

EVOLUCION POLITICA DEL INDIO

EL problema del indio americano se encuentra planteado ya actualmente en forma perfectamente científica. La preocupación indigenista ha superado, en cierta manera, la etapa puramente lírica, demagógica y doctrinaria, gracias al desarrollo de los estudios etnológicos, antropológicos y sociológicos llevados a cabo por científicos serios, al margen de las discusiones y planteamientos políticos. Pero aunque la investigación y valoración científicas del problema indígena han avanzado notablemente, no se ha llegado a una solución clara y concreta del mismo. A este respecto, las opiniones varían desde un indigenismo arcaizante y nacionalista hasta un meteco europeísmo, interviniendo en ello las ideologías e intereses políticos más opuestos y contradictorios.

El problema planteado en orden a la cultura general adquiere matices propios y más definidos reducido al terreno político, donde la crisis de la Historia moderna es más palpable e insoslayable. Apuntemos la incompatibilidad de la mentalidad comunalista indígena con la mentalidad individualista de la modernidad occidental. No podemos pretender amoldar al indio a una civilización cuyos postulados esenciales se encuentran en crisis. ¿Es posible, acaso, hacer creer al indio en los postulados del liberalismo económico y político? ¿Vamos a elevar su nivel humano incorporándole a las masas obreras del capitalismo o al proletariado marxista? ¿Podemos hacerle comulgar, en nuestros países hispanoamericanos, con la rueda de molino del sufragio universal y con la farsa grotesca de nuestros partidos democráticos?

Hay que convenir en que es necesario encontrar, precisamente, la fórmula política de convivencia social que permita al indio incorporarse a la civilización, apertando a ella sus pro-

pios valores culturales. Esta fórmula política tiene que contemplar la armonía social de los elementos étnicos y culturales que componen nuestras nacionalidades, que no han alcanzado el grado de homogenización de su población necesario para un desarrollo político y cultural unitario y vigoroso. El estudio de la mentalidad política del indio y de su evolución histórica es indispensable para poder buscar esa fórmula armónica, si ha de concebirse la política como resultante de un complejo de realidades históricas y sociales, y no como un esquema ideal inventado por la mentalidad de una clase directiva para servir a sus prejuicios e intereses culturales y económicos.

Al hablar de la evolución política del indio nos referimos no tanto al indio considerado racial y étnicamente, sino culturalmente es decir, a la mentalidad social que corresponde, originaria y básicamente, a la población india de Hispanoamérica; pero que puede extenderse, y de hecho se extiende, a ciertos sectores de población mestiza, que por su mayor contacto con las masas indígenas se han asimilado a ellos; y, por el contrario, no consideramos para el estudio de la evolución política del indio a aquellos individuos o grupos indígenas que, aun siendo racialmente puros, han desertado, por decirlo así, de la mentalidad originaria y básicamente india, asimilándose a la civilización y a la mentalidad blanca. Tratándose de mentalidad política interesa no el individuo antropológicamente diferenciado, sino la unidad social, la comunidad.

Esa mentalidad social y política indígena se caracteriza por encontrarse en un grado de evolución retrasado, debido a un conjunto de deficiencias psíquicas y morales y de circunstancias históricas y sociales. Estudiar la curva histórica de esa evolución, su proceso interno y los factores ambientales que han determinado sus constantes y variantes, es indispensable para enfrentarse con el problema de la transformación y aceleración de dicha evolución mental y cultural de la comunidad indígena.

La discusión sobre los orígenes del hombre americano, sobre su unidad o diversidad racial, problema de etnólogos, arqueólogos y antropólogos, no afecta esencialmente al estudio de la mentalidad política y social del indio americano. La hi-

hipótesis de la unidad racial americana parece completamente desechada. Pero, aun aceptando la presencia en América de núcleos diversos de inmigrantes asiáticos, atlánticos, australianos y polinesios, es preciso convenir, con el sociólogo ecuatoriano Angel Modesto Paredes, que «la raza no estuvo aún configurada en ellos, al llegar estos primitivos habitantes, y que significaron, en consecuencia, ese sustractum profundo sobre el que se estabilizarían cualesquiera elementos raciales» (1). La antropología moderna ha llegado a la conclusión de que en la caracterización de los grupos humanos es preciso conceder un papel preponderante a los factores sociales y ambientales sobre los sanguíneos y hereditarios, en los que se había fundado, equivocadamente, todo un concepto racista de la Sociología y de la Historia.

El hecho de que las grandes masas de población autóctona hispanoamericana se encontraran dentro de la inmensa zona tropical del continente, es decir, que las grandes civilizaciones indígenas se hallan desarrolladas en un ambiente física, geológica y geográficamente semejante, unido al hecho de las grandes migraciones de pueblos que extendieron y unieron sus ambientes sociales, hizo que no existiera entre esas grandes masas y esas grandes civilizaciones una diferencia realmente notable en cuanto al grado de evolución humana. Entre la civilización Inca y la Azteca no había un desnivel semejante al de estas civilizaciones respecto a la europea. Sus conocimientos de la naturaleza, sus medios de relación humana, el cultivo intelectual y moral seguían una línea paralela de evolución y se encontraban a la misma altura en el desarrollo histórico de las posibilidades humanas. La mentalidad del inca y la del azteca estaban en un mismo grado de barbarie y de primitivismo. Sometidas, a través de la conquista y del Imperio, a un mismo proceso de influencia hispánica, las únicas variantes apreciables que hoy podemos observar en el proceso cultural de nuestros pueblos indígenas son la del mayor o menor porcentaje de individuos integrados a la cultura occidental, es decir, que han

(1) Angel Modesto Paredes, *Problemas etnológicos indoamericanos*, pág. 90.

cambiado su mentalidad autóctona por una nueva mentalidad. Pero esa mentalidad autóctona de la comunidad indígena, de la masa india, a la que su sentido telúrico de inmutabilidad y permanencia culturales y la indiferencia del blanco han permitido sobrevivir en la Historia, se encuentra más o menos al mismo nivel evolutivo en las poblaciones indígenas de las diversas latitudes del continente hispanoamericano.

