



Universidad de Valladolid

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DEPARTAMENTO DE TEORÍA DE LA LITERATURA**

TÍTULO:

LA CRITICA INDIGENISTA EN EL ENSAYO HISPANOAMERICANO DEL SIGLO XIX

TITULACIÓN A LA QUE SE OPTA:

MÁSTER ESTUDIOS FILOLÓGICOS SUPERIORES: INVESTIGACIÓN Y
APLICACIONES PROFESIONALES

AUTOR:

VÍCTOR SANTIAGO LARGO GAVIRIA

TUTOR:

DRA. CARMEN MORÁN RODRÍGUEZ

VALLADOLID, 1 DE SEPTIEMBRE DE 2015

DEDICATORIA Y AGRADECIMIENTOS

Dedico este trabajo a mis familias en Colombia y España, sin ellos nada de esto podría existir.

A la memoria de mis amigos fallecidos Guillermo y Boyékama, a quienes llevo en mi corazón.

Y lo dedico a la familia Jitoma Jitómagaro del río Kotué o Igaraparaná, río que canta y suena.
De ellos aprendí el valor de la palabra y el respeto por la naturaleza.

Quiero expresar mi más sincero agradecimiento a la Profesora Carmen Morán Rodríguez por su confianza en mí, su valiosa lectura y sugerencias.

Gracias, finalmente, al consorcio Erasmus Eurica por financiar mis estudios.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	9
-------------------	---

CAPÍTULO I: IDEALISMO Y REALIDAD

1.1 LA AMÉRICA IMAGINADA Y LOS ANTECEDENTES DEL RECONOCIMIENTO DEL <i>OTRO</i> EN BLANCO WHITE Y HUMBOLDT.....	13
1.2 HISPANOAMÉRICA EN EL SIGLO XIX: LA PROMESA Y EL DESCONTENTO.....	20
1.3 POBLACIÓN Y VIDA ECONÓMICA: UN PROBLEMA SOCIOLÓGICO.....	27
1.4 EL IDEALISMO INDÍGENA Y EL MESTIZAJE FILOSÓFICO EN EL PENSAMIENTO HISPANOAMERICANO DEL SIGLO XIX.....	31

CAPÍTULO II: EL ENSAYO Y LA CONQUISTA IDEOLÓGICA

2.1 BREVE CARACTERIZACIÓN DEL ENSAYO.....	37
2.2 EL ENSAYO EN HISPANOAMÉRICA Y EL INTELLECTUAL MILITANTE.....	41

CAPÍTULO III: JUAN MARÍA GUTIÉRREZ Y EL ROMANTICISMO INDÍGENA

3.1 LOS TRABAJOS Y LOS DÍAS: NOTA BIOGRÁFICA.....	47
3.2 <i>RARA AVIS</i> : JUAN MARÍA GUTIÉRREZ Y EL INDIGENISMO.....	54
3.3 LA VISIÓN DEL INDÍGENA EN “DE LA POESÍA Y LA ELOCUCIÓN DE LAS TRIBUS DE AMÉRICA”.....	59

CAPÍTULO IV: MANUEL GONZÁLEZ PRADA O LA DESAZÓN

4.1 SÍNTESIS BIOGRÁFICA: EL CAMINO AL INDIGENISMO.....	65
4.2 MANUEL GONZÁLEZ PRADA Y EL PROBLEMA DEL INDIO.....	72
4.2.1 DISCURSO EN EL POLITEAMA.....	75
4.2.2 NUESTROS INDIOS.....	79

CONCLUSIONES.....	85
-------------------	----

BIBLIOGRAFÍA.....	89
-------------------	----

La parte menos seria y más contradictoria de la historia primitiva de América, tal cual la hicieron los españoles, tanto soldados como sacerdotes, es aquella que se refiere a los ritos y usos religiosos de las tribus y naciones de este nuevo mundo. Observaron mal, comprendían peor, ignoraron sus lenguas, y poseídos de un santo horror por todo cuanto no era dogma romano, rito católico, tomaron por inspiración y obra del demonio, lo que era a veces simbolismo lleno de intención filosófica y de poesía. Esta constante visión del infierno y del imperio diabólico, que cegaba a los europeos propagadores de la fe en estas partes de América, es causa de lamentables pérdidas para el conocimiento del alma y de la cultura intelectual de los primitivos americanos.

