Lo indígena como oposición: renovando el debate entre los civilizadores, Rodó, Mariátegui y Martí

Alejandro Aguirre Salas

Universidad Central del Ecuador

En 1891, en un diminuto ensayo que concentraba buena parte de su pensamiento político, el poeta José Martí definió lo que él concebía como Nuestra América.[1] Por entonces se sucedían idearios como el de América latina –que unificaba la mitad del continente, Brasil incluido–, haciendo de "lo latino" supuesta raíz aglutinante, y que Francia había acuñado para, por ejemplo, justificar la invasión y coronación del francés Maximiliano como Emperador del Segundo Imperio Mexicano en 1864.

Martí plantea, con una vigencia todavía pertinente, la necesidad de construir política, pensamiento, transformaciones, a partir de nuestra realidad, de nuestras condiciones, y con nuestra gente. "Injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas".[2] El cubano contrapone Nuestra América a los intentos de imponer sin debate modelos y cánones externos, formas de pensamiento asumidos sin crítica, sin considerar las particularidades del continente y sus habitantes.

1 José Martí, *Nuestra América*, en *Obras escogidas en tres tomos, tomo II*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2007.

2 J. Martí, *Nuestra América*, p. 500.

Pero, enarbolando otras banderas, la conciencia y el discurso de los civilizadores universalizantes del siglo XIX a los que se oponía Martí –Domingo Faustino Sarmiento y Juan Bautista Alberdi a la cabeza– por momentos parecerían hoy renovarse ante espacios como los de producción y difusión del saber.

La negación del bárbaro

Con la consolidación de los procesos independentistas de las excolonias españolas de la América del siglo XIX, surge para los nuevos estados en ciernes, aún solo proyectadas naciones,[3] la ne-

3 Benedict Anderson plantea cómo se constituyeron las repúblicas americanas sobre las unidades administrativas coloniales, "hasta cierto punto arbitraria(s) y fortuita(s)", por sobre las organizaciones de conglomerados sociales previos. A pesar de esto, los discursos nacionales se inventarán un génesis de larga data. El autor analiza la manera en que la categoría de *Nación*, a nivel mundial surge con fines políticos concretos, consolidándose como "artefacto cultural" en una modernidad encausada por la imprenta, y no como la espontánea reunión de colectividades de identidades esenciales de origen inmemorial. En el caso americano, Anderson plantea que entre los criollos, algunos de los factores del movimiento independentista fue el temor a las "clases bajas", como indígenas y negros; la indignación ante un despotismo ilustrado que enarbolaba la ilustración universal pero (o por lo mismo) limitaba el ascenso o la movilidad de los americanos en la burocracia colonial, signándolos como inferiores –generando una identidad de oposición, marcada por la fatalidad del origen, "*irremediablemente* era criollo"–; la imprenta y el comercio que en lo local van generando comunidades imagina-

cesidad de construir un discurso constituyente de su particularidad, discurso que confiera sentido y destino a estos nuevos pueblos. La literatura romántica es un ejemplo significativo.

En la construcción de estas identidades fundadoras de la autonomía político/económica de España,[4] como se evidencia en el pensamiento de civilizadores como Juan Bautista Alberdi o Domingo Faustino Sarmiento, es significativo cómo lo originario, lo indígena, no solo se considera debe ser radicalmente excluido por salvaje –opuesto a la única forma legítima de asumir el mundo, la racionalidad construida por Occidente–, sino que retóricamente se lo ubica como si fuera ajeno al continente, casi un invasor que agrede a quienes genuinamente pertenecen y les pertenece esta tierra, derecho cuya legitimidad no llega en este discurso siquiera a ponerse en cuestión.

En el Cono Sur, Alberdi señala explícitamente que los "americanos no somos otra cosa que europeos nacidos en América,"[5] excluyendo tácitamente de esta identidad "americana" a cualquier otro que no tenga ese origen, axioma que Sarmiento reforzará al plantear que "la civilización europea vino a extraviarse en las soledades de esta América."[6] Los indígenas (históricamente desplazados de sus territorios) van siendo así colocados en el rol de "hordas salvajes"[7] invasoras, extraños a estas tierras, que quieren destruir. A través de todo Facundo, libro clave del discurso civilizador, Sarmiento repite constantemente la imagen, en la frontera del "territorio argentino" (el dominado por el cuasibárbaro gaucho, mestizo producto de condiciones de vida extremas alejadas de la civilización citadina), a la orilla de los ranchos o los pueblos, de los salvajes en la noche, acechando, a la espera de atacar, y que, no por casualidad, serán insistentemente definidos en su animalidad: "ávidos de sangre y de pillaje,"[8] comedores de carne cruda y bebedores de sangre, similares a hienas.

En esta representación, los indígenas son ubicados en un no lugar de reproducción social, sin poblados, sin tradiciones reales, sin cultura, sin costumbres, sin raíces: flotando "allá en la

das. Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas, reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo, (1983)*, México DF., Fondo de Cultura Económica, 1993. Referencias pp. 84 y 92.

4 No así una autonomía ideológico-cultural de Europa, principalmente Francia e Inglaterra, que son vistos como modelos de civilización a seguir.

5 Alberdi, Juan Bautista, *Acción civilizadora de la Europa en las Repúblicas de Sud América*, en *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, Jackson, Buenos Aires, 1946.

6 Domingo Faustino Sarmiento, *Conflicto y armonía de las razas en América* (1883), en González Luis, *Filosofía de la cultura latinoamericana*, Bogotá, Búho, 1982. p 32. El destacado es nuestro.

7 Domingo Faustino Sarmiento, *Facundo* 1845, Buenos Aires, Sopena, 1963, p 24.

8 D.F.Sarmiento, *Ibíd*, p 29.

inmensidad sin límites, en las soledades en que vaga el salvaje".[9] En el discurso de los civilizadores se evidencia la firme decisión, primordialmente política, de no intentar entender al otro más allá de apelar a su inferioridad de raza. La no humanidad esencial de los indígenas es condición necesaria para su devastación.

