

## INDIANISMO, HISPANISMO Y ANTROPOLOGIA. ACERCA DE LA IDENTIDAD AUTOCTONA DE LOS INDIOS DE AMERICA

POR

FERMIN DEL PINO

Creo advertir en la cosmovisión indigenista que va tomando cuerpo a medida que se avecina el 12 de octubre de 1992 la circulación indiscriminada de unos cuantos axiomas o supuestos antropológicos —o de interés antropológico—, que me gustaría abordar en forma de comentario. No me ceñiré estrechamente a un «texto» —es decir, a un autor o corriente concreta de ideas, en forma de discurso lógico que comparten a todos sus adheridos—, sino más bien a los supuestos conceptuales desde donde parecen estar «escritos» todos los discursos indigenistas que hoy circulan. De alguna manera, este comentario puede entenderse también como una reflexión paralela, con el ánimo de ofrecerles a Vds. un término de comparación, o de contraste.

Adoptaré la perspectiva que me da la disciplina antropológica, procurando enfatizar aquellos aspectos que pueden ser susceptibles de lectura filosófica, o al menos de índole intelectual. Procuraré, de modo particular, referirme a la experiencia americana en lo que tiene de hispánica, tanto en tiempos de la conquista como posteriormente. No trato naturalmente de ofrecer ahora un precipitado bosquejo histórico de las interpretaciones hispanas o indigenistas sobre el hecho americano, sino más bien de referirme a la repercusión de los temas indigenistas en América y en España, a lo largo de diferentes períodos.

---

Este breve ensayo fue leído en el *Encuentro de Americanistas Españoles sobre América Latina; pasado y presente*, patrocinado por la Fundación Ortega y Gasset (Madrid, 2-28 de noviembre de 1991). Se escribió como parte de un debate con el profesor Carlos Caravantes, de la Universidad Complutense, en la Mesa Redonda de Antropología y Filosofía coordinada por Teresa Rodríguez de Lecea. Aunque concebido como planteamiento de teoría antropológica, me ha parecido apropiado incluirlo en este número conmemorativo de *Revista de Indias*: la Fundación Ortega no publicará las actas de este encuentro.

Creo que hay tres axiomas del planteamiento indigenista, que definen bastante bien su «filosofía», que yo enunciaré ahora para referirme a ellos como eje de mis propias reflexiones. El primero se refiere a la propia definición de los sujetos políticos, en este caso los indios. Se concibe que son los propios «indios» —así se asume ya el nombre claramente— los portavoces de sí mismos, y por ello reclaman que se llame su movimiento «indianista» y no indigenista.

El segundo aborda la tradición antropológica en relación con el indigenismo —o más bien indianismo—, estableciendo sus mutuas diferencias. Según ello, la conocida cercanía del antropólogo respecto al mundo del indio —o de cualquier otra minoría cultural, objeto tradicional de estudio para el antropólogo— habría terminado por «eliminar» al indio como autor de su propia historia e interpretación. En este momento, el indígena americano tendría que reclamar su propia voz, haciendo que el antropólogo se calle cuando habla el indio mismo.

En tercer lugar —y referido a la praxis actual del movimiento, y como corolario de esta segunda— vendría la consideración en virtud de la cual España y sus tentáculos internacionales, a partir de las Comisiones nacionales de Quinto Centenario y de la representación en organismos internacionales (ONU, UNESCO, Mercado Común, Consejo de Europa...) tendería a regresar las cosas americanas al momento colonial; haciendo que las efemérides del viaje de Colón sirviera a sus fines políticos de consumo interior y de legitimación internacional. Un poco al estilo de como Francia organizó el II Centenario de la Revolución Francesa, o como en el pasado se vehiculó el Día de la Raza.

En mis reflexiones voy a ceñirme a estas tres «verdades» del discurso indianista, aunque seguramente enfatizaré la primera de ellas —es decir, la identidad cultural indígena—. A esta identidad va íntimamente unida la de la antropología, que tradicionalmente es la disciplina que se ocupa de los indios, por lo que también podríamos comenzar por la identidad disciplinar. Sospecho que es preciso para un antropólogo que quiera hablar de la identidad de los indios, definir su propia identidad: porque es probable que dependan mucho una de otra. Dudo yo que, si somos lógicos con el axioma de la «identidad endógena» —que es la que parece proponer el indianismo, es decir, que cada cual tiene una identidad, que sólo él puede representar con su propia voz—, podamos decir mucho sobre los indios y el poder colonial

sin reconocer que usamos nuestra voz, y no la de ellos. Pero, vayamos por partes.