Juan María Gutiérrez

“De la poesía y la elocuencia de las tribus de América” (2006: 277)

La instrucción puede mantener al hombre en la bajeza y servidumbre.

[...] Al indio no se le predique humildad y resignación, sino orgullo y rebeldía.

Manuel González Prada

“Nuestros indios” (1985: 342-3)

INTRODUCCIÓN

Casi nunca somos conscientes del poder de las palabras. De esta certeza la lengua coloquial y el imaginario popular son un claro ejemplo. Como le pasa a todo niño, para mí constatar que el lenguaje se aprende sin querer y se repite por inercia fue un descubrimiento doloroso y espléndido. Como todo niño fastidioso preguntaba todo el tiempo: papá qué significa esto, mamá qué significa aquello. Un día me dejaron de responder y tuve que rumiar yo solo las palabras, buscar la forma y acomodarlas a lo que supuestamente decían. La etapa de filosofía de tetero comenzó a volverse un asunto serio cuando quise saber por qué cuando alguien se comportaba de manera indecente, obscena u ofensiva se le llamaba *indio*. En casa de mi abuelo vivió durante un tiempo un indio que se llamaba Ángel. Ángel era compañero de universidad de mi tío Eugenio y era el médico de su comunidad en la selva amazónica. Casi no recuerdo su rostro, pero sí que era delicado, amable, educado y alegre. También recuerdo que comía una especie de yuca o mandioca triturada que le mandaban de su casa y que más tarde supe que se llamaba *fariña*. Dado que nada de lo que era Ángel correspondía con lo que decían de los indios, comencé a desconfiar de lo que escuchaba en la calle y de lo que veía en la televisión.

Durante mi última etapa de universidad, veinte años después de que Ángel se hubiera marchado de la casa grande que tenía mi abuelo, viajé a la selva amazónica con el proyecto de investigación *Corpus para una germanística intercultural latinoamericana (I): La Europa de lengua alemana y las culturas indígenas de Sudamérica*, adscrito al Grupo de Estudios de Literatura y Cultura Intelectual Latinoamericana de la Universidad de Antioquia, con el propósito de conocer, describir y clasificar mitos orales de los *minika*, una de las tantas culturas indígenas de Colombia que la tradición historiográfica y los malos manuales de literatura suelen silenciar cuando no tergiversar y cristianizar. La dura teoría alemana y el corpus crítico que habíamos preparado se vieron relegados con creces por el milenario y espléndido conocimiento vital de los indios del Amazonas. Al final del viaje y del trabajo de campo, cuando estábamos en la improvisada pista de aterrizaje de La Chorrera esperando la avioneta que nos llevaría de vuelta a Bogotá, les conté que yo había conocido un *minika* hacía muchos años en Medellín que vivía en casa de mi abuelo. Algunos lo conocían. Me dijeron que él era un respetado médico de Leticia

(capital del departamento del Amazonas) y que conocía muy bien las ciencias médicas occidentales e indígenas, y que había estado trabajando en proyectos de sanidad pública en la ciudad. Ellos me contaron eso con palabras de admiración y orgullo; mientras lo hacían yo pensaba horrorizado que la palabra *indio* en la otra Colombia, en la “Colombia hispánica”, significaba más o menos grosero, ordinario, bruto y salvaje.

Lo anterior puede entenderse como una justificación personal e íntima del presente trabajo investigador. Pero como de lo que se trata es de dar una justificación académica, hay que decir que la intención del texto es indagar sobre la imagen del indígena en la literatura hispanoamericana del siglo XIX, especialmente en los ensayos de Juan María Gutiérrez y Manuel González Prada. Las preguntas que guiaron el trabajo investigativo y de lecturas fueron: ¿Quiénes somos nosotros los hispanoamericanos? ¿Cuáles son nuestros héroes mayores? ¿Qué era el indio y qué se entendía por él? ¿Cuáles eran los problemas de la sociedad de entonces? ¿Qué antecedentes históricos han tenido los movimientos indigenistas? Yo sé que no es nuevo decir que en los países hispanoamericanos de lo que menos sabemos es de nuestra historia. Y no es una verdad descubierta por mí cuando digo que en nuestros países es necesario recuperar la memoria histórica para tener identidad, porque desconocer la historia es estar en el vacío. Muchos piensan que la historia hispanoamericana del siglo XIX es un tema agotado. Yo digo que no mil veces. Hay mucho por descubrir, leer y sopesar a la luz de lo que actualmente se ha producido y meditado sobre la cuestión de las nacionalidades y los problemas del legado cultural, además de su enseñanza, cultivo, aprecio y difusión.