Se puede hablar, pues, de una mentalidad política del indio hispanoamericano y de su evolución histórica, sin que haya lugar a hacer distinciones etnológicas y antropológicas fundamentales.

En la evolución política del indio hay que distinguir, necesariamente, tres etapas: la prehispánica, la de la Conquista y el Imperio y la republicana o posterior a la independencia.

De la etapa prehispánica nos interesa conocer la mentalidad política del indio y su estado de evolución social en el momento en que llegaron los primeros descubridores y conquistadores españoles. Para ello es necesario estudiar esta mentalidad en las tres dimensiones en que se desarrolla: la personalidad individual, la comunidad social y la comunidad nacional.

Como en todos los pueblos primitivos, en los indígenas de América la personalidad humana se hallaba aplastada por el fatalismo religioso, sumida en un abismo de amoralidad esencial, es decir, sin una base ética en que asentar su racionalidad humana. Las religiones fatalistas americanas consistían en la divinización de las fuerzas de la naturaleza y la adoración ciega de las mismas, en un simple e instintivo intento de atraer a las fuerzas naturales favorables a la vida humana y de rechazar las que le son hostiles y perjudiciales, entendiéndolo por vida humana la de la tribu o comunidad, no la del individuo. Había, pues, una doble limitación religiosa de la personalidad humana. Primero, la limitación localista o tribal, o sea que la religión no tenía carácter universal, no era extensiva a todos los hombres, sino que tenía un carácter privado, era una religión tribal. Los dioses favorecían únicamente a su tribu y combatían a los dioses de las otras tribus. En segundo lugar, la limitación comunalista, es decir, que la unidad religiosa era

la comunidad, no el individuo, el cual quedaba en cierta manera anulado dentro de ella. De aquí los sacrificios humanos de prisioneros de guerra y de mancebos y vírgenes de la propia tribu.

Por otra parte, la dimensión horizontal de este fatalismo religioso consistía en una adecuación de la vida humana al ritmo de la naturaleza. Toda la ciencia religiosa estaba encaminada a descubrir ese ritmo para seguir sus vibraciones, ya que el ajustarse a ellas era para la filosofía indígena la forma de conseguir la supervivencia y felicidad de la comunidad. Esto explica más que nada que las alteraciones climatéricas determinaran —como señala Huntington— la decadencia de grandes civilizaciones como la maya (1). Dentro de este fatalismo religioso que pesaba sobre la vida social no cabía, pues, ninguna preocupación por el perfeccionamiento individual. La libertad, raíz de la personalidad humana, era no tanto negada cuanto ignorada en su esencialidad espiritual. La esclavitud, por consiguiente, tenía un carácter de secuestro físico y corporal, sin ninguna consecuencia de orden propiamente moral, y no de castigos propiamente, pues en la persecución de los delincuentes no se buscaba el castigo del culpable, sino la reparación del daño causado. Así, entre los aztecas el robo era sancionado con la esclavitud hasta que por medio de ella se restituyera lo robado, o con una multa del doble de la cantidad robada, que se dividía entre el ofendido y el clan. Por otra parte, la religión azteca no tenía ni cielo ni infierno para recompensa y castigo de las acciones humanas.

Entre los aztecas se daba también la esclavitud voluntaria como un medio de los pobres y de los indolentes de proveer a su sostenimiento, y de las prostitutas de atender a sus lujos y elegancias. También los padres vendían a sus hijos como esclavos. La pérdida de la libertad no tenía entre los indios el significado que tiene para un occidental, sencillamente porque sus conceptos de la personalidad humana diferían esencialmente como fruto de dos concepciones religiosas diferentes, una fatalista y otra liberalista. Se puede decir que el indio tenía

(1) Huntington, *Civilization and climate*.

una conciencia instintiva, pero no una conciencia moral de la libertad.

La lucha de los indios contra los conquistadores españoles no se puede concebir como una gesta libertaria. Señala Carlos Pereyra el decir americano de que «los indios hicieron la conquista y los españoles la independencia», significándose con ésto que sin la ayuda indígena los conquistadores no hubieran podido destruir la resistencia de los grandes imperios Inca y Azteca. Esta resistencia estaba inspirada en el temor religioso de los indios a sus propios dioses y en el interés de los caciques y sacerdotes de no perder los privilegios de clase gobernante. Aquellos pueblos indígenas, como los tlaxcaltecas, que vieron en la conquista española un signo favorable a su existencia comunitaria, por cuanto venía a ayudarles contra la tiranía de un dios extranjero, el Huichilobos azteca, y de sus emperadores, no vacilaron en aceptar el dominio de los españoles y se convirtieron en sus más decididos y necesarios aliados. Los factores contrarios a la dominación española eran los dioses y los emperadores y sacerdotes. La destrucción de los ídolos fué una medida política más hábil que hubiera sido la de respetarlos. Desde el momento en que los indios se dieron cuenta de que el desacato contra sus dioses no provocaba los castigos y tragedias previstos, estuvieron menos dispuestos a defenderlos y a defender su sistema de creencias y de vida, porque este sistema estaba basado en el temor religioso a las fuerzas oscuras de la naturaleza, no en la creación de la voluntad humana sujeta sólo a una fuerza sobrenatural respetuosa de su libertad natural. Destruída la base racional de ese temor religioso, el indio, que no amaba su vida social y política como creación personal, puesto que resultaba de la imposición de la naturaleza, estuvo dispuesto incluso a traicionar a sus caciques y a cambiar la tiranía de éstos por el dominio del señor feudal español. A la imposición de una fuerza física sucedía la de otra. No era que la conquista sustituyera por un sistema de fuerza otro nacido de autonomía y libertad. La libertad no estaba en juego en la mentalidad indígena al cambiar su sistema político y religioso por el español. Había un juego o pugna de

