeno fundamentalmente histórico, entrelazado con otros fenómenos históricos, y no un hecho intemporal que pueda ser aislado y examinado con independencia de su contexto<sup>425</sup>. También es cierto que la literatura indigenista se compadece de la comunidad indígena, que ha sido tradicionalmente marginada en los países latinoamericanos. Así que de ninguna manera podemos negar el papel que ha tenido la literatura indigenista en el ámbito político y social, tal y como comenta el crítico peruano Tomás Escajadillo al hablar de *El mundo es ancho y ajeno*. Este autor califica dicha obra, junto con *Siete Ensayos de interpretación de la realidad peruana* de Mariátegui, como los libros que más han influido en orientar la opinión pública en favor de la comunidad indígena<sup>426</sup>.

En realidad, puede decirse que el indigenismo es una corriente de pensamiento que

---

<sup>423</sup> Alcides Arguedas, *Raza de bronce*, Fundación Biblioteca Ayacucho, *Op. Cit.* p. 96.

<sup>424</sup> José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de la interpretación de la realidad peruana*, *Op.Cit.*, p. 296.

<sup>425</sup> Citado por Roseli Barros Cunha, *La literatura peruana en proceso: ecos de Mariátegui en el "Primer encuentro de narradores"*, Revista Caracol 9/ Varia, p. 320.

<sup>426</sup> Tomás G. Escajadillo, *Rumi, ¿existió alguna vez?*, *Op. Cit.*, pp.251-256.

busca la integración social y la modernización del grupo étnico indígena. En ambas novelas se puede apreciar esta actitud modernizadora. En *Raza de bronce*, tal como queda referido en el prólogo, Arguedas señala “la imposibilidad de la participación indígena en el proyecto de modernización nacional”<sup>427</sup> porque “ellos [los indios] quieren paz, que les dejasen tranquilos, que les permitiesen vivir con sus costumbres, con su barbarie”<sup>428</sup>. Esta queja muestra la propensión al aislamiento de este pueblo y el consecuente alejamiento de la sociedad moderna. Pero, a pesar de que los indígenas de la novela prefieren su forma de vida ancestral, también parecen aceptar un cierto grado de modernización en el ámbito de la educación. Aunque es verdad que al final los indígenas abandonan esta idea, tal y como expresa el viejo Choquehuanka cuando en su discurso final habla de la inutilidad de la educación. No obstante, de la novela extraemos la conclusión de que los indios no rechazan verdaderamente la modernización, sino la esclavitud y el régimen de explotación al que les somete la moderna sociedad de los colonos blancos. La sublevación final de los indios, aparte de suponer una reivindicación de justicia y derechos, constituye implícitamente un rechazo de esta modernización unida a la explotación económica.

En el caso de *El mundo es ancho y ajeno*, Ciro Alegría pretende demostrar los efectos de la modernidad en los indígenas. Tanto la rápida sustitución del método de curación tradicional practicado por la bruja Nasha por los fármacos occidentales, como el afán por aprender a leer que muestran los comuneros y la bienvenida otorgada a la periódica visita del mercachifle El Mágico, revelan el interés que tiene el pueblo indio por la sociedad moderna que existe fuera de la comunidad local; esto es, demuestra su apertura a otra civilización ajena y diferente. Más tarde, a mitad de la narración, regresa a la comunidad Benito Castro proveniente de una ciudad costera. Este indígena vuelve con algunas ideas modernas que ha aprendido fuera de la comunidad, y que, en su opinión, pueden ser, a pesar de ser ajenas, útiles para fomentar el desarrollo de la comunidad. No se puede negar por tanto que el personaje de Benito Castro representa el

---

<sup>427</sup> José Edmundo Paz Soldán, prólogo de *Raza de bronce*, Fundación biblioteca Ayacucho, Caracas, 2006, p. XXXII.

<sup>428</sup> Citado por José Edmundo Paz Soldán, en el prólogo de *Raza de bronce*, Fundación biblioteca Ayacucho, Caracas, 2006, p. XXXII.

progreso y la modernidad. El respeto que los otros comuneros le tributan, así como el cargo de alcalde al que es propuesto, ponen de manifiesto que la comunidad indígena no se cierra a la modernidad y a la civilización occidental.