El boliviano Alcides Arguedas ve una especie de mezcla de animal y vegetal en los impasibles aymarás –prácticamente irredimibles como humanos– replegados en las más miserables tierras del hostil altiplano, donde a medida que crecen y se van fusionando con el entorno van perdiendo ser. El porqué de esas condiciones no será puesto en cuestión –como si el repliegue respondiese a su voluntad-, y aunque se reconozca que su odio a los blancos "nace de la crueldad que estos usan con los suyos",[10] se consolida una argumentación donde, independientemente de las causas, la condiciones reales demandan una necesaria extirpación, que llega a parecer humanitaria.

Este pensamiento que hace del indígena parte animal del paisaje, ajeno, incapaz de construir humanidad plena, es heredado por buena parte de los pensadores de la primera mitad del siglo XX. Ezequiel Martínez Estrada ve cómo, dominado por el entorno, el indígena torna abúlico, pasivo, con súbitos saltos de violencia o erotismo, solo "bárbaro y primitivo" en su energía creadora; Rodolfo Kush opondrá el ser europeo con el estar latinoamericano –forma campesina, pasiva, vegetativa–, enfrentadas la racionalidad moderna de las europeizadas élites letradas, citadinas, y la racionalidad natural, mundo rural que termina produciendo lo esencialmente latinoamericano.[11] Para Kush, un ethos popular telúrico en evolución estaría desarrollándose contagiando de lo indígena a lo campesino, para de ahí subsumir a provincianos, inmigrantes, obreros y clases medias. Naturaleza desbocada.

Así lo indígena, inevitablemente presente, incómodamente latente, para mucho del pensamiento latinoamericano casi siempre termina apareciendo como un espacio desconocido, ser extraño que, de nombrarlo, parece no pertenece al continente sino que lo excede.

A la par que se buscaba fraguar un imaginario constituyente, los pensadores de los nacientes estados nacionales pretenden integrarse al mundo occidental, a su historia y pensamiento, en condiciones de igualdad. El sueño de los civilizadores será hacer de Amé-

9 D.F. Sarmiento, *Ibíd*, p 40.

10 Arguedas, Alcides, *Pueblo enfermo* (1909) en González, Luis, *Filosofía de la cultura latinoamericana*, Búho, Bogotá, 1982, p. 55.

11 Martínez Estrada, Ezequiel y Kush, Rodolfo, citados en Castro-Gómez, Santiago, *Crítica a la razón Latinoamericana*, Barcelona, Puvill libros, 1996, pp 76-78.

rica del Sur "sucursal de la civilización moderna".[12] Y, como señaló Arturo Andrés Roig,[13] la definición de qué es pensamiento –racional–, historia o filosofía, en tanto delimitación reflexiva europeo-occidental, solo obedece y cumple sus particulares formas de constitución, parámetros excluyentes de cualquier otra forma de pensar. Cuando en nuestros días se plantee qué hacer con la producción de pensamiento, este plegar a modelos externos no habrá desaparecido, imponiéndose bajo la retórica de la necesaria integración a la globalización.

Siendo el occidental el pensamiento que rige la misma constitución de las naciones modernas, para los pensadores latinoamericanos letrados plegar a este esquema será vital, en el doble ejercicio de autoreconocimiento –como valioso– y vinculación con ese mundo, esa universalidad. En este marco, la parte indígena presente en el continente se transforma en traba.

Así, la constante lucha de los civilizadores contra lo indígena puede ser vista respondiendo a dos vertientes: el rechazó acérrimo al símbolo (occidental) de lo no civilizado –la parte india/natural que excluiría América de Occidente– y la real incompatibilidad de ciertas matrices de pensamiento indígena ante modelos de conocimiento del occidente oficial.

En la construcción de la "nación" desde la Ciudad Letrada –como definiría Ángel Rama a ese espacio jerárquico de producción de saber y poder en las urbes latinoamericanas–,[14] en los civilizadores se evidencia el insistente esfuerzo de separarse del mundo salvaje, de la naturaleza, con que fue pintado el continente americano por la modernidad: para la razón occidental –donde sujeto/conciencia/saber está radicalmente separado del objeto/naturaleza/pasión– América representa en mucho su opuesto, y queriendo ingresar a la categoría de "hombres" (occidentales), de civilizados, los civilizadores procuraron negar lo que de "naturales" pudiesen tener. Será en esta línea que el indígena, el "salvaje", será categorizado como la –rechazada– encarnación de la naturaleza, la lacerarte prueba de que el cordón umbilical aún no ha podido ser cortado de un tajo. El indígena deviene espejo negativo, símbolo que no torna siquiera objeto de estudio. Al autoconstituirse el sujeto americano occidental, necesariamente lo natural debe ser rechazado. El pensamiento racional occidental se asume como universal, y es a él que pliegan los civilizadores. Un universal que, como insistirá Sarmiento, encarnará "lo humano", paradójicamente construyéndose en tanto discursiva-

12 D.F.Sarmiento, *Conflicto y armonía de las razas en América*, p. 32.

13 Arturo Andrés, Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.

14 Ángel, Rama, *La ciudad letrada (1984)*, Arca, Montevideo, 1998.

mente deshumaniza al otro, lo destruye física y culturalmente, "humanizándose" él mismo.

Podríamos aventurar aquí también que, en el intento de formar una identidad particular postindependentista, constituida en tanto oposición ("yo soy yo en tanto no soy el otro", binarismo también fundamental en el pensamiento occidental), los letrados latinoamericanos, citadinos, queriendo purgarse de una larga identidad de subordinación colonial (criollos despreciados por España y Europa), optan por oponerse no a lo que será el mundo ideal: oponiéndose a él terminarían acercándose al otro mundo, el terrenal, el natural. Así, la construcción de una oposición con lo indígena permitirá occidentalizarse por similitud de caracteres.