Este texto tiene cuatro partes. En la primera, «Idealismo y realidad», mi objetivo fue indagar en la manera como fue asumido el problema del indio en la construcción de las nacionalidades hispanoamericanas; también quise identificar las corrientes filosóficas y de pensamiento que más influyeron en el discurso intelectual decimonónico; y por último, quise reconocer y detallar los principales aspectos históricos, sociológicos y culturales que permearon los ensayos de Juan María Gutiérrez y Manuel González Prada. En la segunda parte, «El ensayo y la conquista ideológica», hay una caracterización del ensayo y un acercamiento a la literatura de ideas que constituye uno de los periodos literarios más importantes de la literatura hispanoamericana, pues supuso la adquisición de postulados filosóficos y creativos propios.

La tercera y cuarta parte están dedicadas a analizar los principales ensayos indigenistas de Juan María Gutiérrez y Manuel González Prada. Del primero quise resaltar su preocupación por extirpar la calumnia histórica en torno al indio araucano y mostrar el sentido desprejuiciado con el que emprendió la investigación histórica de la realidad americana. El análisis del ensayo “De la poesía y la elocuencia de las tribus de América” (1869), evidencia cómo Juan María Gutiérrez enaltece el aporte lingüístico, imaginario y cultural de los pueblos americanos, ahonda en el problema de la creación indígena como uno de los componentes propios del ser americano y trata de comprender el imaginario de los araucanos chilenos con categorías estéticas occidentales.

Por su parte, Manuel González Prada, quizá el escritor decimonónico de prosa más pulida, encuentra la necesidad de instaurar una América amalgamada y libre del yugo religioso, artístico e intelectual que seguía primando en una cultura que para él era hispanizante y ajena. En los ensayos indigenistas presentes en *Páginas libres* (1894) y *Horas de lucha* (1908), este mordaz pensador demuestra cuáles son las bases de la deformada constitución de la nacionalidad peruana, y cuán impostado y perjudicial resulta construir las nacionalidades de la América indígena a partir de modelos civilizadores europeos.

Por último, un deseo. Quisiera que este trabajo sea entendido como una puerta que conduzca a otra puerta; que sea una puerta intermedia que deba ser abierta entre todos para que discurra el verdadero sentido de la historia y la literatura, que es fomentar la hermandad de los pueblos y el espíritu de sabiduría y conocimiento que existe en cada rincón del mundo donde hay mentes conectadas con el corazón y el latir de la humanidad. La conciencia de la importancia del indígena en la construcción de las nacionalidades hispanoamericanas, la riqueza de sus lenguas, cosmogonías, saberes medicinales y alimenticios, y sus formas de entender y pensar el mundo están adquiriendo cada vez más importancia, pero lo paradójico es que estos saberes comienzan a inquietar nuestro imaginario precisamente cuando están a punto de extinguirse.

CAPÍTULO I: IDEALISMO Y REALIDAD

1.1 LA AMÉRICA IMAGINADA Y LOS ANTECEDENTES DEL RECONOCIMIENTO DEL *OTRO* EN BLANCO WHITE Y HUMBOLDT

La utopía del Nuevo Mundo amalgamó en su construcción mito y realidad. La falta de información fiable convirtió al continente en una tierra de ensueño, en la cual se proyectaron, más que realidades, deseos y justificaciones. Mientras para unos América era tierra de salvajes sin alma que debían ser evangelizados y salvados, para otros fue una despensa de toda suerte de mercancías o un lugar repleto de seres extraordinarios. Por muchos años, América y los americanos adquirieron una representación simbólica imaginaria que nació a partir de las versiones de viajeros o misioneros pero que solo hacia finales del siglo XVIII y comienzos del XIX se conoció con un verdadero carácter científico, gracias a las exploraciones de Alexander von Humboldt (1769-1859) desde México hasta Ecuador (de 1799 a 1804) y de José Celestino Mutis (1732-1808) en La Nueva Granada (de 1783 hasta 1808).