Pese a ello, el éxodo y la destrucción de la comunidad que se narran al final de la novela significan la destrucción de la cultura indígena por parte de la cultura hegemónica. A través de estos acontecimientos, el escritor peruano intenta desvelar que no son los indios los que rechazan la modernidad, sino que son los colonos blancos quienes quieren mantenerlos en la esclavitud y alejados de la modernidad. En razón de esta situación, para promocionar la modernidad parecería indispensable cambiar la situación subalterna a que se ve sometida la población indígena.

Para concluir, diremos que el pensamiento indigenista ha tenido un gran desarrollo a lo largo de la historia, interactuando estrechamente con las corrientes de pensamiento propias de su momento histórico. Constantemente, el indigenismo ha representado al mismo tiempo el interés de los gobernantes y la defensa en mayor o menor medida de la población indígena. Al ser tanto una corriente política como literaria, el indigenismo ha ejercido una gran influencia sobre la literatura indigenista. Así tal pensamiento ha impulsado la temática propia de tal género, su forma y estructura. Esta nueva literatura latinoamericana, que se ha nutrido de las culturas indígenas, ha terminado fomentando la construcción de una identidad propia y ha asentado las bases para que se produzca el posterior boom literario latinoamericano. Por otro lado, la literatura indigenista es portadora del pensamiento de las comunidades originarias de América y es un altavoz para la lucha indigenista en favor de la población autóctona americana. Por lo tanto, tal literatura servirá a muchos autores latinoamericanos para expresar sus ideas políticas. Este fue el caso de Ciro Alegría, quien fue criticado por haber participado en los primeros años de vida del APRA. La literatura puede ser una de las mejores opciones para desvelar la realidad y tomar parte en el debate de los problemas políticos, sociales y culturales que interesan en el ámbito nacional. Además, no hay que olvidar que la forma literaria permite a menudo una mejor divulgación de las ideas políticas y sociales que otros géneros.

Según Mariátegui, “el florecimiento de las literaturas nacionales coincide, en la

historia de Occidente, con la afirmación política de la idea nacional”<sup>429</sup>. Se podrá extender esta tesis a la literatura latinoamericana. Las diversas modalidades de indigenismo también están unidas al concepto de Estado-nación, a la consecución de una nación homogénea, más allá de que, como hemos intentado demostrar en la tesis, también pretendan hacer visibles las peculiaridades de los pueblos autóctonos. Es preciso afirmar, para concluir, que, con independencia de las limitaciones del indigenismo y de la literatura indigenista, no cabe duda que se hayan en la raíz del surgimiento de una literatura latinoamericana propia y muy original.

---

<sup>429</sup> José Carlos Mariátegui, *Siete Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Op. Cit., p.195.

## Bibliografía

*Acta Final del Primer Congreso Indigenista Interamericano*, Suplemento del Boletín Indigenista, Instituto Indigenista Interamericano. México, D.F., marzo, 1948

Aguierre González, Nataniel, *Juan de la Rosa. Memorias de último soldado de Independencia*, Editorial Red, Barcelona, 2019

Alcina Franch, José, *el indigenismo en la actualidad*, en Revista *Gaceta de Antropología*, No. 6, Editorial de Universidad de Granada, Granada, 1988

Alegría, Ciro, *El mundo es ancho y ajeno*, Alianza Editorial, Madrid, 2003

Alegría, Ciro, *El mundo es ancho y ajeno*, Editorial ESPASA-CALPE, Madrid, 1982

Alegría, Ciro, *Mucha suerte con harto palo, Memorias*, ordenamiento, prólogo y notas de Dora Varona, Editorial Losada, Buenos Aires, 1976

Aleman Bay, Carmen, *La narrativa sobre el indígena en América Latina. Fases, entrecruzamientos, derivaciones*, en Revista *Acta Literaria*, Número 47, II Sem. (85-99), Editorial Universidad de Concepción, Concepción (Chile), 2013

Almendro, Manuel, *Chamanismo, la vía de la mente nativa*, Editorial Kairós, Barcelona, 2008

Anderson, Benedict, *Comunidades imaginadas*, Fondo de Cultura Económica, México, D. F., 1993

Anderson, Benedict, *Comunidades imaginadas*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1993

Anticona Cebrián, Juan Pablo, *La filosofía en los incas* (tesis doctoral), Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Véase en: [https://cybertesis.unmsm.edu.pe/bitstream/handle/cybertesis/6023/Anticona\\_cj.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://cybertesis.unmsm.edu.pe/bitstream/handle/cybertesis/6023/Anticona_cj.pdf?sequence=1&isAllowed=y)