Esto obedecería a lo que Augusto Salazar Bondy señaló: América tiende a responder a las preocupaciones de Europa, con el indígena a lo sumo como disparador de reflexión, no sujeto; pensar colonial el nuestro que se inclina a guiarse por las corrientes externas. Esa propensión a vivir una "evolución paralela y con determinante exógenos", sin basarse en la "comunidad histórica básica, del fondo popular del espíritu de nuestros pueblos", terminará generando "productos espirituales expresivos de otros pueblos",[15] que no se refieren a la conciencia profunda de la comunidad. Contradicción que buscaría desesperada y fallidamente resolver lo que Arturo Andrés Roig precisó –apoyándose en Hegel- como requisito para la construcción de un pensar-filosofar propio: un "nosotros" particular asumido como valioso,[16] proyección de la vivencia de la comunidad.

Un siglo después, es en este punto donde José Carlos Mariátegui, repensando por primera vez el marxismo desde las condiciones propias, verá la "trampa" discursiva de buena parte del pensamiento criollo: rechazando sus posibles antecedente indígena, los siglos coloniales se hacen insuficientes para argumentar la existencia de una tradición nacional sólida, por lo que se requiere inventar un árbol genealógico que enlace que la latinidad o lo occidental.[17]

Y es que el pensamiento de los civilizadores que rechazan radicalmente todo lo indígena es producto del mismo esquema que consolida la constitución de la modernidad europea, donde "el

15 Augusto, Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Siglo XXI, México, 1981, p 36-37 y 43, respectivamente

16 Roig, Arturo Andrés, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, p.18.

17 José Carlos, Mariátegui, *Nacionalismo y vanguardismo*, Celina, en Manzoni, (ed), Vanguardistas en su tinta, Corregidor, Buenos Aires, 2008, p 148.

otro" natural cumplió un rol funcional: con la conquista de América, el sujeto europeo terminó de consolidarse utilizando al "salvaje" como contrapartida. Para este pensar que se arroga universal, el indígena será la antítesis. En esta medida, para los civilizadores la parte indígena del continente es el estigma, el lastre anti-racional que les impide ser universales. Y la conciencia moderna, desde el XVII, se sueña como universal ideal solo en tanto "armonía preestablecida entre el desarrollo científico-técnico, ético-político y estético-expresivo",[18] centrada en el orden racional. Paralelamente, como señaló Enrique Dussel, este logocentrismo será el que conforme la lógica y la legitimación del poder y la conquista.[19] Dominación radical legitimada, exigida, en el sujeto que devendrá moderno en Sudamérica: "lucha entre la civilización europea y la barbarie indígena, entre la inteligencia y la materia"[20] dice Sarmiento. Y si "materia", como la naturaleza, el indígena –jamás con posibilidad de devenir interlocutor- debe ser dominado, acallado, explotado en tanto objeto.

Es prácticamente inevitable, asumiendo esta línea de pensamiento racional occidental, no defender una política de negación y destrucción de lo originario pues, como señaló Salazar Bondy, las mismas formas de pensamiento traídas por los colonizadores eran de por si "armas intelectuales de dominación".[21] El Caliban shakesperiano no podrá así siquiera maldecir a Prospero sin anularse.[22]

La franca distancia con el mundo indígena se evidenciará en la misma historiografía del pensamiento filosófico latinoamericano, donde no está presente la razón indígena, en parte –como señaló el mismo Bondy- por falta de datos para su estudio, punto ciego de la producción de saber latinoamericano, pero principalmente por exclusión que ha tendido a oscilar entre el desconocimiento (donde la cosmogonía y la reflexión indígena nunca llega a ingresar a los espacios de discusión intelectual) y el desprecio, que refunda al desconocimiento; y en medio, la compleja problemática que significa un pensamiento que estructuralmente no termina de calzar a la razón occidental.

El mundo visto por un americano

Más allá de los primordiales factores de dominación y explotación de base que esconde el discurso eurocéntrico,

18 Castro-Gómez, Santiago, *Crítica a la razón Latinoamericana*, p 32.

19 Enrique Dussel, citado en S. Castro-Gómez, *Crítica a la razón Latinoamericana,* p 39.

20 D.F.Sarmiento, *Facundo*, p 20.

21 A.Salazar Bondy, Augusto, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, p 38.

22 Véase el apartado "Martí, Rodó y el quiénes somos"

racionalidad occidental e indígena originaria tienen puntos estructurales de incompatibilidad.

La cosmovisión logocéntrica europea, consolidada en la modernidad[23] -y que permitirá el desarrollo del mismo capitalismo- se centró en un humanismo de radical separación entre sujeto (individuo cognoscente, dominador de la naturaleza) y el mundo (naturaleza, materia, vida, cuerpo en última instancia), basado en una razón instrumental que facilita la acumulación capitalista y el dominio radical de la naturaleza. En la cosmogonía indígena originaria, por su parte, hombre y mundo (tierra y a la vez comunidad) se tornaban indivisibles –en relación armónica en principio–, por lo que sería extraña una razón individual.[24]

Para Mariátegui, un siglo después de la independencia y cuatro desde la conquista, esta contradicción entre Occidente o América originaria todavía sería clara, pues en ese tiempo el espíritu indígena –a pesar de la devastación psíquica y física que había sufrido- logró sobrevivir sin grandes fracturas de su esencia. Martí, uno de los pocos pensadores latinoamericanos del siglo XIX que ve en lo indígena una de las claves necesarias para la constitución de la identidad latinoamericana, es conciente de esta tenaz resistencia cultural "El indio, mudo, nos daba vueltas alrededor, y se iba al monte, a la cumbre del monte, a bautizar sus hijos".[25]

Para Mariátegui, las formas inkaicas precolombinas de organización y pensamiento –que sobrevivieron a la conquista, colonia e independencia-, se centraban en el cuerpo colectivo, donde todo su accionar esta constituido hacia fines sociales. La "libertad individual" es vista por él como fenómeno liberal capitalista, en contraste a un modelo donde esa necesidad de individuación no llegaba siquiera a ser sentida. Sin ánimo especulativo o comercial, "¿Para qué podría servirle (...) al indio esta libertad inventada por nuestra civilización?".[26] Mientras que para la cosmogonía moderna la autonomización sujeto-mundo es necesaria, Mariátegui recalca cómo esta fragmentación, desde la conquista implicó el primer gran golpe –fractura que no alcanzó a la destrucción de lo solidario y orgánico- al mundo indíge-