## 1. LA IDENTIDAD DE LOS INDIOS

Al decir que un grupo cuestiona la identidad de otro —sea un antropólogo, sea el gobierno español o sean los organismos internacionales, más o menos occidentales— estamos afirmando muchas cosas a la vez, y no es una cuestión simple. Por ejemplo, damos a entender que los indios tienen una identidad propia, que permanece igual y reconocible ante los otros desde tiempo inmemorial, dando igual que los otros la reconozcan o no. También damos a entender que nadie puede asumir esta identidad sino ellos, y que nadie puede hablar en nombre de ellos. Por último, creo que se quiere impugnar cualquier mención que se haga de la humanidad en América, que no tenga en cuenta como eje radical la sociedad indígena: algo así como una «cuestión patrimonial». No sé si simplifico en exceso la cuestión, cuando digo que tal concepto de la identidad se puede tipificar como «patrimonial», pero en todo caso me excusa mi papel de «comentarista» o, si me lo permiten ante tema tan controvertido ya, de polemista.

¿Tienen los indios identidad propia? La verdad es que puede merecer una respuesta fácil, como toda cuestión de perogrullo. ¿Cómo no van a tener identidad propia, si pueden reclamarla efectivamente con su propia voz, y los demás se la reconocen? Pero, al igual que otras cuestiones de perogrullo —que pertenecen al nivel de las «creencias», y no al de las «ideas», como diría el maestro Ortega— tienen el riesgo de ser verdades aparentes. Es decir, que su verdad ni siquiera merece ser afirmada, amparada en el estatuto de «supuesto», y por tanto no son objeto propio de la filosofía. Hoy día, sin embargo, esta cuestión se discute tanto —con el regreso del nacionalismo a escala universal, y la derrota de los imperios del este europeo— que ya no parece una creencia, sino una idea. Eso favorece mi pretensión de que acepten mi puesta en entredicho de tal creencia de perogrullo: que los indios tienen la misma identidad «propia» que los europeos, los españoles, o cualquier otro grupo humano.

Mi cuestionamiento no pretende negar la identidad «india», sino más bien establecer claramente su proceso de formación y su estado actual, antes de sacar consecuencias éticas a propósito

del comportamiento occidental hacia esos pueblos, cuya identidad pretende afirmar o negar. Por otro lado, creo que el cuestionamiento de la identidad de los otros (los indios), afecta a la identidad nuestra (europeos) también: así que, además de una cuestión ética, nuestra pregunta afecta a nuestra propia definición como sujetos. Y sin sujetos no hay ética, al menos dentro de una lógica aristotélica. Por tanto, creo que el cuestionamiento de la identidad «india» también es un cuestionamiento sobre nuestra propia identidad, y yo diría que sobre la misma identidad de los grupos humanos como tal posibilidad real, e incluso conceptual.

La categoría «indio» ha sido asumida ahora como propia por el movimiento indigenista —o indianista, como se propone para los movimientos indigenistas dirigidos por los propios indios— pero durante mucho tiempo estuvo cargada de significación peyorativa. Ser «indio» es una definición exógena y no endógena, es decir, que no fueron ellos quienes se definieron como tal, sino los conquistadores foráneos. Para ser exactos, fue una denominación colombina pretendidamente neutra, producto de una determinada visión geográfica: creyendo Colón que había descubierto la India de Asia por su lado oriental, los llamó «indios»; ¡pretendiendo ser exacto! Así, por ejemplo, decía en su declaración testamentaria de 1498:

E plugo a Nuestro Señor Todopoderoso que en el año de 92 descubriese la tierra firme de las indias y muchas islas, entre las cuales es la Española, que los *Indios* de ella llaman Ayte [Haití] (1).