Arguedas, Alcides, *Pueblo enfermo*, Gisbert & Cía. S.A. Libreros-Editores, La Paz, Bolivia, 1979

Arguedas, Alcides, *Raza de bronce*, Edición Crítica, Coordinador de Antonio Lorente Medina, Editorial ALLCA XX., Madrid, 1997

Arguedas, Alcides; Paz Soldán, Edmundo, *Raza de bronce*, Editorial de Fundación

Biblioteca Ayacucho, Caracas, 2006

Arranz Márquez, Luis, *Emigraciones españolas a Indias. Poblamiento y despoblación antillanos*, Fundación Garc ía Ar évalo, Santo Domingo, 1979

Arribas Garc ía, Fernando, “‘*Aves Sin Nido*’: ¿*Novela Indigenista*?” en *Revista De Cr ítica Literaria Latinoamericana*, vol. 17, no. 34, Editorial de Dartmouth College, Hanover (EE.UU.), 1991

Arze Quintanilla, Óscar, *Del indigenismo a la indianidad*, en José Alcina Franch (compilador), *Indianismo e indigenismo en América*, Alianza Editorial, Madrid, 1990

Ballesteros-Gaibrois, Manuel; Ulloa Suárez, Julia, *Indigenismo Americano*, Ediciones Cultura Hisp ánica, Madrid, 1961

Barros Cunha, Roseli, *La literatura peruana en proceso: ecos de Mari átegui en el “Primer encuentro de narradores”*, en *Revista Caracol*, número 9, Editorial de Universidad de San Paulo, San Paulo, 2015

Bellini, Giuseppe, *Los «Comentarios reales», historia «personal» del Inca Garcilaso, y las ideas del honor y la fama*, en Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Véase en: [http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/los-comentarios-reales-historia-personal-del-inca-garcilaso-y-las-ideas-del-honor-y-la-fama--0/html/8adac1ff-5cdb-4ffa-aa8f-b1532c8273ea\\_9.html#I\\_0\\_](http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/los-comentarios-reales-historia-personal-del-inca-garcilaso-y-las-ideas-del-honor-y-la-fama--0/html/8adac1ff-5cdb-4ffa-aa8f-b1532c8273ea_9.html#I_0_)

Berlin, Isaiah, *Las raíces del romanticismo*, Edición de Henry Hardy, Traducción de Silvina Mar í Grupo Santillana de Ediciones, S.A., Madrid, 2000

Bertely Busquets, Mar ía, *Panorama hist órico de la educaci ón para los ind ígenas en Méjico*. Véase en: [http://biblioweb.tic.unam.mx/diccionario/hm/articulos/sec\\_5.htm](http://biblioweb.tic.unam.mx/diccionario/hm/articulos/sec_5.htm)

Bertarelli, Eduardo Urdanivia, *Para Una Nueva Lectura De Ciro Alegria*, *Revista De Cr ítica Literaria Latinoamericana* 4, no. 7/8 (1978): 175–75. <https://doi.org/10.2307/4529876>.

Bolívar, Simón, *Carta de Jamaica*, en *Doctrina del libertador*, prólogo Augusto Mijares; compilación, notas y cronología Manuel Pérez Vila, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1979

Bravo, Víctor, *Garcilaso, Mari átegui, Arguedas: El problema del indio; el problema de América*, en *CELEHIS*, *Revista del Centro de Letras Hispanoamericanas*, Año

21-Nro.23, Editorial de Universidad Nacional de Mar del Plata, Buenos Aires, 2012

Carnero Checa, Genaro, *El águila rampante; El imperialismo yanqui sobre América Latina*, Ediciones Semanario Peruano, México, D.F., 1956

Carrillo Trueba, César, *El origen del maíz. Naturaleza y cultura en Mesoamérica*, en *Revista Ciencias*, Editorial de Universidad Nacional Autónoma de México, Número 92-93, México, D.F., 2009

Castañeda, Paulino, *El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*. Véase en: <https://summa.upsa.es/high.raw?id=0000001213&name=00000001.original.pdf>