Y es que la idea del Nuevo Mundo fue una invención. Mario Vargas Llosa, en “América Latina: unidad y dispersión” expone con amena erudición todo un panorama de ficciones que se construyeron en torno a América Latina desde los tiempos más remotos del choque de los dos mundos. Allí, el Nobel peruano escribe:

La tendencia europea a proyectar en América los sueños más delirantes de la ficción, la religión y la mitología, nace con el descubrimiento de un continente en el que, no lo olvidemos, Cristóbal Colón se empeñó en ver no lo que tenía frente a sus ojos y bajo sus pies, sino a la India y a la China, al Asia de la seda y las especias que traía en el deseo y la imaginación. El Almirante, por lo demás, dejó sentado en su diario del primer viaje que en la tierra recién descubierta por él ‘había hombres de un ojo y otros con hocicos de perros que comían a los hombres, y que en tomando uno lo degollaban y le bebían la sangre y le cortaban su natura. Esta inclinación a idealizar a América proyectando en sus selvas, cordilleras, altiplanos y mares, las fábulas y las leyendas más antiguas y lugares y gentes de la mera ficción, no era privativa de la gente culta, la elite intelectual. La compartía el europeo más humilde y menos educado, esos campesinos y gentes del común que

en Portugal y España se enrolaban como soldados y marineros y venían hasta estas orillas del Atlántico imantados por las perspectivas de riquezas fabulosas y aventuras extraordinarias en esas lejanas tierras donde, según las habladurías de la gente de la calle y los tratados de los más respetados dignatarios, lo que en Europa era irreal se tornaba realidad cotidiana y los imposibles del Viejo Continente se volvían posibles (s.a: 2).

Los límites entre la realización de un continente antiguo y variado y la proyección de la ficción europea nunca fueron establecidos con claridad. El espíritu conquistador y colonizador primó sobre el espíritu de indagación científica y discusión de la realidad. La conquista del Nuevo Mundo también fue una empresa literaria y ficticia, en la cual uno de los principales motivos fue la mitología. La idea de que las Amazonas tenían un lugar en la tierra y de que había innumerables riquezas y ciudades como El Dorado, alentaron no solo innumerables empresas y expediciones dictadas más por la fantasía que por la razón, sino también un imaginario que era repetido en calles, puertos, tabernas, casas, pueblos y en cada rincón de una Europa que requería de mitos para reinventarse, en los cuales sus deseos y sublimaciones estuvieran al alcance de la mano.

Las ideas que sobre América se difundieron en Europa han generado y siguen generando lo que Abelardo Villegas ha denominado “un conflicto de interpretaciones” (1992), nombre que le da título a su artículo realizado para la conmemoración y discusión de los quinientos años del encuentro de dos mundos en el Simposio Las Ideas del Descubrimiento de América. Allí, Villegas apunta que la idea del descubrimiento de América ha sido objeto de variadas interpretaciones que van desde la necesidad de entender la colonización como la posibilidad de anclar el continente americano a la historia del mundo y la posibilidad de que la cuestión del choque de realidades haya producido como consecuencia la suma de idealidades, o sea, la invención fabulosa y exuberante de grandes riquezas y al mismo tiempo la suma de todos los defectos. Comentando el libro *América como conciencia*, Abelardo Villegas menciona que, según Leopoldo Zea:

Se decía que América había sido buscada porque el europeo necesitaba un lugar donde situar sus nuevos ideales utópicos, ideales renacentistas, que no tenían cabida ya ni en el cielo ni en las tierras del viejo continente. “El europeo se lanzó a la búsqueda de estas tierras de promisión” o sea que no tropezó casualmente con ellas buscando otras, sino que lo que se deseaba era una “tierra nueva”, asiática o no pero sin

historia, sin pasado, en donde pudiera haber la instauración de legislaciones, estados, riquezas, costumbres y religiones ideales. Un nuevo mundo en el que “se veía lo que el europeo quería que fuese Europa”. Los llamados descubridores buscaban en realidad el lugar de una utopía; que fuesen tierras asiáticas u otras, les interesaban sólo como asiento de sus ideales utópicos (1992: 217).