Como se ve, Colón respeta nombres indígenas, pero no halla ninguno mejor para describir en conjunto todas las tierras nuevas que respetar el nombre dado a los confines más alejados del Asia conocida en la antigüedad clásica, el «indios». Como se sabe, Colón nunca aceptó la tesis de que las tierras descubiertas no eran parte oriental de la India sino un Nuevo Mundo, al contrario que la Corona, que nombra a Amérigo Vespucci piloto mayor de la Casa de Contratación. Amérigo dio su nombre al continente descubierto por Colón, pero éste dejó bautizados a sus habitantes como «indios», y a todo el Orbe nuevo como Indias: Indias occidentales las de América y orientales las de Oceanía.

---

(1) Uso la edición no venal de Lerner Printing, Madrid, 1986, pág. 199 que tengo a la mano. En la edición de Consuelo Varela en Alianza Editorial, del mismo año, sólo hallo el codicillo de 1506.

Como se ve, la identidad de los indios —planteada inicialmente en clave geográfica— le vino de fuera, junto con el nombre. Ellos tenían nombres propios para las realidades que reconocían —Haití, México, Guanahaní...—, pero no para una realidad continental como el Nuevo Mundo, que sólo era visible como tal realidad orgánica desde fuera, desde los ojos del Viejo Mundo. Sin embargo, este nombre geográfico pasó pronto a identificar también una categoría «colonial», al de sujetos «encomendados» de oficio a los españoles para su evangelización, a cambio del beneficio de su trabajo y tributo. Hasta tal punto que ya se decía «indio» sin pretender aludir a los nacidos en las Indias: por ejemplo, referido a los nacidos en el mismo núcleo de Europa, a los italianos. Así, el gobernador español de Milán escribía a Felipe II en 1570 sobre el trato que debía darse a los italianos:

Estos italianos, aunque no son *indios*, han de ser tratados como tales, para que entiendan que nosotros los mandamos, y no ellos a nosotros (2).

En pleno siglo XVI, se llamaba «indio» a los pueblos dominados por otros (los españoles), probando la capacidad de un nombre añejo en adquirir significados nuevos, y por tanto identidades dentro de un nuevo conjunto articulado de seres. Incluso llegó a adoptar esta categoría nominal la posibilidad de aplicarse a los españoles, una vez que éstos se vieron a sí mismos como dominados: así, por ejemplo, en un texto fundacional de la polémica de la ciencia española —Juan de Cabriada: *Carta filosófica, médico-chymica*, 1687—, que ha sido aducido como tal por Maravall y López Piñero:

Que es lastimosa y aún vergonzosa cosa que, *como si fuéramos indios*, hayamos de ser los últimos en recibir noticias y luces públicas que ya están esparcidas por Europa (3).

Como se ve, la categoría «indio» —absolutamente artificial, e incluso producto de un espejismo geográfico— se aplicó por gentes de fuera a los americanos, y una vez constituida como legítimo nombre geográfico ha comenzado a ser usada como

---

(2) Tomado de H. G. KOENIGSBERGER: *The practice of empire*, Ithaca, 1969, pág. 48, por John H. ELLIOT: *El viejo mundo y el nuevo, 1492-1650*. Madrid Alianza Editorial, 1972, pág. 105.

(3) Usa esta cita como leitmotif que abre el libro J. M. LÓPEZ PIÑERO en *La introducción de la ciencia moderna en España*. Barcelona: Ariel, 1969.

categoría social, dentro de una estructura política colonial o dual, que ha permitido que se use incluso para referirse a los mismos que la crearon, los españoles. Sin que pierda la connotación «colonial» original, es decir, la referencia a uno de dos polos, el dominado.