Chang-Rodríguez, Eugenio, *José Carlos Mariátegui y la poléfica del indigenismo*, en *Revista América sin nombre*, no. 13-14, Editorial de Universidad de Alicante, Alicante, 2009

Cometta Manzoni, Aída, *El indio en la novela de América*, Editorial Futuro, Buenos Aires, 1960

Cornejo Polar, Antonio, *El mundo es ancho y ajeno y la obra de Ciro Alegria: elementos para una interpretación*, en *La novela peruana* del mismo escritor, Editorial horizonte, Lima, Perú, 1989

Cornejo Polar, Antonio, *Escribir en el aire: Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural de las literaturas andinas*, Editorial Horizonte, Lima, 1994

Cornejo Polar, Antonio, *Literatura y sociedad en el Perú: La novela indigenista*, prólogo de Camilo Fernández Cozman, segunda edición, Editorial Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar (CELACP), Lima, 2005

Cornejo Polar, Jorge, *Notas sobre indigenismo y vanguardia en el Perú*, en James Higgins, *Heterogeneidad y literatura en el Perú*, Editorial CELACP, Lima, 2003

De Hoyos Sáenz, Luis, *El Indigenismo Americano*, en *Revista de estudios políticos*, número 45, editorial de Centro de Estudios Políticos y Constituciones, Madrid, 1985

De Las Casas, Bartolomé, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Editorial Tecnos, Madrid, 1998

De Las Casas, Bartolomé, *Del sermón que predicó fray Antón en nombre de la comunidad de dominicanos, Montesino, 1511*. Véase en: [http://www2.dominicos.org/kit\\_upload/file/especial-montesino/Montesino-gustavo-gutierrez.pdf](http://www2.dominicos.org/kit_upload/file/especial-montesino/Montesino-gustavo-gutierrez.pdf)

De Zavala, Silvio, *Ideario de Vasco de Quiroga*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1941

Declaración de Barbados. Véase en: <http://www.libertadciudadana.org/archivos/Biblioteca%20Virtual/Documentos%20Informes%20Indigenas/Documentos%20Internacionales/Declaracion%20de%20los%20Pueblos%20Indigenas/Declaracion%20Barbados%201971.pdf>

*Decreto de Cundinamarca*. Véase en: <http://adhilac.com.ar/?p=1288>

Del Vas Mingo, Marta Milagros, *Las Ordenanzas de 1573, sus antecedentes y consecuencias*, En Revista *Quinto Centenario*, No. 8, Editorial de Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1985

Dougnac Rodríguez, Antonio, *Manual de Historia del Derecho Indiano*, Editorial Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F., 1994

Ducrot, Oswald, Enrique Pezzoni, Tzvetan Todorov, y Jacobo Muñoz, *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*, Editorial Siglo XXI, 1983

Durán Márquez, Mariana, *Vasco de Quiroga ante la libertad y la esclavitud del indio en la Información en Derecho*, en *Hipogrifo: Revista de Literatura y Cultura del Siglo de Oro*, Editores Instituto de Estudios Auriseculares, Madrid, 2008

Escajadillo, Tomás G., *El indigenismo narrativo peruano*, en Revista *Philologia hispalensis*, N°4, 1, Editorial de Universidad de Sevilla, Sevilla, 1989

Escajadillo, Tomás G., *Rumi, ¿existió alguna vez?*, en *Revista de crítica literaria latinoamericana*, Año XXXV, Editorial CELACP, Lima, 2009

Favre, Henri, *El indigenismo*, editorial Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1998

Favre, Henri, *El movimiento indigenista en América Latina*, Instituto Francés de Estudios Andinos, Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines, Lluvia Editores, Lima, 2007

Fernández, Teodosio, *El pensamiento de A. Arguedas y la problemática del indio: Para una revisión de la novela indigenista*. Véase en: <https://revistas.ucm.es/index.php/ALHI/article/viewFile/ALHI8080110049A/24504>

Fernández, Teodosio, *Las tensiones ideológicas de Arguedas en Raza de bronce*, en

Alcides Arguedas, *Raza de bronce*, Colección Archivos, París, 1988.