No cabe duda de que la situación de los americanos, hacia finales del siglo XVIII, seguía siendo de incompreensión sociológica y de sed inquisitorial, y el papel de la prensa periódica en la difusión de las ideas políticas y culturales en torno a la ficción americana no parecía desligarse de una visión fragmentada de la realidad. Si bien la prensa periódica de mediados y finales de siglo era un instrumento cultural enteramente diferente al que conocemos en la actualidad, la mayoría de noticias en torno a la geografía, antropología, constitución de los naturales del continente, formas artísticas, religiosas, etc., eran contadas por cronistas y no por hombres de ciencia, a excepción de los datos recolectados por historiadores naturales que se conocían y se difundían muy poco, como el caso del jesuita José de Acosta y su *Historia natural y moral de las Indias*, de 1590; libro en el cual se observan costumbres, ritos y creencias de los indígenas de México y Perú. Acosta, a partir del método comparativo, contrasta las peculiaridades naturales del entorno americano con la situación moral de los indios, sus formas de vida, gobierno, etc., lo cual, a pesar de tener un marcado acento determinista y religioso, es un intento por describir el comportamiento social en relación al contexto que lo posibilita y determina. En el Proemio de su *Historia*, sabe que el indio nunca fue preocupación de espíritus elevados que se interesaran por asuntos menos vulgares que el comercio injusto: “Tratar los hechos a historia propia de los indios requería mucho trato y muy intrínseco con los mismos indios, del cual carecieron los más que han escrito Indias; o por no saber su lengua o por no cuidar de saber sus antigüedades”¹.

Esta situación cambiaría diametralmente en los albores del siglo XIX tras la Revolución Francesa y la labor de los intelectuales hispanoamericanos y españoles. Ahora bien, ¿cómo pudo operar el cambio de imagen que Europa tenía de América y principalmente el cambio que los americanos tenían de sí mismos y de los indígenas, que era la imagen ignorada y estereotipada del *otro*? En este sentido la figura de José María Blanco White (1771-1841) y su papel político y divulgativo fue notable. Hasta hace poco tiempo se reconoció que si hubo algún intelectual en

¹ Citado en nota a pie de página por Juan Guillermo Gómez García en Gutiérrez 2006: 311.

España que pretendió difundir sin la máscara de la ficción las ideas, el pensamiento y la situación general de la América hispana en los años anteriores a la independencia fue sin lugar a dudas Blanco White; él, además, fue un referente constante para los pensadores hispanoamericanos post independentistas, como veremos más adelante.

Exiliado en Londres, fundó, escribió y sostuvo en soledad el periódico mensual *El Español* (1810-1814) y trabó amistad con algunos de los principales artífices intelectuales de la independencia americana, incluyendo figuras como las del venezolano Francisco de Miranda (1750-1816), director del periódico *El Colombiano* (Londres, marzo-mayo de 1810), y el venezolano chileno Andrés Bello (1781-1865), quien también dirigió el periódico *Repertorio Americano* (1826-1827) en la misma ciudad. Blanco White, en muchos de los artículos de *El Español*, trata de mostrar la verdadera situación de las colonias americanas, en parte porque sentía el remordimiento y peso de la historia y en parte por un profundo sentido de justicia el cual, en su tiempo y hasta hace pocos años, fue tergiversado y tildado de egoísmo y traición (Goytisolo 2010). Veía a sus hermanos e hijos americanos presos de una injusta “tiranía”, que hacía tiempo se había convertido en una “amarga experiencia” de engaños urdidos para “disfrutar exclusivamente de sus riquezas” (Goytisolo 2010: 2). Blanco White ve la posición de América desde una perspectiva historicista. Imbuido de pragmatismo inglés, estampa en sus escritos realidades que por muchos años los españoles y en general los europeos habían tratado por todos los medios de fantasear. Aunque no lo hace de manera explícita, en sus textos hay un afán por releer el imaginario que se había urdido a través de las crónicas y los cuentos sobre la vida y constitución social de los naturales de América.

Resulta poco más que paradójico que José María Blanco White haya sido ninguneado en España por tanto tiempo, a pesar de –o debido a– su pensamiento moderno y su fuerte postura intelectual, como lo argumentan Eduardo Subirats² y Juan Goytisolo. Para este último, José María Blanco White es “Uno de los primeros lectores hispanos del Ensayo político sobre el reino de la Nueva España” (2010: 61) y su primer divulgador en las páginas de *El Español*. En *Blanco*

²Se recomienda ver: Subirats, Eduardo. (2005). *José María Blanco White: crítica y exilio*. Barcelona: Editorial Anthropos.