A pesar de este origen exógeno, e incluso insultante, los descendientes actuales de aquellos aborígenes no han dejado de reconocerse como ellos mismos en tal nombre. Pero no se trata realmente de una reacción contemporánea de nuestros días, como pudiera parecer sino que ya ocurrió en la época colonial temprana. Un caso muy conocido es el del inca Garcilaso, cuya efemérides natal 450 hemos celebrado en Madrid en abril del año 1989, y no deja de ser significativo al tratarse de un hombre «occidentalizado» que dio importancia a la escritura, y al proceso cultural de dar nombre propio a las cosas (4). Justamente al buscar un apodo de procedencia geográfica para su traducción «de los tres diálogos de amor de León Hebreo», eligió el de indio: *La traducción del indio de los tres diálogos...* (Madrid, 1590). Y este nombre, al lado del de «inca», lo siguió conservando con orgullo en su obra cumbre, los *Comentarios reales de los incas* (Lisboa, 1609). Tanto en las advertencias iniciales sobre la escritura quechua, como al final del libro, hablando de su procedencia mestiza. Así, al comienzo pide se le permita escribir con propiedad la lengua propia: «Me sea lícito, pues soy indio, que en esta historia yo escriba como indio con las mismas letras que aquellas tales dicciones se deben escribir». Algo más contundente, y más claramente orgulloso se muestra en el capítulo titulado curiosamente «Nombres nuevos para nombrar diversas generaciones» (libro IX, cap. 31):

A los hijos de español y de india, o de indio y española, nos llaman mestizos, por decir que somos mezclados de ambas *naciones*: fue impuesto por los primeros españoles que tuvieron

---

(4) Sobre la faceta del Inca como definidor de cosas y nombres se han ocupado casi todos los garcilasistas, pero creo que merece destacarse por su novedad y calidad el libro de Margarita ZAMORA: *Language, Authority and Indigenous History in the "Comentarios Reales de los Incas"*. Cambridge University Press, 1988. Respecto al cambio de nombres propios que se dio a sí mismo, y sus consecuencias psicológicas para la identidad personal y nacional del Perú, ha sido analizada por Max HERNÁNDEZ y Fernando SABA "Garcilaso Inca de la Vega, historia de un patronímico", en *Perú: Identidad Nacional*, Lima: CEDEP, 1979. Desde un punto de vista histórico e hispánico, Francisco DE SOLANO se ha interesado recientemente en este fenómeno del cambio de nombre (de Suárez de Figueroa a Inca Garcilaso). Ver su reciente artículo en el *Anuario de Estudios Americanos* (1991, págs. 121-150) titulado "Los nombres del inca Garcilaso: definición e identidad".

hijos en indias; y por ser nombre impuesto por nuestros padres y por su significación, me lo llamo yo a boca llena, y me honro con él. Aunque en indias si a uno de ellos le dicen sois un mestizo, o es un mestizo, lo toman por menosprecio (5).

Una lección a sacar de todo ello, sobre el proceso de conformación de una identidad étnica, es que, a pesar del carácter negativo de la denominación que nos impongan los otros, puede ser motivo posterior de una reacción positiva de parte del interesado. Por tanto, no se necesita un «nombre propio» (impuesto por uno mismo) para sentirse identificado: normalmente, el nombre propio nos lo imponen —de recién nacido, o a lo largo de la vida—. Basta que nos designen para que nos identifiquemos, dando pie posteriormente aun proceso positivo o negativo, pero nunca independiente, de asunción del nombre impuesto. En la asunción del nombre «indio» por los líderes de los grupos indígenas actuales hay, como en la reacción del inca Garcilaso, un peso considerable de la actitud occidental, cuya valoración no se quiere perder; se acepta el nombre recibido en su sentido original (caso del inca con el nombre «mestizo»), pero se le descarga del menosprecio de que se ha cargado posteriormente. Es posible que en esa aceptación del nombre originario, recibido del exterior, se denote una voluntad de estimación ajena que, aunque matizada por los correctivos de sentidos posteriores del mismo nombre, revela una dependencia. Quizá sea imposible tener nombre e identidad, sin dependencia.

Otro ejemplo de ello lo da el término «nación», o el de «gente», que hoy usamos todos contentos de su contenido positivamente identificatorio. «Somos nación», o «somos gente», decimos con aire altivo a quien nos niega identidad —política o social—. Y sin embargo, en sus orígenes tanto un término como otro se usaban para designar a los que quedaban fuera del orbe cristiano: que eran éstos quienes únicamente se consideraban con derecho a nombre propio. Corominas, en su útil *Diccionario etimológico de la lengua castellana*, nos permite constatar estos primeros usos —latinos o castellanos—: de *nación* en la traducción de S. Jerónimo del término griego «étniqués» cuando se refiere a pueblos no judíos, no elegidos por Dios; y respecto de *gente* es bien conocido el sonoro título «derecho de gentes», referido a los no regidos por

---

(5) Tomado de la edición del P. Carmelo SAINZ DE SANTAMARÍA, en el tomo II de las obras completas en la Biblioteca de Autores Españoles, Madrid: Atlas, 1960, pág. 373.

el derecho romano. Los pueblos que merecieron el nombre de «nación» o de «gentes» eran los pueblos ajenos al orbe cristiano o romano. Es curioso cómo nombres en origen etnocéntricos y despectivos terminan por designar honrosamente a los mismos sujetos de estudio, cuando son éstos quienes se autodesignan.