Francisco Robles, José *Los mundos indígenas en José Martí: Problemática y crítica*, en Revista *Persona y Sociedad*, Vol. XX/ No.1, Editoriales de Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile, 2006

Franco, Carlos, *Castro Pozo: nacimiento, modernización endógena y socialismo*, Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación, Lima, 1989

Frankowska, Maria, *Aculturación de los Indios de México*, en Revista *Estudios Latinoamericanos*, Vol. 1, Editorial Instituto Histórico de la Academia de Ciencias Polaca, Warszawa (Polonia), 1972

Galeano, Eduardo, *Memoria del fuego II. Las caras y las máscaras*, Editorial Siglo XXI, Madrid, 1990

García Belaunde, Víctor Andrés, *Ciro Alegría y su vena política*, en periódico El Comercio, 29 de diciembre del 2009, a5

García Escudero, María del Carmen, *El mundo de los muertos en la cosmovisión centroandina*, en Revista *Gazeta de Antropología*, 25(2), artículo 51, Editorial de Universidad de Granada, Granada, 2009

García May, Pedro Pablo, *Antiguos Mitos Americanos*, Acento Editorial, Madrid, 1998

García Miranda, Juan José, *La educación de los pueblos indígenas, una caracterización panorámica del Perú*, en Néstor López, Vanesa D'Álessandre, Silvina Corbetta, coordinado por Néstor López, *Informe sobre tendencias sociales y educativas en América Latina 2011: la educación de los pueblos indígenas y afrodescendientes*, Buenos Aires, Editorial SITEAL, 2011

García Pabón, Leonardo, *La patria íntima: alegorías nacionales en la literatura y el cine de Bolivia*, Editorial Plural/CESU, La paz, 1998

Gellner, Ernest, *Naciones y nacionalismo*, versión española de Javier Seto, Alianza Editorial, Madrid, 2001

González Prada, Manuel, *Nuestros indios*, en Revista *Marxistas Internet Archive*, 2001. Véase en: <https://www.biblioteca.org.ar/libros/150.pdf>

González Prada, Manuel, *Nuestros indios*, Publicada en Horas de lucha, Editorial

Tipográfica Lux, Lima, 1924

Gutiérrez Chong, Natividad, Marcela Romero García, Sergio Sarmiento Silva (coordinadores), *Indigenismos reflexiones críticas*, editorial del Instituto Nacional Indigenista, México, D. F., 2000

Heredia Heredia, Edmundo A., *Los tributos indígenas en el siglo XIX*, Córdoba, 1977. Véase en: <http://www.revisionistas.com.ar/?p=4971>

Higgins, James, *El racismo en la literatura peruana*, en Heterogeneidad y literatura en el Perú, Editorial CELACP, Lima, 2003

*Investigación Pueblos Indígenas UMA 2012*. Véase en: <http://www.uma.edu.sv/principal/investigacion/investigaciones/2012/CCJJ/files/assets/basic-html/page57.html>

Jasui Chero, Álvaro, *El río de la alegría*. Véase en: <https://elcomercio.pe/eldominical/actualidad/rio-ciro-alegria-402131>

Kedourie, Elie, *Nacionalismo*, Edición Grupo Anaya Publicaciones Generales, Madrid, 2015

Larrú, Manuel, *Oralidad y representación. La otra voz en la narrativa de Julio Cortázar*, en Revista *Letras* 80 (115), Editorial de Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 2009

Lira Latuz, Claudia, *El animal en la cosmovisión indígena*, en *Aisthesis, Revista chilena de investigaciones estéticas*, N°30, Editorial de Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 1997

Llamazares, Ana María; Martínez Sarasola, Carlos, (editores), *El lenguaje de los dioses: arte, chamanismo y cosmovisión indígena en Sudamérica*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2005

López Bárcenas, Francisco, (Coordinador), *Legislación y derechos indígenas en México*, editorial CEDRSSA, H. Cámara de Diputados, México, D. F., 2010

López De Lara Marín, Alejandro, *Marxismo y cuestión indígena, el indigenismo o marxista latinoamericano de Vicente Lombardo Toledano y José Carlos Mariátegui*. Véase en: [http://www.archivochile.com/Ideas\\_Autores/mariategui\\_jc/s/mariategui\\_s0061.pdf](http://www.archivochile.com/Ideas_Autores/mariategui_jc/s/mariategui_s0061.pdf)

López, Pierre, *Tempestad en los Andes de Luis E. Valcárcel o el despertar del*

*alma inca*, en Revista *Babel*, 38/ -1, 102-103, 2018. Véase en: <http://journals.openedition.org/babel/6021>