fuerzas en el cual al indio no le tocaba sino someterse a la fuerza predominante. Cuando los ídolos son derribados, los indios se convierten en masa al cristianismo, porque su impulso, al contemplar la caída de sus dioses, es el de colocarse bajo la protección del Dios cristiano que les ha vencido. Y en algunos casos llegan a creer dioses a los mismos conquistadores. Así, Pedro de Alvarado, por su barba y pelo rubios, los quichés le llamaban Tonatín, nombre de su divinidad solar.

Pero si el indio pudo con facilidad adaptarse al feudalismo de los conquistadores, no fué sólo por esa actitud mental y psicológica de sumisión al más fuerte, sino también porque la forma feudal guardaba una similitud esencial con la propia forma cacical indígena, coincidiendo ambas en el mismo sentido de inspiración comunalista de la vida social. Y entramos aquí al terreno de la segunda dimensión de la mentalidad política del indio: la comunidad social.

Ese espíritu comunalista indígena no se identifica absolutamente con esa concepción de la comunidad como unidad religiosa, en la cual queda el individuo como absorbido y anulado. Esta concepción religiosa es sólo una deformación de aquel espíritu, cuya raíz está en la propia naturaleza humana. El hombre es animal social por naturaleza. Es el único animal que necesita de la comunidad para su subsistencia y para su perfeccionamiento. Abandonado de sus semejantes en su infancia, el hombre, a diferencia de los demás animales, perece inevitablemente, porque es incapaz de valerse por sí mismo. Por instinto de conservación, instinto que en los pueblos primitivos se encuentra más desarrollado que en los civilizados, el hombre tiende, naturalmente, a la agrupación con otros hombres, y a la formación con ellos de una unidad vital más poderosa frente a los peligros que le rodean, frente a las fuerzas hostiles del ambiente físico. El hombre en soledad es acosado por una dolorosa sensación de indefensión frente al mundo que le rodea, de una cierta incapacidad para realizarse en la vida, para cumplir plenamente todas las funciones y exigencias de su ser. En la integración de su vida con la de otros hombres encuentra apoyo y seguridad para su autodefensa y

ayuda para su realización vital por la subdivisión orgánica social de las funciones humanas.

El indio tenía, pues, fuertemente arraigado este espíritu comunalista, de tal manera que en la organización social no contaba el individuo sino en cuanto integrante de una comunidad. El individuo no era la unidad base de la organización social. Entraba en ella como parte de una unidad social. Entre los aztecas, la unidad social era el *clan* o *calpulli*, poseedor de la unidad agraria, la cual era inalienable e indivisible, y sólo se fraccionaba para cultivarla, repartiéndose por lotes a los cabezas de familia. Entre los quechuras, esta célula social la constituía el *ayllu*, agrupación de familias con un jefe o *curaca*, los cuales tenían también la propiedad en común de la tierra. Los incas fragmentaron el *ayllu* inventando un sistema político decimal, con el objeto —como dice Garcilaso de la Vega— de «prevenir y atajar los males que en sus vecinos pudiesen nacer». El *ayllu* quechura se redujo a la *chunca*, integrada por diez familias. Diez *chuncas* formaban una *pachaca*; diez *pachacas*, una *huananca*, y diez *huanancas*, una *hunu*.

La vida del *clan*, del *ayllu* y de la *chunca* estaba toda ordenada en forma de una participación colectiva, no sólo de los intereses materiales, sino de las satisfacciones y expresiones emocionales y espirituales. Esta participación se llevaba a efecto mediante el rito cívico-religioso, por el cual el alma individual se fundía en el alma colectiva. La lírica quechuca es rica en cantos, que se entonaban a coro no sólo en las ceremonias y fiestas, sino en las labores cotidianas, principalmente en el trabajo de los campos, como los *urpi* y los *aymoray*.

El individuo sólo destacaba entre los demás por sus servicios a la tribu o al *clan*. Estos eran los únicos merecimientos reconocidos, nunca los que pudieran provenir de un desarrollo aislado de las cualidades personales ni de la herencia. De tal manera era esto, que entre los aztecas —como señala George C. Vaillant— «había el *rango*, pero no la *clase* en sentido hereditario. Igual que hoy, un hombre podía alcanzar alto rango por medio de sus esfuerzos, y gracias a su encumbramiento sus hijos mejorarían consecuentemente de condición social. Sin embargo, no podían llegar a la posición del padre, a me-

nos que la logran por servicios equivalentes a la tribu» (1).