23 Cuyo advenimiento, valga recordar, fue posibilitado por la misma expoliación extrema del continente Americano, como marca Enrique Dussel, *1492, el encubrimiento del Otro, Hacia el origen del 'mito de la modernidad'*. La Paz, Plural, 1994

24 Estermann, Josep, *La racionalidad andina*, en Filosofía andina, Quito. Ed.Abya.Yala, 1998, p 85-110.

25 J. Martí, *Nuestra América*, p. 501.

26 Mariátegui, José Carlos, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana (1928)*, Biblioteca Ayacucho, Lima, 1995, p 50. Baste el "nuestra civilización" para dejar en claro como Mariátegui asume su conformación occidental, donde su proyecto político tiene total conciencia de su pertenencia a la modernidad, teniendo claro que –como señala en su texto *Nacionalismo y Vanguardia* (p. 149)- no se sueña con utópicas restauraciones, asumiendo el pasado como raíz y no como programa.

na.[27] Y paradójicamente será la misma violencia del seudo-feudalismo en las encomientas coloniales y posteriormente las haciendas terratenientes republicanas las que habría obligado a los indígenas a mantener, como estrategia de supervivencia mas que por testaruda tradición, las formas comunistas de relación social.

Pero no sólo en la oposición al sujeto individual moderno la estructura comunitaria indígena era radical diferencia. La misma razón occidental no fue asumida en su estructura por la matriz indígena:

> El indio no ha renegado sus viejos mitos (...) Su animismo subsiste (...) sigue sin entender la metafísica católica. Su filosofía panteísta y materialista (...) no ha renunciado a su propia concepción de la vida que no interroga a la Razón sino a la Naturaleza.[28]

Es entre estas dos cosmogonías que los pensadores americanos tienen que optar. Primará, inevitablemente en tanto hegemónica, la occidental. Finalmente es esta racionalidad la que domine, la que construya y gobierne "La Ciudad Letrada" a la que lo indígena nunca tendrá acceso. Es Mariátegui, también desde una perspectiva occidental –abierta a entender esta cosmogonía desde una lectura marxista, abiertamente moderna-, uno de los pocos que, bien entrado el siglo XX, intenta pensar lo indígena como constituyente.

En América, como señaló Francisco Bilbao, el desprecio a lo indígena esconde, como en los civilizadores, una "dictadura de las clases privilegiadas"[29] que se asumen como las únicas representantes legítimas del mundo que dominan. Así como la imposición, la opresión y la violencia se justifican en nombre de la "civilización", la "caridad cristiana" legitimó la inquisición.

Esta oposición –y la necesidad de resolverla radicalmente a partir de la extirpación física o cultural– es evidente para los civilizadores. Pero mientras que para Alberdi la contienda está saldada y lo indígena no alcanza ya ninguna incidencia (siguiendo América los pasos europeos), para Sarmiento todavía no está definido –por lo que se torna necesario intervenir en consecuencia- quiénes son los sujetos constitutivos de lo nacional, oponiendo las "razas" salvajes a la fomentada migración europea, civilizadora. Para Sarmiento, el conquistador –el civilizado– aún puede ser absorbido por la "masa indígena", en un temible proceso de mestizaje cultural, si no se

27 Es necesario reflexionar sobre los golpes que ha proferido a lo colectivo la globalización y la retórica posmoderna.

28 J.C.Mariátegui, 7 *ensayos*..., p 224.

29 Citado en A.A. Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, 34.

le transmite al autóctono toda la cultura occidental -lengua, leyes, costumbres, fe-.[30] Como con el doctor Jekill –el personaje de Robert Louis Stevenson que inventa la fórmula de la liberación del instinto en el sujeto– en los civilizadores puede percibirse la misma lucha del que teme y trata de terminar con el monstruoso Hyde que lleva adentro y del que no logra saber cómo escapar.

Así, para la mayoría del pensamiento latinoamericano letrado entre Independencia y siglo XX, la tradición se espera consolidar con corrientes anglosajonas –como en el caso de los civilizadores y ciertas corrientes positivistas- o latinas –donde José Enrique Rodó, a inicios del XX, se torna el caso paradigmático, al asumir que la "gran tradición étnica, la herencia de raza"[31] que constituye América del sur es la latina, sin siquiera mencionar la existencia de culturas autóctonas anteriores a la conquista española–.

Pero esta evidente exclusión, como dijo Bondy al referirse a esta amplia tendencia de mucho del pensamiento latinoamericano, esta "inautenticidad" tácitamente expresa la faceta auténtica de un mundo mixtificado que se autoengaña convenciéndose de ser exclusivamente "occidentales, latinos, modernos, católicos y demócratas"[32] puros; ésta evidencia tajantemente la exclusión de lo indígena de la mayoría de espacios. Más que borrar su sangre india demuestra que la mantiene aplastada, sin posibilidad de expresarse.

En la constitución del indígena como un otro exterior a la civilización, y por ende dominable, o al menos como ser "a civilizar", lo americano precolombino tendió a ser visto como a-histórico, adquiriente de humanidad recién al ser descubierto, entrando en la historia.

Pero es Europa, como señaló Roig,[33] quien delimitando como "historia mundial" aquella que viene en línea directa desde la Grecia clásica,[34] y excluye a los pueblos que no participaron del proceso originado en esa ruta directa. Pero tener "Historia" –aclaró Roig- no implica calzar en un modelo europeo de historiografía, ontología o filosofía. Independientemente de la racionalización que cada pueblo haga de su proceso, toda organización cultural inevitablemente posee una "toma de conciencia histórica". El rechazo, desde la perspectiva occidental ilustrada, de que América haya

30 D.F.Sarmiento, *Conflicto y armonía de las razas en América*, pp 30-32.

31 José Enrique, Rodó, *Ariel*, Buenos Aires, Editorial Kapelusz, 1980, p. 72.

32 Augusto, A.Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, p. 118.

33 Arturo Andrés, Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, pp 122 y siguientes.

34 Continuidad histórica lineal definida por una "versión oficial" de Occidente, que desconoce otros procesos de la misma Europa. Muchos de los modernos centros del pensamiento occidental eran parte de los "barbaros" para la Grecia Clásica.

tenido historia previa a la conquista, se funda en que "el dominador necesita la total posesión del nivel discursivo" pues reconocer a un pueblo historia implica reconocerle voz,[35] y darle voz significa transformarlo en un interlocutor en condiciones de igualdad, poniendo en cuestión las relaciones coloniales de sujeción.