Lucena Salmoral, Manuel, *Atlas Histórico de Latinoamérica, desde la prehistoria hasta el siglo XXI*, Editorial Síntesis, Madrid, 2005

Lynch, Nicolás, *El pensamiento social sobre la comunidad indígena en el Perú a principios del siglo XX*, Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas, Cuzco, 1979

Malamud, Carlos, *populismos latinoamericanos, los tópicos de ayer, de hoy y de siempre*, Ediciones NOBEL, Madrid, 2010

Manero Salvador, Ana, *La controversia de Valladolid: España y el análisis de la legitimidad de la conquista de América*, en Revista *Electrónica Iberoamericana*, Vol. 3, no.2, Editorial de Universidad Rey Juan Carlos, Madrid, 2009

Manrique Gómez, Marta, *Pueblo enfermo y Raza de bronce en la encrucijada nacional boliviana*, en *Espectáculo: Revista de Estudios Literarios*, N° 34, Editorial de Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2007

Manzano Manzano, Juan, *Historia de las recopilaciones de Indias*, Ediciones de Cultura Hispánica, Madrid, 1991

Mariátegui, José Carlos, *El proceso de la literatura*, en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), vol.2 de las Obras Completas, Lima, Editorial Amauta, 1986

Mariátegui, José Carlos, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, prólogo de Anbal Quijano, Fundación Biblioteca Ayacucho, CLASCO, Caracas, 2007

Mariátegui, José Carlos, *Siete ensayos de la Interpretación de la realidad peruana*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 2007

Martí José, *Nuestra América*. Véase en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal27/14Marti.pdf>

Marzal, Manuel M., *Historia de la Antropología Indigenista: México y Perú*, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1986

Marzal, Manuel M., *Historia de la Antropología indigenista: México y Perú*, Editorial Anthropos, Barcelona, 1993

Matienzo Castillo, W. Javier, *La encomienda y las reducciones jesuíticas de América Meridional*, en *Revista Temas Americanistas*, Número 21, Editorial de Universidad de Sevilla, Sevilla, 2008

Medinaceli, Carlos, *La Inactualidad de Alcides Arguedas y otros estudios biográficos*, Mariano Baptista Gumucio, Editorial Los amigos del libro, La paz-Cochabamba, 1979

Mejía, José, *Siete años de reforma agraria peruana*, en *Apuntes: Revista de Ciencias Sociales*, número 6, Editorial de Universidad de del Pacífico, Lima, 1977

Menéndez Pidal, Ramón, *El Padre Las Casas: su verdadera personalidad*, Edición Real Academia de la Historia, Madrid, 2013.

Míguez Núñez, Rodrigo, *Las proyecciones del indigenismo jurídico sobre la propiedad andina*, en *Revista Anuario de historia del derecho español*, número 80, Editores Boletín oficial del Estado, Madrid, 2010

Mira Caballos, Esteban, *Isabel la Católica y el indio americano*, en *Coloquios Históricos de Extremadura*, Asociación Cultural, Trujillo (España), 2004

Mira Caballos, Esteban, *Nicolás de Ovando y los orígenes del sistema colonial español 1502-1509*, Ediciones de Centro de Altos Estudios Humanísticos y del Idioma Español, Santo Domingo, 2000

Miserés, Vanesa, *Lengua y raza como pilares de la identidad en Sarmiento*, en *Revista Cíñiro: Enlace hispano cultural y literario*, Vol. 5, N° 1-2, Editorial Texas Tech University, Texas (EE.UU.), 2005

*Módulo de historia y cosmovisión indígena: guía de aprendizaje colectivo para organizaciones y comunidades*, Fondo para el desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe (Fondo Indígena) y Fondo Francés a través del Banco Interamericano de Desarrollo (BID), La Paz, Bolivia, 2007.