Había en el indio un vigoroso sentido colectivo de la vida y de la cultura, que todavía conserva frente al individualismo europeo, y que es, ciertamente, la faceta más interesante de su mentalidad social y política, por cuanto ha contribuído a conservar en nuestros pueblos una capacidad de resistencia a las enfermedades espirituales del hombre y de la civilización moderna, que puede permitirnos transformar esa civilización en instrumento más adecuado para la convivencia y felicidad humanas.

Podríamos preguntarnos, sin embargo, hasta qué punto es compatible este sentido comunalista con la integración del hombre en la sociedad universal exigida por los avances de la civilización; hasta qué punto ese comunalismo no implica una extrema subdivisión social y la formación de unidades sociales cerradas, que tal es el sentido antisocial que damos modernamente a la palabra *clan*, con que los indios denominaban esta sociedad comunitaria, base de su organización política. Creemos que estas unidades sociales, como el *clan* y el *ayllu* indígenas, no implican, precisamente, una subdivisión y una cerrazón aisladoras. No hay nada que se oponga a la integración de estas unidades sociales en una unidad superior, y, por el contrario, su espíritu comunitario natural, es decir, nacido de una exigencia de la naturaleza humana y con un sentido integral de intereses materiales y espirituales, les da una base primaria de identidad universal que no tienen, en cambio, las sociedades nacionales de la Historia moderna, nacidas de una escisión de la Sociedad universal, que era la Cristiandad medieval, y como creación artificial de la política y de los intereses clasistas y dinásticos. Es decir, que mientras el *clan* y el *ayllu* indígenas son producto de un proceso de integración, fruto de la tendencia social natural del hombre, la Nación y el Estado modernos lo son de un proceso inverso de disolución social, como resultado de la soberbia rebelión individualista del hombre moderno.

(1) George C. Vaillant, *La civilización azteca*, pág. 144. Fondo de Cultura Económica.

Para completar el estudio de la mentalidad política del indio prehispánico, veamos el desarrollo de la misma en su tercera dimensión: la comunidad nacional.

Los españoles aplicaron a los pueblos indígenas el nombre de naciones, según el concepto medieval de las mismas, como observa Gustavo Adolfo Otero en su *Sociología del Nacionalismo en Hispanoamérica*. Es decir, que sobre las divisiones y subdivisiones tribales y territoriales de las pequeñas patrias había una cierta unidad étnica, reconocida por la unidad de lengua, de religión, de costumbres y otros signos externos de la cultura, incluso el traje mismo y los tatuajes corporales, que en el primitivismo ritualista indígena representaban un estilo de vida y una personalidad social. Una nación eran los nahuas o nahoas, que se extendían desde México a Nicaragua, sin continuidad geográfica, divididos en grupos tribales diversos, que formaban pequeñas patrias sin comunicación entre sí, pero conservando los elementos esenciales de su cultura. Estas pequeñas patrias consistían, pues, en un vínculo jurídico, territorial y económico, unido al vínculo cultural de la nación. Las naciones indígenas estaban subdivididas en muchas patrias tribales. Sólo las naciones inca y azteca conservaban, a la llegada de los españoles, su unidad geográfica, formando así una sola patria. En esto consistía su fuerza política, que les permitió organizar sus imperios, absorbiendo estatalmente las pequeñas patrias de las otras naciones indígenas. En la mentalidad del indio no estaba la nacionalidad, sino sólo la *patridad*. El indio no vivía de la nación, vivía de la patria. En los incas había, ciertamente, un concepto nacionalista imperial; pero al decir los incas nos referíamos a una clase dirigente que fundó su imperio familiar sobre las ruinas del viejo imperio quechua y sobre las masas de otras naciones indígenas, dispersas geográficamente. Los incas organizaron su imperio creando un verdadero Estado, es decir, una organización jurídica y política superior a la patria y distinta de la nación. El Estado imperial incaico logró absorber y unificar las patrias de las más diversas naciones indígenas, porque al concepto de patria indígena le faltaba el elemento de la libertad. La libertad, que, como vimos atrás, era abolida por el fatalismo religioso en la con-

ciencia de la personalidad individual, no podía por lo mismo encontrarse en forma de autonomía y soberanía en la conciencia de la *patridad* social.

Pero el Estado imperial incaico, si pudo absorber fácilmente las patrias, no logró absorber las naciones, a pesar de que lo intentó positiva e inteligentemente. La política incaica de los *mitimaes*, o sea el traslado de grupos de hombres de una a otra región del imperio, que se aplicaba como castigo, era, en realidad, una verdadera política de nacionalización. Se trataba de provocar con ella un verdadero proceso de mestización étnico y cultural, en que la cultura del grupo dominante incaico se impusiera como elemento de unidad. Pero, a pesar de esta sabia política, no lograron los incas la unidad nacional que hubiese consolidado definitivamente su imperio, basado sólo en la presión estatal. Los grupos de los *mitimaes* o desnaturalados conservaron sus lenguas y costumbres y se resistieron a dejarse absorber, acaso porque la cultura del grupo incaico dominante no era superior a su propia cultura tribal y nacional. Se necesitaría una cultura como la europea, de aplastante superioridad sobre todas las culturas nacionales indígenas, para imponerse sobre ellas, creando por el proceso de mestización la unidad superior de una sola nacionalidad.