Pero lo mismo ocurre, según Américo Castro, con los españoles, cuyo término no es castellano —ni vasco, catalán o gallego, y por eso es ignorado en el Diccionario de Corominas— sino provenzal, importado en el siglo XIII por los peregrinos a Santiago. Reconociéndose todos como «cristianos», como enemigos de los moros —que, junto con los judíos, le enseñaron a usar la religión como eje de identidad nacional— no necesitaban de otro vocablo (6). Todavía lo usarán muchos cronistas de Indias el término «cristianos», para diferenciar a españoles de indios (por ejemplo, Fernández de Oviedo o Cieza). Así pues, la identidad española se debe a los de fuera, según nuestro eximio historiador del Centro de Estudios Históricos —Américo Castro fue el primer alumno de Pidal—: en términos religiosos a los moros, y en términos lexicales a los europeos que nos visitaban. ¿Por qué extrañarse, pues, que los indios deban su identidad nominal y política a los españoles?

Ahora bien, este descubrimiento de la génesis exógena de la identidad colectiva, se aplicó igualmente al regionalismo europeo, como bien lo viera Unamuno en pleno auge del mismo:

El que se mete en su concha, ni se conoce ni se posee. La misma diferenciación interior, no la externa, es efecto del ambiente; el mismo regionalismo... cobra fuerzas al aire extranjero... Las literaturas regionales suelen despertar con vientos cosmopolitas. Un movimiento científico internacional ha despertado el estudio de los dialectos, de las costumbres y de las tradiciones locales; movimientos de carácter internacional despertaron las lenguas populares frente al latín, el franciscanismo al italiano, el luteranismo alemán... En España, un protestante, Juan de Valdés inició la lingüística castellana (7).

Es conocido el debate sostenido entre Unamuno y Sabino Arana —fundador del Partido Nacionalista Vasco— sobre el valor

---

(6) Américo CASTRO: *“Español”, palabra extranjera: razones y motivos*. Madrid: Taurus Ediciones, S. A., 1970.

(7) *Obras completas. Tomo I. Paisajes y ensayos*. Madrid: Talleres Gráficos Escelicer, S. A., 1966, pág. 853. Originalmente se publicó en mayo de 1895, en la Revista *La España moderna*.

de la lengua vasca como lengua de civilización, y también sobre la interpretación de la historia vasca, y sobre sus reacciones nacionalistas y partidarias frente al resto de la política española. Creo que no se puede dudar de su vasquismo, ni tampoco de su apoyo a los movimientos nacionalistas de Cataluña o Portugal, así como de su interés por los asuntos palpitantes del mundo americano, e incluso del nórdico. Y, sin embargo, nadie como él participó en los asuntos más candentes de la historia intelectual y política de España, sin perder nunca el sentido cosmopolita de su mensaje: al igual que Ortega y Gasset, con el cual se disputó el liderazgo intelectual. Nadie como él se planteó sistemáticamente el asunto de la identidad, personal y nacional, y nadie mejor que él comprendió que la identidad propia depende de la ajena. Así lo expresó en 1894, reflexionando sobre la importancia de conocimiento de otras lenguas para el dominio de la propia:

No conoce ni su propia lengua quien sólo ella conoce. El hombre no reflexiona en lo propio sino al ponerlo en parangón con lo ajeno (8).