Durante el primer tercio del siglo XX, será evidente cómo se tratará este tema entre los pensadores latinoamericanos anteriores a Mariátegui, signados por la perspectiva civilizadora. Las pocas veces que a los indígenas se les reconoce una historia anterior y autónoma, no suele tener el carácter de fundante. Así, Alcides Arguedas puede reconocerle cierto valor civilizatorio al extinto imperio inka, al hablar de la incidencia que pudo tener en los pétreos aymarás, pero tácitamente marca que aquel imperio dejó de existir, y son los aymarás quienes representan a los indígenas que quedan. José Vasconcelos llega al extremo de aseverar, sin bases, la existencia, anterior a aztecas e inkas, de una civilización Atlántida gloriosa, de la cual estos imperios son "indignos totalmente de la antigua y superior cultura."[36]

Es Mariátegui quien piensa el devenir del Perú[37] con la historia inkaica no solo como elemento discursivo fundante, sino como antecedente concreto de un proyecto político, en continuidad. Antes, Martí es otra vez el inevitable antecedente de esta toma de conciencia, cuando en Nuestra América ubique el inicio de la historia latinoamericana desde el período inka (haciendo así referencia al mundo precolonial).

Más que el inicio de la historia civilizada, Mariátegui ve en la conquista española un tajante corte del proceso de transformación –en evolución ascendente- del mundo indígena regentado por el comunismo inka, comunismo que se vinculará en él a las propuestas de las corrientes socialistas del primer tercio del siglo XX, tornándose continuidad de un proyecto revolucionario que salte la etapa liberal.

El desconocimiento de la voz autóctona también obedece –más allá de la infranqueable jerarquía de la élite intelectual funcional al sistema en la Ciudad Letrada– a la expulsión espacial del comunitario mundo indígena a territorios inhóspitos, donde en la exclusión económica y política esa voz no sólo no se escucha, sino hasta llega a considerarse no existente, incluso para muchos que pretenden reivindicarlo. La imagen del indígena silencioso y a-humanizado

35 Arturo Andrés, Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, p. 124.

36 Vasconcelos, José, *La raza cósmica (1925)*, Espasa-Calpe, México, 1948, primera edición, p. 16.

37 Pudiéndose extenderse su reflexión al continente

de Alcides Arguedas se consolida desde la mirada occidental a tal nivel que propuestas literarias indigenistas escritas desde el mestizaje –con el ejemplo de *Huasipungo* de Jorge Icaza como representativo– seguirán viendo esa misma figura: el indio seco y pasivamente resistente, de violencia latente.

Ante lo indígena, el pensamiento letrado que va de la Independencia del siglo XIX al primer tercio del XX, propone distintas vías, desde la directa destrucción física, la aculturación a través de la educación como factor civilizatorio –dos vertientes que podrán encontrarse en el discurso de Sarmiento- hasta el ideario de un mesiánico mestizaje universal –Vasconcelos y la raza cósmica- donde el indígena torna apenas "buen puente de mestizaje."[38]

Pero son las condiciones concretas, las relaciones político-económicas que configuras relaciones de poder y explotación las que –demuestra Mariátegui-, más allá de las reflexiones cosmogónicas, evidencian la imposibilidad de un acercamiento real del mundo occidental al espacio indígena comunitario; al mismo tiempo, las que impiden la consolidación de un proyecto común, realmente nacional, que conforme una unidad. Ante un discurso sarmentino que invoca la educación escolar –racionalizante- como forma de transmitir y "desalvajizar" al indígena antes de que contagie con su barbarie a la raza blanca conquistadora, [39] Mariátegui –analizando las condiciones de explotación productiva en la sierra peruana–, ve cómo los mismos gamonales son quienes concientemente impiden la formación escolar de estos pueblos, como estrategia de dominio. La promesa de mestizaje cultural se torna imposible enmarcado en formas de explotación. En países de presencia indígena –a diferencia de naciones como la argentina que habrían logrado características unificadoras, nacionalizantes (entre otras causas, a partir del monumental genocidio perpetrado contra las comunidades indígenas)–,[40] Mariátegui ve varios mestizajes, autónomos entre si, en el Perú.

Explicitado en Mariátegui –y profundizado aunque sin particularizar en la condición indígena por las Teorías de la Dependencia en la década de los sesenta del siglo XX-, se evidencia cómo las relaciones sociales de producción, y sobre ellas la tenencia de la tierra como

38 *Ídem*, p. 37.

39 D.F.Sarmiento, *Conflicto y armonía de las razas en América*, pp 31.

40 El ejemplo fundamental fue de la "Campaña del desierto" cuando entre 1878 y 1885, de manera sistemática el Ejército Argentino se dedicó a ocupar todo el sur del país, masacrando a mapuches, tehuelches y otras etnias en nombre de recuperar territorios para "La Patria". No parece casual que la campaña se denomine del "desierto", lugar que como define el diccionario de la Real Academia de la lengua denota "Despoblado, solo, inhabitado". Desde lo directamente nominativo, los indígenas no existe.

un factor no sólo productivo sino culturalmente constitutivo para el indígena –elemento determinante del régimen político administrativo de toda nación dice el peruano–, torna punto clave dentro de la problemática indígena. Antes que la distancia o las diferencias cosmogónicas, el hambre y la explotación son los factores concretos que impiden a lo indígena la igualdad de condiciones para intentar una toma y puesta en tensión de los imaginarios construidos por la Ciudad Letrada; así como, a pesar de que la Independencia implicó en buena medida el desamparo de las comunidades indígenas frente a la voracidad terrateniente que gobernó países agrarios como Perú o Ecuador –y que antes era contenida por La Corona- sin destruirlos, los proyectos civilizadores se mostraron incapaces de absorber la cultura indígena. Lo indígena como tensión estructural del pensamiento latinoamericano, elemento ausente y a la vez en conflicto que no permite cerrarlo como unidad, se mantiene.