Montes, Anbal, *Reflexiones sobre el "indigenismo"*, en *Revista Estudios*, No.10, Editorial de Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 1998

Moreiras, Alberto; Villacañas, José Luis (eds.), *Conceptos fundamentales del pensamiento latinoamericano actual*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2017

Vargas, Amalia Noemi, *Los sueños y las almas para el hombre andino*, en *Revista de Estudios Cotidianos*, Número 3, Editores Núcleos de Estudios Sociales, Santiago de Chile, 2013

*Nueva Reforma Agraria*, Decreto-Ley, No 17716. Véase en: <https://peru.justia.com/federales/decretos-leyes/17716-jun-24-1969/gdoc/>

Ocampo López, Javier, *José Vasconcelos y la Educación Mexicana*, en *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, vol. 7, Editorial de Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Boyacá (Colombia), 2005

Otero, Gustavo Adolfo, *Temperamento, cultura y obra de Alcides Arguedas*, en Mariano Baptista Gumucio, *Alcides Arguedas Juicios bolivianos sobre el autor de "Pueblo enfermo"*, Editorial Los amigos del libro, La paz-Cochabamba, 1979

Paz Soldán, José Edmundo, prólogo de *Raza de bronce*, Fundación Biblioteca Ayacucho, Caracas, 2006

Philippe Husson, Jean, *La idea de nación en la crónica de Felipe Guaman Poma de Ayala: sugerencias para una interpretación global de El primer nueva corónica y buen gobierno*, en *Revista HISTORICA XXV. 2*, Editorial de Universidad de Cergy-Pontoise, Cergy-Pontoise (Francia), 2001

Piel, Jean, *Capitalismo agrario en el Perú*, Institut français d'études andines, Paris, 1995

Pineda C., Roberto, *El Congreso Indigenista en Pázcuaru, 1940, una nueva apertura en la política indigenista de las Américas*, en *Baukara 2, Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina*, Editorial de Universidad Nacional de Colombia, Bogotá 2012

Pozo Quizpe, J. Manuel, *¿Qué es el indianismo? Algunas aproximaciones*. Véase en: <http://www.libreriaelunar.com/2017/03/18/que-es-el-indianismo-algunas-aproximaciones/>

Ramón Bossi, Fernando, *San Martín y los pueblos indígenas de nuestra América*. Véase en: <http://costaricaenginebra.tripod.com/latinoamericasinfronteras/id25.html>

Ramos Rau, Demetrio, *Hildebrando Castro Pozo*, en *Revista Pueblo Continente*, Vol 17, No. 1, Editorial de Universidad Privada Antenor Orrego, Trujillo (Perú), 2006

René Moreno, Gabriel, *Nicomedes Antelo*, Editorial de Universidad Gabriel René Moreno, Santa Cruz de la Sierra (Bolivia), 1960

Reyes, Luis Alberto, *El pensamiento indígena en América: los antiguos andinos, mayas y nahuas*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2009

Reynoso, Jaime, *Manuel Gamio y las bases de la política indigenista en México*, en *Andamios*, Revista de Investigación Social, Volumen 10, Número 22, Editoriales de Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México D. F., 2013

Rivera García, Antonio, *La filosofía política de Fernando González: la lucha por la personalidad del pueblo suramericano*, en Fernando González *Política, ensayo y ficción*, de coordinadores académicos Jorge Giraldo Ramírez y Efraín Giraldo, Editorial Universidad EAFIT, Medellín (Colombia), 2016

Robles Mendoza, Román, *Legislación peruana sobre comunidades campesinas*, Editorial de Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 2002

Rodríguez Luiz, Julio, *Hermeneutica y Praxis del indigenismo, la novela indigenista, de Clorinda Matto a José María Arguedas*, Editorial Fondo de cultura económica, México, D. F., 1980

Rodríguez, Jenny Marcela, *Quintín Manuel Lame*, en Revista *Baukara 3, Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina*, Bogotá 2013

Rose-Green, Claudette, *Correspondencias y divergencias entre Raza de Bronce y Pueblo enfermo*, En Revista de Crítica Literaria Latinoamericana, Año XIII, N°25, Editorial CELACP, Lima, 1987

Rovira Gaspar, María del Carmen, *Francisco de Vitoria, España y América, el poder y el hombre*, Editorial de Universidad Autónoma Metropolitana, México, D. F., 2008

Salazar Mejía, Nécker, *Tradición oral y memoria colectiva en la novela étnica de Ciro Alegría*, tesis doctoral de Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2015

Salcedo Bastardo, José Luis, *Bolívar: Un continente y un destino: Historiografía de la visión integradora*, Editorial de Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1979

Sámano Rentería, Miguel Ángel, *El indigenismo institucionalizado en México (-1936-2000): un análisis*. Véase en: <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/3/1333/10.pdf>