## 2. LOS INDIOS ANTE LA ANTROPOLOGÍA

Pues bien, todo este recurso algo erudito —que espero no nos haya distraído del tema en discusión— tiende por mi parte a entender mejor el proceso de la identidad india en América. Aplicando el axioma hispánico de Unamuno o de su discípulo Américo Castro, es evidente que tengo razones para dudar de la concepción dialéctica, y casi maniquea, que tiene el indianismo

---

(8) *Idem*, pág. 876, y publicado originalmente en 1894 en la misma *España Moderna*, como “La enseñanza del latín en España”. Junto con los ensayos del año siguiente se publicarán juntos en 1916 en sus *Ensayos*, editados en 7 vols. por la Residencia de Estudiantes. Sobre el valor antropológico de la obra de Unamuno, véase mi artículo en la revista de Granada *Fundamentos de Antropología* (1992, nº 1) “La generación del 98 y el descubrimiento del otro: Unamuno, colaborador de Joaquín Costa”.

En particular Margarita del Olmo ha tratado de analizar la importancia de esta idea de Unamuno citada en el texto: “El factor contraste en la definición de lo propio: una contribución de Unamuno a la historia de la Antropología”. En J. Marco y S. Rodríguez: *Antropología cultural en Extremadura. Primeras Jornadas de Cultura Popular*, Mérida: Asamblea de Extremadura, 1989, págs. 733-735. Sobre el carácter predominantemente exógeno de la identidad étnica, cf. Friedrich Barth: *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: FCE, 1976.

hacia Occidente, al decir que la identidad india haya sido disminuida por la actuación occidental. En el caso concreto de la antropología —disciplina característicamente occidental, puesto que se dedica al estudio de «los otros»—, quiero denunciar como profundamente infundada la acusación que hacen algunos indianistas de modo general, en el sentido de que la Antropología ha perpetrado un «robo de la palabra» respecto de sus objetos de estudio; y de que está al servicio del colonialismo occidental, aún cuando dice darles la palabra a los indios.

Por el contrario, más bien creo que la Antropología occidental ha dado —devuelto— la voz a los indios, rescatando su lengua en el estudio de su cultura, denunciando los efectos etnocidas del colonialismo occidental, y proponiendo un concepto único y totalizante de «cultura», desde donde el hombre occidental renuncie definitivamente al orgullo etnocéntrico de concebirse como la meta final de la evolución cultural. ¿De dónde, sino de la antropología, procede el relativismo cultural, la propuesta utópica del buen salvaje —iniciada antiguamente como «prolegómeno» de nuestra moderna antropología, en personalidades como Las Casas, Montaigne o Rousseau— o la valoración de las lenguas y los mitos primitivos? Uno de los estudiosos de mitos más conocido, el profesor Lévi-Strauss, contestaba así a esta acusación frecuente de parte de algunos líderes indígenas y de algunos antropólogos críticos:

Secuela del colonialismo, se dice a veces de nuestras indagaciones. Las dos cosas están por cierto ligadas, pero nada sería más falso... Lo que llamamos Renacimiento fue para el colonialismo y para la antropología un nacimiento verdadero. Entre el uno y la otra enfrentados desde su origen, se ha prolongado un diálogo equívoco durante cuatro siglos... Nuestra ciencia llegó a la madurez el día en que el hombre occidental, empezó a comprender que no se comprendería jamás a sí mismo en tanto que en la superficie terrestre una sola raza, un solo pueblo fuese tratado por él como un objeto (9).

He dedicado recientemente mi atención a la correlación entre

---

(9) Discurso de ingreso en el Colegio de Francia, recogido al comienzo de sus dos antologías de *Antropología estructural*. La segunda —que nos parece mejor— ha sido traducida en Siglo XXI, México, 1979, y la primera en Eudeba de Buenos Aires, 1968. Nuestra traducción está tomada de la quinta edición de Siglo XXI, 1986, pág. 35.

antropología y colonialismo (10), y solo quiero recoger aquí mi conclusión final: la acusación de colonialista le viene a la antropología de sus propios escrúpulos. Y si no, ¿cuál ha sido la única disciplina que se ha acusado así mismo de servir a su propio «demonio», el colonialismo? ¿No sirvieron la economía, la sociología, la psicología y la filosofía de uno u otro modo al colonialismo? Entonces ¿por qué ninguna de ellas se ha visto moralmente obligada a responder en manuales de historia, congresos u otros foros públicos a un interrogante de connivencia demoníaca parecido?