Serán mestizos con profundas raíces indígenas, como Cesar Vallejo y José María Arguedas, los que por momentos pondrán esa voz en presencia; arte, y no filosofía, no pensamiento letrado racional, quizás porque, como señaló José Gaos, aunque no haya "filosofía americana como se la entiende en la tradición occidental; hay otra cosa",[41] que proyecta el pensar desde otros registros, como el estético.

Entre la visión de los civilizadores y la de marxistas como Mariátegui, la relación entre el "destino del continente" y lo indígena esta igualmente contrapuesto. Mientras que para civilizadores con Arguedas,[42] la desaparición indígena se asume como inevitable solución, en Mariátegui solo su total reivindicación económica y política –por ende cultural– permitirá el progreso del continente, al menos en las regiones donde lo indígena prima.

Pero, autónomamente de la lectura que se haga, el ingreso a la modernidad se torna inevitable, aunque la interpretación de esta entrada sea distinta. Para pensadores como Vasconcelos "los mismos indios puros están españolizados, están latinizados, como está latinizado el ambiente",[43] por lo que deben insertarse pasivamente a la civilización moderna. Mariátegui plantea que, manteniéndose como una cultura y sociedad orgánica, a pesar de toda la violencia sufrida, "aun después de un largo colapso, puede encontrar por sus propios pasos, y en muy poco tiempo, la vía de la civilización moderna y traducir, a su propia lengua, las lecciones de los pueblos de Occidente".[44]

41 A.Salazar Bondy, Augusto, ¿Existe una filosofía de nuestra América?, p 79.

42 Significativo al provenir de un país mayoritariamente indígena como Bolivia

43 J.Vasconcelos, *La raza cósmica*, p 24-25.

44 J.C.Mariátegui, 7 *ensayos*..., p 250.

En la conformación de lo latinoamericano –que permitió el mismo advenimiento del pensamiento civilizatorio-, lo indígena no se constriñó, a pesar de la tendencia a encasillarlo a esos espacios, a lo comunitario rural, aunque este haya sido el lugar de identificación más evidente, el más visible y al tiempo el más estable culturalmente. En los mismos procesos de transculturación que modificaron las matrices culturales de todos los actores, las formas indígenas en mutación habrían jugado un papel que permitió el tránsito para la conformación del mismo pensamiento latinoamericano que lo excluye.

Cuando Ángel Rama analiza la estructuración del poder en el período de la colonia y primera independencia, ve cómo alrededor de la "ciudad escrituraria" (el espacio de saber y poder, constructor de la ley y el orden, camino a la consolidación de la modernidad), se van formando dos anillos "lingüística y socialmente enemigos": el primero, la plebe que va de criollos a mestizos, castas que contribuyeron "a la formación del español americano que por largo tiempo resistieron los letrados" pero que finalmente terminó consolidándose como "lo latinoamericano"[45] y un segundo anillo que rodea a este, los campos y haciendas, donde están los indígenas, sus formas y sus lenguas, "territorio enemigo" que se busca cooptar con estrategias que van desde la imposición del idioma (como intento de aculturación) hasta la aniquilación.

Ante este contexto de esquema de castas, Bolívar Echeverría ve explícitamente al indígena como el gestor de la supervivencia de la misma civilización occidental en América, al tiempo que se desarrollaba el mestizaje que constituyó lo latinoamericano.[46] Para Echeverría, buena parte de la etapa colonial (hasta el siglo XVIII con las reformas borbónicas) fue sostenida –evitando la barbarie anárquica ante la desidia de la corona y una aristocracia inútil, improductiva a la vez que ambiciosa- por los indios serviles de la ciudad que, intentando plegar y adaptarse a las condiciones imperantes, son los que agencian y administran la civilización impuesta desde Europa, a la vez que van generando su barroquización. "«Poniendo en escena» lo europeo, los indios asimilados montaron una muy peculiar representación de lo europeo (...) que en un momento (...pasó) a ser una realidad o un original", "Indios que mestizaban a los europeos mientras se mestizan". Estas estrategias, de indígenas mestizados, para Echeverría tienen ya un origen netamente moderno. Así, contraponiéndose radicalmente a la lectura de los civilizadores, aquí serán los indígenas no lo contrario sino lo que

45 Ángel Rama, *La ciudad letrada*, Montevideo, Arca, 1998, p 46.

46 Echeverría, Bolívar, Alojso Quijano y los indios, en Meditaciones sobre el barroquismo, en *http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/Alonso%20Quijano%20y%20los%20indios.pdf*

permitió en última instancia la "civilización" en el continente.

Es el caso de Eugenio Espejo, indígena y a la vez el ejemplo más evidente de la salvaguarda y defensa del saber ilustrado, preconizador del saber civilizado y civilizador; supervivencia y a la vez estrategia de reivindicación de un nuevo sujeto que exigirá a Europa –afirmado en su mismo discurso iluminista basado en el humanismo–, no independencia sino igualdad en los mismos términos. Faltaba todavía tiempo para que la librea se torne innecesaria para cruzar el umbral de la Ciudad.

Martí, Rodó y el quiénes somos

Con Martí se presenta la pregunta de la construcción de una Identidad Americana que consolide una matriz común a un mapuche patagónico, a un negro manumiso haitiano o a un criollo andino, que asuma una nación común casi paradójicamente a partir de las diferencias y sus síntesis, con el mestizaje –como señala Roberto Fernández Retamar- como "la esencia, la línea central"[47] que nos une, pero no nos uniformiza.