Sánchez Alvarado, Laura, *El indigenismo en Juan Friede*, en Revista *Baukara* 3, *Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina*, Editorial de Universidad Nacional de Colombia, Bogotá 2013

Sánchez Domingo, Rafael, *Las leyes de Burgos de 1512 y la doctrina jurídica de la conquista*, en *Revista jurídica de Castilla y León*, Número 28, editores Junta de Castilla y León, Valladolid, 2012

Sánchez, Honorato; Machaca, Víctor, *Qué es el Indianismo*, en Revista *EL INDIO AMAWTICO*, N°18, Editorial Frente Indio Amawtico del Tahuantinsuyo – F.I.A.T., La Paz, 1994

Sandoval Zúñiga, Óscar Raúl, *El problema de la tierra y la cuestión indígena en la obra Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana de José Carlos Mariátegui*, en Revista *Porik An*, Editorial de Universidad de Cauca, Cauca (Colombia), 2004

Schwartzman, Américo, *El lado oscuro de José Ingenieros*. Véase en: <http://www.lavanguardiadigital.com.ar/index.php/2018/12/21/el-lado-oscuro-de-jose-ingenieros/>

Serna, Mercedes, *Hispanismo, Indigenismo y Americanismo en la Construcción de la Unidad Nacional y los Discursos Identitarios de Bolívar, Martí Sarmiento y Rodó*, en Revista *Philologia Hispalensis*, No. 25, Editorial de Universidad de Sevilla, Sevilla, 2011

Sevilla Arroyo, Florencio (coord.), Álvar Ezquerro, Carlos (coord.), *Actas del XIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Editorial Castalia, Madrid, 2000

Sotelo Santos, Laura Elena, *Los dioses: energías en el espacio y en el tiempo*, en Mercedes de la Garza Camino y Martha Ilija Nájera Coronado (editores), *Religión Maya*, Editorial Trotta, Madrid, 2002

Tacca, Óscar, *Las voces de la novela*, Editorial Gredos, segunda edición, Madrid, 1978

Tapia, Luis, *Bolivia: La relación entre el gobierno, los pueblos indígenas y los campesinos acumula tensiones*, entrevista con Luis Tapia en el año 2013. Véase en: <https://www.cetri.be/Bolivia-La-relacion-entre-el?lang=fr>

Troncoso Araos, Ximena, *El mundo es ancho y ajeno, de Ciro Alegrú: Traducción y traición en la novela indigenista*, en *Revista Acta Literaria*, No.31 (47-61), Editorial Universidad de Concepción, Concepción (Chile), 2005

Túpac Amaru, José Gabriel, *Carta-alegato al Visitador Areche*. Véase en: <http://constitucionweb.blogspot.com/2010/05/carta-alegato-al-visitador-areche-tupac.html>

Urdanoz O.P., Teófilo, *Las Casas y Francisco de Vitoria (En el V centenario del nacimiento de Bartolomé de las Casas, 1474-1974)*, en *Revista de estudios políticos*, No. 198, Editoriales de Centro de Estudios Políticos y Constitucionales (España), Madrid, 1974

Vasconcelos, José *El Desastre*, Editorial Trillas, México, D.F., 1998

Vásquez, Mario C., *Hacienda, peonaje y servidumbre en los Andes Peruanos*, Editorial Estudios Andinos, Lima, 1961

Villoro, Luis (2000). *¿El fin del indigenismo?*. En: Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México, 1996-1997 (t. 1, pp. 35-37). México: Instituto Nacional Indigenista-Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. Wobeser, Gisela Von, *Los indígenas y el movimiento de Independencia*, en *Revista Estudios de cultura náhuatl* [online], vol.42, Editorial de Universidad Nacional Autónoma de México, México, D. F., 2011

Weyland, Kurt, *Clarifying a Contested: Populism in Latin American Studies*, en *Revista Comparative Politics*, Vol. 34, No.1, editorial de Universidad de New York, New York, 2001

Zalazar, Daniel D., *Las posiciones de Sarmiento frente al indio*. Véase en: <https://revista-iberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/Iberoamericana/article/viewFile/3909/4077>

Zavaleta, Carlos Eduardo, *Retrato de Ciro Alegrú*, Editorial Lluvia, Lima, 1984

Zuretti, Juan Carlos, *El general San Martín y la cultura: ensayo conmemorativo*, Edición Inst. de Didáctica San José de Calasanz, Buenos Aires, 1950