¿Quién, sino un antropólogo mismo, puede permitirse tamaña auto-acusación disciplinar? Desde luego que la antropología ha dado la voz al indio, y también ha contribuido a cuestionar su antigua voz, la del mestizaje con Occidente. Es bastante evidente que buena parte de la tecnología occidental y de sus instituciones representativas —como el propio paradigma democrático, o el de la división de poderes— han sido incorporadas o deseadas por los amerindios, y por los pueblos africanos o del Océano Pacífico. El estudio de las rebeliones melanésicas realizado por Peter Worsley (11) muestra, entre otras muchas cosas, que los líderes de tales movimientos nativistas solían ser personales «aculturados», en contacto con el misionero o el comerciante. Y las reclamaciones de tales rebeliones, como es bien conocido a los que estudian estos fenómenos sociales, incluyen en general la obtención de muchos bienes occidentales (barcos, aviones, fusiles...), aparte de ideas tan cristianas como la resurrección de los muertos (Incarri, Ghost Dance...).

En la medida en que algunos de estos programas de rebelión colonial reclamaban un retorno a la vida nativa, antes del contacto, incorporaban parcialmente concepciones de su propio pasado mantenidas entre la sociedad invasora: caso muy notable

---

(10) "Antropología, colonialismo y minorías culturales". *Antropología, revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos*. Madrid, 1991, nº 1, octubre, págs. 5-26. En este mismo número se recoge un debate "En torno al V Centenario", donde se abordan algunas de las cuestiones aquí suscitadas, por parte de antropólogos europeos y americanos.

(11) *Al son de la trompeta final. Un estudio de los cultos "cargo" en Melanesia*. Madrid: Siglo XXI, 1980. En este excelente estudio de las rebeliones mesiánicas de Melanesia, descritas en forma panorámica y clasificándolas en orden de complejidad política, se advierte fácilmente la frecuencia del hecho de que los líderes de tales movimientos logran unificar las divididas fuerzas sociales que aglutinan gracias a su excepcionalidad, y ello mismo procede a veces de su contacto estrecho con el mundo contra el que se rebelan: con frecuencia, los líderes han sido sacristanes o ayudantes de los misioneros cristianos, y muchos de ellos educados en términos occidentales.

del inca Garcilaso, que dibujaba un imperio incaico sin sacrificios humanos ni politeísmo. Su propuesta utópica de retorno al pasado ha sido valorada como una invención europea (Flores Galindo), sin negarle del todo su capacidad revolucionaria. Como muestra considérese la de un lector y seguidor suyo del siglo XVIII, Túpac Amaru III, líder de la rebelión indígena más importante del período colonial; y recuérdese la educación jesuita que recibió en el colegio de nobles de Cuzco, así como su integración profunda en el sistema económico colonial del virreinato peruano antes de las reformas de Carlos III. Sin embargo, tanto el inca Garcilaso como Túpac Amaru forman parte indeleble del panteón nacional, y aún suscitan adhesiones populares. Muchas más que otros héroes culturales hoy divulgados en los salones cultos, como sucede por ejemplo con Huamán Poma de Ayala. Se requiere un estudio serio y detenido que pueda explicar la paradoja de que el culto y europeizado Garcilaso presida las escuelas populares del Perú, al lado de Túpac Amaru, mientras que los conocidos dibujos de Huamán Poma, editado y ampliamente glosado en París, quedan recogidos más bien en los carteles de turismo (Enturperú) o en los actos congresuales de la burguesía intelectual, o del estamento universitario. Huamán Poma, como también el poncho de vivos colores, han sido divulgados en todo el mundo estudiantil desde París: a partir de ahí se ha convertido de modo sospechoso en el símbolo de la América andina, por no decir de la América indígena.

La voz y la mirada de algunos líderes indígenas también prefiere hoy los dibujos de Huamán Poma, y con ello adopta los términos y valores consagrados en la antropología occidental, así como los organismos internacionales creados por las naciones occidentales (UNESCO, por ejemplo). No estoy con ello negando el valor o la vigencia social de tales modelos, puesto que, sabiendo que es una decisión voluntaria de los líderes propios, asumo que los líderes suelen saber lo que hacen. Solamente constato que, al igual que los movimientos regionalistas o nacionalistas de la Europa romántica, también éstos se alimentan de vientos cosmopolitas, y de otras corrientes modernas de pensamiento a las que la antropología ha puesto su grano de arena.