Reconociendo la multiplicidad fundante "Con los pies en el rosario, la cabeza blanca y el cuerpo pinto de indio y criollo vinimos, denodados, al mundo de las naciones",[48] Martí va, implícitamente, encontrando esa identidad unificadora de las diversidades, esa Nuestra América, profundamente moderna por otro lado, en las luchas por la independencia y en las necesidades comunes; un origen de colonia oprimida –donde juntos conviven y se mezclan criollos, mestizos, indígenas, negros, campesinos- que se hermana ajustando "la libertad al cuerpo de los que se alzaron y vencieron por ella".[49] En Martí, lo integrador, lo unificador de las culturas, precisamente está en esas diversidades: "la razón de todos en las cosas de todos, y no la razón universitaria de unos sobre la razón campestre de otros",[50] rompiendo con la idea de Universalidad casi unívoca como inevitable destino y modelo que imaginan autores como Rodó. En Martí, la identidad latinoamericana, de mestizaje no unificado, se funda en una misma tragedia constitutiva, una misma lucha liberadora –aun en proceso- y un posible derrotero común. No en una única verdad. Cuatro años después de escribir Nuestra América, Martí moría por esas certezas.

En 1900, en Uruguay, imaginando un proyecto de modelo americano, Enrique Rodó retoma los personajes de una de las últimas obras de William

47 Roberto Fernández Retamar, *Caliban*, en *Todo Caliban*, Buenos Aires, Clacso, 2004, p.21.

48 J. Martí, *Nuestra América*, 500.
49 J. Martí, *a América*, p.502.
50 J. Martí, *Nuestra América*, p.501.

Shakespeare, *La tempestad*. En ella, Próspero, noble (europeo) destronado, exiliado habita y gobierna una isla (América), dominando a Ariel, espíritu, nobleza, saber, conocimiento; y a Caliban, el salvaje, puro instinto y sinrazón, que originariamente habitaba la isla. Caliban intenta rebelarse contra Próspero sin éxito; maldice a quien lo domina, en vez de agradecer esa dominación que lo ennoblece.

Rodó rescata a Ariel como el saber universal, de carácter latino, al que la América no anglosajona no solo debe plegar sino que responde a su esencia espiritual, antítesis de la barbarie de Caliban.

En 1971, Roberto Fernández Retamar relee la obra de Shakespeare, analizando el devenir de las interpretaciones de la figura del Caliban, arrancando en su génesis, el posible disparador del nombre en el devorador de carne humana cuya existencia Europa conformó con las noticias que llegaban y creaban el "Nuevo Continente". Retamar se opone al discurso de Rodó, reivindicando la figura de Caliban desde una lectura martiana, resistiendo al colonizador y buscando su propia voz.

Nuestro símbolo no es pues Ariel, como pensó Rodó, sino Caliban. Esto es algo que vemos con particular nitidez los mestizos que habitamos estas mismas islas donde vivió Caliban: Próspero invadió las islas, mató a nuestros ancestros, esclavizó a Caliban y le enseñó su idioma para entenderse con él: ¿Qué otra cosa puede hacer Caliban sino utilizar ese mismo idioma para maldecir, para desear que caiga sobre él la «roja plaga»? No conozco otra metáfora más acertada de nuestra situación cultural, de nuestra realidad. De Tupac Amaru, Tiradentes, Toussaint L'Ouverture, Simón Bolívar, José de San Martín, Miguel Hidalgo…[51]

Podemos ver cómo el Prospero de Rodó[52] –quizás llegando incluso más allá del shakesperiano, que da al "salvaje" palabra para que exprese sus pensamientos- tiende, aunque se hable de "reciprocidad de influencias", a desconocer el sonido de un saber que no responda a los cánones de la "alta cultura" de alma eurocéntrica. Al *preconiza* Una Cultura Universal –ordenadora de lo social–, "superadora" de toda diferencia, en una excluyente síntesis de cristianismo y helenismo, involuntariamente se condena a América a ser eterna colonia: si quienes deben definir los destinos de estos pueblos son aquellos que enarbolen meritoriamente mejor esta matriz, solo podrán hacerlo los que pertenezcan a ella, la dictadura de la aristarquía[53] de los foráneos Prósperos. Las

51 R. Fernández Rematar, Caliban, pp. 25-26.
52 José Enrique Rodó, *Ariel*, Buenos Aires, Editorial Kapelusz, 1980.
53 Neologismo de Rodó para referirse al gobierno de los más "capaces"

otras culturas que nos hacen quedarían necesariamente siempre afuera. Así, el pensamiento ilustrado que en el colonial siglo XVIII americano pudo servir estratégicamente a intelectuales como Espejo para demandar igualdad de derechos, desde inicios del republicano XX corre el riesgo de volverse nueva opresión, entre la exigencia de uniformidad y negación de lo otro. Pero los múltiples calibanes, aunque maldigan con las palabras de Prospero, tiene sus propias matrices de pensamiento. No pueden no tenerlas, incluso aunque quisieran;[54] solo arrasándolos es posible desaparecerlas.

Enarbolar el sarmentino "nuestra tradición es Europa"[55] –Ariel americano, también esclavo del Próspero ajeno- es lo que, reduciendo lo otro a "lo bárbaro", hace coartada que legitima la destrucción, la explotación.[56] Para que Caliban sea usado y visto como solo esclavo –huasipunguero, votante, empleado, mujer, negro, etc- hay que asumirlo y nominarlo como "lodo inmundo"[57] sin más. Se requiere creerse en el "dominio de las verdaderas superioridades humanas".[58] Pero las diversidades mestizas se escabullen de la visión civilizatoria uniformizante, haciendo imposibles limitarlas a esa oposición como bárbaras.

¿Dónde entonces encontrar la unidad de tantas matrices, de tantos procesos transculturadores que no llevan a una única "síntesis cultural americana", a un patrón único? Las distintas culturas, inmigrantes u originarias, enfrentadas desde la colonia, generaron y generan, ante todo, nuevas diversidades.

Es aquí que el pensamiento martiano hace la gran integración. Al pensar una Nuestra –incluyente– América –geográfica– Mestiza –diversa–,[59] Martí ante todo imagina la necesidad del equilibrio entre los "elementos naturales del país", asumiendo las "peculiaridades de los pueblos de América",[60] conformadas por tanto de diversos.