Los españoles encontraron, pues, en América un indio cuya mentalidad política se caracterizaba: 1.º, por una actitud de sumisión fatalista a las fuerzas naturales, destructora de la libertad, raíz de la personalidad humana; 2.º, por un sentido comunalista, nacido de la exigencia social ontológica del hombre, y 3.º, por una vivencia de la patria como pequeña unidad geográfica y tribal, sin sentido de libertad y soberanía. El concepto de nación como unidad superior de vinculación política no existía en las masas indígenas, y las clases dirigentes que lo tuvieron, como los incas, no llegaron a plasmarlo en la realidad histórica, precisamente por la resistencia de esas masas indígenas y la falta de un elemento cultural superior capaz de imponerse en el proceso de mestización indispensable para realizar esa unidad nacional.

Pasemos ahora a estudiar la acción de la Conquista española en esa mentalidad política del indio prehispánico.

La Conquista española fué una empresa medieval de caballería. Por propia exigencia de esta mentalidad caballeresca, el español convirtió al indio muchas veces en un digno contricante, así como para Don Quijote el Bachiller Sansón Carrasco era el noble caballero de los Espejos. El requerimiento redactado por Palacios Rubios, y que los conquistadores leían a los asombrados caciques, era un quijotesco y medieval cartel de desafío. En él se explicaba lo esencial de la doctrina cristiana, y luego se conminaba a los requeridos para que aceptaran la autoridad de la Iglesia y el Rey, y en caso de no aceptarla, se les amenazaba con la guerra. La leyenda negra antiespañola tiene sus primeros fundamentos en esta sobreestimación caballeresca del enemigo indígena de los conquistadores españoles, que en crónicas poéticas, como la de Ercilla sobre los araucanos, sobrepasó, según señala Jaime Eyzaguirre, todos los límites, «hasta trasladar intactas al salvaje de Arauco, con escarnio de la verdad etnológica, las virtudes ingénitas del hidalgo español» (1).

Pero esta manera caballeresca de concebir al indio enemigo chocaba con la realidad en forma demasiado visible. Entregados los indios a una religión fatalista y a prácticas degradantes, como los sacrificios humanos, el canibalismo y la sodomía, y faltándoles el motor esencial de la dignidad personal, que es el concepto moral de la libertad, difícilmente podía mantener el español su ilusión caballeresca frente a ellos. Sin embargo, los indios, más dispuestos a aceptar la civilización cristiana y y que cooperaron con los españoles en la Conquista, fueron tratados caballerosamente. Algunos de los caciques que ayudaron a Cortés, como los de Tlaxcala, recibieron de la Corona española títulos de nobleza y escudos de armas. Incluso los descendientes de Montezuma tuvieron su título español de nobleza. Por lo menos veinte escudos de armas fueron otorgados a indígenas de los ciento noventa que se dieron durante la Conquista. Y también se reconocieron y respetaron los rangos y dignidades sociales propias de los mismos indígenas.

Junto a este trato caballeresco se dió también, y en mayor

(1) Jaime Eyzaguirre, *Fisonomía Histórica de Chile*.

escala, el mal trato de la encomienda y de la esclavitud. No nos interesa aquí el problema de la justificación de ambas instituciones. Se ha repetido y demostrado que la *encomienda* era una forma necesaria y benigna de resolver el problema de la tierra, una forma feudal semejante a la servidumbre medieval europea, con sus características propias del ambiente físico y humano, y en muchos aspectos menos cruel y más cristiana. La polémica de la esclavitud ha sido agotada en sus últimas consecuencias. Para nuestro punto de vista del estudio de la mentalidad política del indio, sólo interesa observar estos hechos en sí y las influencias y modificaciones que de ellos se derivan para dicha mentalidad.

Respecto a la servidumbre y esclavitud del indio hay que observar, en primer lugar, que las masas indígenas americanas se encontraban sometidas a una esclavitud política y religiosa bajo el dominio de divinidades tiránicas y sangrientas y de caciques y emperadores no menos despóticos y sanguinarios, bastante peor que la que pudieron sufrir bajo el dominio de los conquistadores y encomenderos. El Huichilobos azteca, dios de la guerra, exigía de sus vasallos un permanente y monstruoso tributo de sangre humana. Moctezuma mantenía aterrorizados a los pueblos sometidos a su imperio, como servidor infatigable de la cruenta sed del insaciable Huichilobos. Por otra parte, el indio que la Conquista española llegó a esclavizar fue el indio rebelde, no el cristiano. Este indio, entregado por completo a su fatalismo religioso, no tenía conciencia moral de la libertad. En él la esclavitud no podía representar una presión deformante y rebajadora de su personalidad. En segundo lugar, debemos observar que la esclavitud y la servidumbre no eran un fenómeno general y total, es decir, que no se puede identificar la condición racial con la condición de esclavo, no se puede hablar de la esclavitud de todo un pueblo y de toda una raza. Y de la misma manera no se puede hablar de una unanimidad del pueblo conquistador en el concepto y en el trato del indio. En la mentalidad del indio como pueblo influía, pues, no una simple y uniforme realidad de señor y esclavo, sino una compleja realidad clasista, que mantenía para la misma condición social indígena diferente condición de es-

clavitud y libertad y para la misma condición racial española: diferente condición de mentalidad y de conducta respecto al indio. Junto al encomendero brutal y despiadado había también el generoso y justiciero, como aquel Pedro de Villagra, cuarto Gobernador de Chile, que instituyó sus herederos a los indios de su encomienda de Parinacochas, y, desde luego, siempre el fraile misionero, exagerado, muchas veces, en su amor y defensa del indígena.