Si cabe aceptar de alguna manera que la antropología y la cultura intelectual de Occidente ha cambiado la voz indígena, es más bien en el sentido de aliarse con «los otros» para pensar su propio pasado en nuevos términos. Ahora, se piensan a sí mismos en los términos que los antropólogos y arqueólogos han «recons-

truido» su pasado. Al modo que nosotros —en la España modernista— representamos dramas griegos en Mérida, o teatros del honor en los antiguos patios de comedias restaurados, gracias a las indagaciones eruditas de arqueólogos e historiadores del arte. O cantamos «romances viejos» de la mano de modernistas como Falla o García Lorca. Si esa posible traición al pasado arcaico, al período colonial y «gamonal», a los tiempos del compadrazgo, la cofradía y el cacique, se ha producido en beneficio de un utópico mundo prehispánico, no ha sido independientemente de esta influencia.

Queda en manos de los indios decidir qué pasado prefieren para sí: si el orden colonial heredado por la república y las tradiciones arcaicas y locales, o el reconstruido por los eruditos occidentales u occidentalizados. En todo, caso, la influencia de Occidente y de la antropología cultural no tienen por qué ser un impedimento para esta importante elección; antes al contrario, pues sin este conocimiento que los otros tiene de nosotros, gracias a su perspectiva distante, no solemos reconocer el mérito de nuestras tradiciones, algunas de ellas realmente fuera de nuestro alcance. Esta es, pues, una ley general.

### 3. INDIANISMO VERSUS QUINTO CENTENARIO

Dos palabras sobre el Quinto Centenario, para terminar, porque me parece más que dudoso que esta efemérides no tenga nada de profundamente positivo y relevante para el mundo indígena. Ante todo y aunque sea directamente, para las organizaciones indias ha mostrado ser un «importante factor de movilización, interconexión y producción teórica» (Carlos Cervantes). Es posible que, sin la importancia concedida a esta efemérides, los primeros momentos del contacto histórico entre pueblos del Viejo y del Nuevo Mundo habrían continuado relegados al papel de meras curiosidades, para eruditos. Dado que 1492 es una referencia necesaria, se resaltan ante la atención mundial no solamente los primeros contactos, sino en particular el mundo indígena. Es gracias a este énfasis en el mundo indígena como éste se ve convocado a la efemérides en claridad de invitado de primera fila: es muy cierto que los países americanos no parecen ahora todos igualmente inclinados por sí mismos a mirar hacia su población indígena, en particular la viva. Se atienden a veces más los monumentos del pasado que los indios del presente: de

no ser por la atención occidental e internacional, las comunidades indígenas tendrían posiblemente un menor protagonismo nacional.

No solamente ha propiciado el Quinto Centenario una mayor atención e interés histórico y cultural hacia el mundo indígena americano. Sino también a un aspecto trascendente de la cuestión: me refiero al problema ético de la conquista y del colonialismo, y a su perpetuación presente. Gracias a la necesidad de invitar al mundo indígena a la fiesta —me refiero naturalmente no una «celebración» de victoria, sino a la fiesta o convite que supone toda invitación a conmemorar un hecho común del pasado— por el mero hecho de ser un protagonista importante de la efemérides, éste puede verse a sí mismo en un grado de igualdad nunca imaginado en el presente. Es gracias a esa igualdad festiva, como invitado a la fiesta conmemorativa, como queda de manifiesto que fuera de la fiesta, es decir en la realidad cotidiana, las cosas han evolucionado de otro modo.

Si el mundo indígena desaprovecha esta ocasión festiva es posible que no se los presente otra igual de hacer reflexionar a Occidente, al Norte, sobre su violenta actuación pasada y presente. Y sin una reflexión crítica sin convertir una creencia en idea, sin dudar de sí mismo, es imposible cambiar de conducta. Si el mundo indígena quiere cambios reales debería conceder más atención a la filosofía occidental, que por largo tiempo ha constituido un aliado fiel de sus movimientos de rebelión y afirmación cultural.