Pensar y crear, inventar esa identidad, también se hace en Martí una necesidad y una urgencia política, histórica, unificando pueblos ante las pretensiones colonialistas, imperialistas o imperiales –dependiendo de la época- europeas y norteamericanas. Sin ser

54 Retomando la reflexión del teórico cubano Fernando Ortiz, aun cuando toda cultura vive constantes procesos de transculturación, jamás podrá "aculturarse", "adquirir [radicalmente] una nueva cultura", pues hasta el voluntario intento sería vivido desde la matriz que la conforma. Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1987, p. 92-97.

55 Y entendiendo *Europa* también como falacia, porque ella tampoco es unívoca, y llena está de tensiones y contradicciones.

56 F.Retamar, *Todo Calibán*, 50

57 Así llamará por primera vez a escena Prospero a Caliban. W. Shakespeare, *La tempestad*, p. 145.

58 J.E. Rodó, *Ariel*, 52. El resaltado es de Rodó.

59 Al respecto, Fernández Retamar desarrollará toda una reflexión sobre alrededor del mestizaje, el tutelaje y la colonialidad ante la figura del caníbal del imaginario europeo.

60 J. Martí, *Nuestra América*, p.499.

el denostable pragmatismo utilitarista que Rodó denunció de la naciente Norteamérica, América Latina no cumplirá tampoco el ideal "desinteresado", etéreo, del pensamiento noble del Ariel aséptico. Demasiada tierra para pretender ser aire.

Martí exige un pensamiento autónomo, que responda a las condiciones y necesidades culturales y socioeconómicas que constituyen a los distintos pueblos, y no el plegar sin reflexión de los "letrados artificiales"[61] a modelos, cánones o directrices de los centros hegemónicos.[62] Problematizar el pensamiento propio –en un debate que no sea autocomplaciente, que asuma las contradicciones y que plantee las necesarias correcciones pero evitando el complejo colonizado– y no anularlo en nombre de un falso centro del saber legítimo. Evitar que espacios de generación, debate y difusión del pensamiento quieran hacerse como Sarmiento planteaba, deshaciéndose de los autóctonos para importar "castas puras". El debate hoy se sigue abriendo.

"Se imita demasiado, y [...] la salvación está en crear. Crear, es la palabra de pase de esta generación. El vino, de plátano; y si sale agrio, ¿es nuestro vino!"[63] decía Martí

61 J. Martí, "Nuestra América", p. 499.

62 "Es imposible no ver en aquel texto —que, como se ha dicho, resume de modo relampagueante los criterios de Martí sobre este problema esencial— su rechazo violento a la imposición de Próspero («la universidad europea [...] el libro europeo [...] el libro yanqui»), que ha de ceder ante la realidad de Caliban («la universidad hispanoamericana [...] el enigma hispanoamericano»): «La historia de América, de los incas a acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia". Sobre *Nuestra América*, R. Fernández Retamar, *Caliban*, p. 40.

63 J. Martí, *op. cit.*, p. 502.

Bibliografía

ALBERDI Juan Bautista,(1998). *Acción civilizadora de la Europa en las Repúblicas de Sud América, en Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, Jackson, Buenos Aires.

ARGUEDAS Alcides, (1982). *Pueblo enfermo* (1909), en González, Luis, *Filosofía de la cultura latinoamericana*, Búho, Bogotá.

CASTRO-GÓMEZ Santiago, (1996). *Crítica a la razón Latinoamericana*, Puvill libros, Barcelona.

ECHEVERRÍA Bolívar, *Alonso Quijano y los indios, en Meditaciones sobre el barroquismo*, en http://www.google.com.ec/url?sa=t&source=web&cd=2&ved=0CB0QFjAB&url=http%3A%2F%2Fwww.bolivare.unam.mx%2Fensayos%2FAlonso%2520Quijano%2520y%2520los%2520indios.pdf&ei=UOCgTanqIcPX0QG35oWiBQ&usg=AFQjCNFzj60z7iAzfQKj_Vvvricu6RQJ7Q&sig2=o-EfGtW1k1s3ujP0BlfLw

ESTERMANN, Josep, (1998). *La racionalidad andina, en Filosofía andina*, Quito. Ed. Abya.Yala, p. 85-110.

FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto, (2004). *Caliban*, en Todo *Caliban*, Buenos Aires, Clacso, p.19-81

MARIÁTEGUI, José Carlos, (1995). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), Biblioteca Ayacucho, Lima.

MARIÁTEGUI, José Carlos, (2008). *Nacionalismo y vanguardismo, en Manzoni,* Celina (ed), *Vanguardistas en su tinta*, Corregidor, Buenos Aires, pp 147-159.

MARTÍ, José, (2007). *Nuestra América, en Obras escogidas en tres tomos, tomo II,* La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, pp. 497-504.

ORTIZ, Fernando, (1987). *Del fenómeno social de la "transculturación" y de su importancia en Cuba, en Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar,* Caracas, Biblioteca Ayacucho, p. 92-97.

RAMA, Ángel, (1998). *La ciudad letrada* (1984), Arca, Montevideo.

RODO, José Enrique, (1980). *Ariel*, Buenos Aires, Editorial Kapelusz.

ROIG, Arturo Andrés, (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano,* México, Fondo de Cultura Económica.

SALAZAR BONDY, (1981). Augusto, *¿Existe una filosofía de nuestra América?,* Siglo XXI, México.

SARMIENTO, Domingo Faustino, (1982). "Conflicto y armonía de las razas en América (1883)", en González Luis, *Filosofía de la cultura latinoamericana,* Búho, Bogotá, .

SARMIENTO, Domingo Faustino, (2005). *Facundo (1845)*, Buenos Aires, Sopena, 1963. Shakespeare, William, La tempestad, Madrid, Cátedra.

VASCONCELOS, José, (1948) *La raza cósmica (1925)*, Espasa-Calpe, México, 1ra ed.

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
FUNDADA EN 1620
QUITO