Es muy importante señalar lo complejo de estas influencias, porque de ello se deriva la falsedad de la concepción sociológica del indio como un pueblo al que la Conquista española atrofió su sentido de libertad y de autodeterminación, invalidándolo para la creación cultural propia y para su incorporación a la sociedad política moderna como ciudadano libre de nuestras democracias republicanas en pleno ejercicio de sus derechos civiles y políticos. Los indigenistas estudiosos del indio actual suelen hablar de las taras que la conquista y civilización españolas han dejado en la mentalidad indígena. Se habla de esta mentalidad como de la mentalidad de una raza vencida. En su obra *El indio. Cuestiones de su vida y de su pasión*, el doctor Luis Monsalvo Pozo nos pinta al indio dominado por una serie de complejos de raza vencida: el complejo de inferioridad ante el blanco, el que llama de *pertenencia*, que es un anulamiento de la personalidad propia, considerándola como una pertenencia del amo blanco, el de silencio y el de soledad.

No puede decirse que el indio tuviera el complejo del pueblo vencido. Este complejo podía estar en algunos jefes y caciques de la resistencia, como Cuaothmoc, pero no en la masa india, y mucho menos en los que cooperaron con los españoles, que fueron los más. Atrás citamos el dicho que recuerda Pereyra, de que «los indios hicieron la conquista y los españoles la independencia». Ejércitos indígenas, encabezados por un puñado de españoles, fueron los que destruyeron los grandes imperios americanos, como el azteca. Esos indios mal podían tener mentalidad de vencidos. Por otra parte, el complejo de vencido, concebido como lo concibe el hombre occidental, con sus consecuencias morales, aniquiladoras de la personalidad, no puede darse en el indio dominado por el fatalismo.

ciego y sin conciencia de la libertad. Los complejos de inferioridad ante el blanco le nacen al indio precisamente de ese fatalismo primordial que aún en el indio cristiano y civilizado ha dejado sus raíces instintivas, que la conquista y colonización españolas no pudieran acabar de desarraigar. Es más, el retraimiento y soledad del indio actual no existió durante el Imperio español. En la sociedad americana de los siglos XVI, XVII y XVIII el indio tenía una participación vital y activa. Existía una más viva comunidad entre blancos o indios y el mestizaje se realizó ampliamente en integridad étnica y cultural. Fué a partir de la independencia cuando el proceso de mestización entró en decadencia y cuando el indio se retrajo en sus comunidades por una incompatibilidad entre la mentalidad comunalista indígena y la mentalidad individualista del hombre moderno. Adelante nos referiremos al proceso de introversión que sufre la mentalidad indígena en nuestros siglos independientes.

La conquista y colonización española realizaron una transformación importante en la mentalidad política del indio al inculcarle con el Cristianismo la noción de la libertad como base moral de la personalidad humana. La conversión inmediata y en masa de los indios a la Religión Cristiana obedeció, como expliqué antes, principalmente al impulso de su propio fatalismo religioso, que los llevaba a ponerse bajo la protección del Dios extranjero que había vencido a sus propios dioses. De aquí el error fundamental de Las Casas y demás defensores de la conquista pacífica, al creer que los misioneros solos podían atraer a los indios al Cristianismo y que las armas eran un estorbo para esta labor misionera. Sin la destrucción de los ídolos no se hubieran dado los éxitos misionales de conversión en masa. El primer paso natural del indio hacia el Cristianismo tenía que ser forzado y partir de la base de su propia mentalidad religiosa. La actitud inicial del indio hacia la religión cristiana fué, pues, precisamente, una actitud fatalista. Sólo el adoctrinamiento posterior operaría lentamente la trasmutación de la actitud fatalista en una actitud de libertad espiritual apta para la aprehensión y comprensión de la gracia divina de la fe.

El indio cristiano tenía un sentido nuevo de la personalidad humana que lo capacitaba para el ejercicio de los derechos civiles y políticos que la legislación indiana le otorgaba. Son innumerables las peticiones de las comunidades indígenas al Rey durante los siglos del Imperio español. Los indios tenían por el monarca una devoción y veneración ejemplares, considerándolo como su natural protector. Por otra parte, la institución del municipio alcanzó entre ellos un florecimiento muy grande, sólo explicable por la capacidad política indígena de autogobierno. Ya las primeras disposiciones legales establecían el nombramiento de los indios más hábiles para los cargos de regidores y alguaciles. Más tarde, la Ley 15, título 3, libro 6, resuelve que sean los propios indios los que se den sus alcaldes. Si el pueblo pasaba de ochenta casas, en vez de uno tendrían dos, exactamente igual que los españoles. La jurisdicción de estos alcaldes estaba fijada en la Ley 16, Tít. 3, Lib. 6: «Tendrán jurisdicción los indios alcaldes solamente para adquirir, prender y traer a los delinquentes a la cárcel del pueblo de españoles de aquel distrito; pero podrán castigar con un día de prisión, seis u ocho azotes al indio que faltase a la misa el día de fiesta o se embriagase o hiciese otra falta semejante... y dejando a los caciques lo que fuese repartimiento de las mitas de sus indios.»

Junto a la institución española del municipio indígena, la legislación indiana mantuvo en parte el poder del cacique, al que le concedía cierta jurisdicción criminal, quedando reservada a la justicia española esta jurisdicción cuando se trataba de causas de muerte, mutilación, etc. El feudalismo español contribuyó a fortalecer el sentido comunalista del indio, de la misma manera que este sentido comunalista ayudó a cimentar aquel feudalismo en América. Más acaso este mismo feudalismo, origen de nuestros regionalismos hispanoamericanos, impediría una fácil y rápida integración del indio en la nacionalidad, integración que no se realizaría directamente, sino que quedaría entregada al lento proceso de mestización todavía inconcluso en muchos de nuestros países. En la mentalidad del indio quedaría, pues, primando el concepto de patria como el vínculo o relación entre el hombre y la pequeña unidad so-

cial basada en la unidad agraria de la tierra poseída en común, separado este concepto elemental de *patridad* telúrica del concepto de nación y nacionalidad como superior unidad cultural, del cual el indio, como individuo y como miembro de aquella unidad social, no tenía conciencia ni ha llegado a adquirirla plenamente todavía.

La independencia, con el advenimiento del liberalismo democrático, señala, una tercera y última etapa en la evolución política del indio hispanoamericano.

La independencia se gestó y se realizó por obra principalmente del feudalismo criollo que, aunque no madura todavía para realizarla, se vió forzado a ella por las circunstancias históricas. El indio permaneció al margen de la lucha, y en sus comienzos, como señala Marius André, sus simpatías estaban por la causa del Rey, al que tenían una gran veneración. Cuenta Squier, el viajero yanqui que estuvo en Nicaragua en 1849, cómo los indios del pueblo de Subtiava le mostraron los retratos del Rey de España, que aún conservaban con nostalgia y veneración.

El feudalismo criollo, que como hemos visto en otra parte se había nacionalizado americano haciendo suyo el pasado y las glorias indígenas, también trató de vincular al indio a su causa independentista, por lo menos jurídicamente, invocando su autoctonía como justo título contra la soberanía española. Así los nombres y la historia de los Emperadores incas y aztecas son invocados por Bolívar en sus proclamas libertarias, y próceres como Belgrano planean seriamente, como instrumento político, la restauración de las casas reales indígenas en el trono de sus antepasados. En México, Hidalgo y Morales fomentaron odios raciales y clasistas para arrastrar a las masas indígenas contra los españoles en una resurrección de la más cruenta y brutal barbarie prehispánica; sangrienta y estéril demagogía bélica que no conduciría a la independencia, pues la masa indígena no tenía conciencia de nacionalidad.

El republicanismo liberal que vino con la independencia pretendió, en su ingenuo y torpe naturalismo, liberar al indio del sistema paternalista del Imperio español en la creencia de que la libertad era la panacea de todos los males sociales y la

clave de la grandeza y felicidad de los pueblos y de los individuos.

El resultado fué un retroceso fundamental en la evolución política y social de las masas indígenas. En indio abandonado a sí mismo, sin la protección y vigilancia del Estado ni de la Iglesia, fué víctima de la explotación social y económica por parte del blanco dentro del liberalismo económico y político. Su sentido comunista sufre un rudo golpe al chocar con una legislación destructora de la vida y de la propiedad comunales. En algunas partes, como en México, el régimen de propiedad ejidal, tierras poseídas y trabajadas en común, es barrido por una legislación revolucionaria que al provocar el reparto territorial y el minifundismo, condujo directamente al latifundismo capitalista, convirtiendo a la población indígena en un miserable proletariado campesino. En otras partes los indios lograron conservar su propiedad comunal mediante un régimen especial y aislándose en sus comunidades han subsistido al margen de la Historia durante el siglo y medio de vida independiente.

Con la independencia el indio pierde sencillamente su situación privilegiada de protegido del Estado que tenía en la legislación española. En lo político desaparecieron los ayuntamientos y municipios indígenas que eran la escuela más importante de educación política del indio. En lo económico y social desapareció la propiedad comunal indígena y fué abolido el derecho de exención de impuestos y alcabalas de que gozaba el indio sobre esa propiedad y sobre la venta de sus productos. La única contribución que pagaba el indio al Estado español era el tributo que consistía en la suma de dos pesos anuales. Las contribuciones del régimen republicano eran infinitamente más gravosas, de tal manera que los indios pidieron y obtuvieron de Bolívar que les restituyeron al antiguo régimen de tributo del Imperio español. «El rasero liberal que aspiraba a una igualdad democrática ante la ley —escribe el historiador mexicano Chávez-Orozco— hizo al indio igual al no indio en la expresión teórica, pero al despojarlo de los privilegios, lo lanzó sin medios de defensa, al tumulto de una lucha social a donde el triunfo habría de ser del más fuerte.»

«No más repúblicas de indics, decía la demagogia liberal, y al son de esta consigna fueron penetrando poco a poco en el ayuntamiento indígena de las comunidades los que ambicionaban el poder para vender su influencia a los terratenientes o para echarse sobre los fondos de las cajas de comunidad. No se detuvo allí el fraude que la Independencia cometió con los indios. Fué más lejos. De entonces arranca la insidiosa propaganda que trata de demostrar que el indio es un obstáculo para el desarrollo político y económico de nuestro país» (7).

De esta manera el indio se vió completamente aislado de la vida social y nacional con las siguientes tremendas consecuencias: 1.^a Que el proceso de mestización se detuvo quedando prácticamente estacionado. 2.^a Que el proceso de evolución de la mentalidad social y política del indio no sólo se detuvo, sino que sufrió un retroceso notable al desaparecer las instituciones que favorecían su desarrollo y las formas de vida que garantizaban al indio una sola situación económica por el aprovechamiento de sus aptitudes naturales y de sus recursos materiales. 3.^a Que el indio así invalidado políticamente, proletarizado y masificado, se convirtió en un peligro social y en un elemento de anarquía, fácil presa de la demagogia revolucionaria.

Para nuestras repúblicas liberales el indio ha sido un sér antisocial, al que se ha combatido a sangre y fuego muchas veces en verdaderas campañas militares, bastante más brutales y sanguinarias que las de los conquistadores españoles.

La lucha contra las tribus indias, contra las montoneras de los *pampas*, llena muchas páginas dramáticas de la Historia argentina. En Chile también se mantuvo la guerra contra los araucanos hasta muy entrado el siglo XIX. Las campañas militares contra caudillos indígenas legendarios como Jerónimo ocuparon durante muchos años al Ejército nacional del México independiente. Las represalias contra las rebeliones de indios en Bolivia son páginas de la historia reciente de este país.

Es proverbial el racismo antindigenista de los grandes doc-

(7) Luis Chávez Orozco, *Historia de México*, Editorial Patria, página 179.

trinarios del liberalismo hispanoamericano, como Sarmiento y Alberdi. Mientras los historiadores liberales levantaban su calumnia leyendanegrista contra la conquista y la cultura españolas de la América sobre la base de un lírico indigenismo de dulce arqueología naturalista, los políticos liberales endiosados por esos mismos historiadores, enviaban contra los indios a sus Ejércitos republicanos y democráticos para que los cazaran y sometieran como a bestias dañinas y peligrosas.

El concepto que a estos demócratas de nuestra vida independiente les merecía el indio está vivamente expresado en *Martín Fierro*:

«El indio pasa la vida
robando o echao de panza.
La única ley es la lanza
a que se ha de someter.
Lo que le falta en saber
lo suple con desconfianza.
... ..
Odia de muerte al cristiano,
hace guerra sin cuartel.
... ..
El bárbaro sólo sabe
emborracharse y peliar.»

Una serie de dichos y refranes que corren ahora en Hispanoamérica, son expresivos de ese concepto del indio como un ser antisocial y como una rémora para el progreso cultural y político de nuestro países. En Centroamérica se dice: «No hay que poner al indio a repartir chicha», significando que no puede dársele un puesto de mando ni de autoridad; y se dice: «Indio comido, puesto al camino», para significar que es incapaz de agradecimiento. «Quien anda con indio anda solo», que expresa la falta de espíritu de compañerismo del indio. El desprecio por el indio y la negación de todos sus derechos se pone de manifiesto en refranes como «Quien roba al indio no es ladrón»; y este otro que lo asimila a los animales dañinos: «Indio, guanaco y zanate, manda la ley que se mate». Poca diferencia hay entre este tremendo refrán y el «The best indian is the death indian» (El mejor indio es el indio muer-

to) de los «cazadores de cabelleras» puritanos que colonizaron Norteamérica.

El concepto cristiano del indio de las leyes españolas había perecido en el turbio mar de las ideologías revolucionarias y de la legislación egoísta del individualismo liberal.

Nuestro republicanismo democrático no concibió al indio sino como un bárbaro irredento «cuya única ley es la lanza a que se ha de someter». Con este criterio no sólo no favoreció, sino que impidió, en muchos casos, la acción civilizadora de la Iglesia.

Este aislamiento y abandono del indio hicieron renacer en él ciertos complejos atávicos fruto del fatalismo esencial de su espíritu primitivo. Así se explican ese temor y esa sumisión al blanco, su hurañeza infantil, su desconfianza y doblez con el extraño, el silencio y la soledad que sólo rompe en la comunidad con sus hermanos de raza. En el decir de Jose Carlos Mariátegui, el indio ha venido a constituir en nuestros países hispanoamericanos «una clase extrasocial».

Si el feudalismo del sistema español logró integrar al indio en la vida social, pero no consiguió incorporarlo políticamente a la nacionalidad, el republicanismo liberal lo ha desvinculado de la comunidad social y no ha conseguido, desde luego, hacerlo entrar en la comunidad política nacional como sujeto activo de la misma. Los intentos iniciales llevados a cabo en los primeros años de nuestra vida independiente para introducir a la población indígena como elemento político integrada de la nación, no pasaron, como en todos los intentos políticos y sociales del liberalismo, del terreno de los principios y de las declaraciones líricas e inefectivas. Así el general San Martín, en uno de sus primeros decretos republicanos como Protector del Perú, declaró expresamente que «los indígenas del Perú no serán llamados *indios* o *nativos*, sino peruanos». Pero todavía después de más de un siglo de esta hermosa y simbólica declaración los indios del Perú se siguen llamando *indios* y están muy lejos de tener conciencia de la *peruanidad*.

Ahora comenzamos a darnos cuenta de que durante un siglo y medio de republicanismo liberal no hemos avanzado un paso en el proceso realizador de nuestra nacionalidad hispano-

americana, sino que, por el contrario, hemos interrumpido ese proceso haciendo incluso retrógradas a las grandes masas indígenas, que forman la base étnica más numerosa de muchos de nuestros países, a un estado de aislamiento extrasocial del que en gran parte habían salido con la conquista y colonización españolas. Ahora nos damos cuenta de que tenemos que volver al espíritu de las Leyes de Indias y a sus mismas sabias instituciones para reincorporar al indio al proceso de nuestra cultura y fomentar el mestizaje, realizando así su fusión en la nacionalidad hispanoamericana.

JULIO YCAZA TIGERINO