White y la independencia de Hispanoamérica, el autor barcelonés apunta sobre la necesidad de reevaluar la figura de Humboldt para la cultura española e hispanoamericana ya que:

La ignorancia del pasado colonial y de la extraordinaria labor de escritores e intelectuales hispanoamericanos desde Bello y Sarmiento a Martí y Alfonso Reyes- que afecta a la paticoja cultura de la Península- impone con urgencia la tarea de sustituir las frecuentes conmemoraciones huecas de la clase política por un repaso atento a esta parte desgajada, pero indispensable, de nuestro patrimonio común. Los viajes emprendidos por Humboldt entre 1799 y 1804 constituyen un auténtico vivero de informaciones sobre la geografía y la sociedad del Nuevo Mundo, fruto de una insaciable curiosidad científica forjada en el espíritu de la ilustración que floreció en Prusia en la segunda mitad del siglo XVIII (2010: 62).

La impronta del científico alemán y la publicación de las dos primeras partes del *Viaje a las regiones equinociales del nuevo continente* (34 volúmenes a partir de 1807) instaron a Blanco White a divulgar el pensamiento fundado en la experimentación científica de Humboldt tan solo dos meses después de haber desembarcado en Londres. Así, en el N° IV del 30 de julio de 1810 publica en *El Español* un “Examen de la obra titulada *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, de Alexander Humboldt, París, 1808-1809”, que se compone de extractos del artículo de John Allen en *The Edimburg Review* traducido por Blanco White. En este artículo, que tiene 61 páginas de extensión, se describen la estructura de la obra de Humboldt y las observaciones generales sobre cada uno de los seis capítulos que la componen. Allí, más que un acercamiento a la experimentación geológica y botánica del naturalista alemán, se hace una descripción sociológica de la América hispana, con detalles estadísticos de la población general del reino, las formas de comercio y economía, la extensión y densidad de las principales ciudades, los problemas de la esclavitud y trata de personas, y un compendio de todos los defectos del gobierno colonial que van desde la burocracia en los puestos del gobierno, los enormes gastos empleados en un sinfín de intendentes, corregidores, alcaldes, etc., que abusan de su poder a sabiendas de quedar impunes por la inoperancia de la ley, y de la indignidad y barbarie con que eran tratados los indígenas:

La suerte de los indios que viven bajo el gobierno español es una notable prueba de la ineficacia de la ley para dar protección, cuando los que deben ser objeto de su cuidado no tienen ninguna influencia sobre los que están encargados de su ejecución. En ninguna parte del mundo hay una clase de gente más defendida por

precauciones legislativas contra la tiranía e injusticia de sus superiores que los indios sujetos a la corona de España, y no hay gente que haya sufrido más de la rapacidad y opresión (1810: 276).

Dieciocho meses después de la primera publicación y traducción en *El Español* del artículo de los viajes de Humboldt, aparece en el N° XXII del 30 de enero de 1812 una traducción “De un artículo del *Edinburgh Review*, sobre el Libro intitulado: *Essay Politique sur le royaume de la Nouvelle Espagne*. Par Alexandre Humboldt; les quatre dernières livraisons, in 4to, avec un Atlas Géographique et Physique, in folio, París, 1809-10-11”. El artículo, que va de la página 241 a la 278, tiene esta justificación de Blanco White a modo de pie de página:

El primer artículo que publicaron los Revisores de Edimburgo sobre la obra de Humboldt, se halla traducido á la letra en el número 4º del Español. Yo haría mucho agravio al público Español, y especialmente á mis lectores si les privase de la traducción de este segundo artículo tan sabio, y tan profundo como el primero, y evidentemente fruto de una misma pluma (1812: 241).

El artículo que habla sobre *El ensayo político sobre el reino de la Nueva España* permite observar la experimentación de Humboldt, que pretendía explicar los fenómenos naturales integrándolos a una física del mundo y generando una visión de América que incluía lo natural del mundo en relación con lo social. Este texto es como si fuera la voz del independentismo americano. Hay una marcada visión ecologista, de librecambio e indigenista que contrasta con la codicia y el fervor religioso imperante en ese momento y que describe magistralmente en sus páginas. Humboldt inició su viaje a América a los 30 años de edad. Llegó a España tras haber estado inmerso en los círculos ilustrados y revolucionarios parisinos y, tras contar con el apoyo de Carlos IV que le otorgó un salvoconducto para recibir colaboración logística de toda la administración colonial, partió para América con sus propios instrumentos de medición y sin ayuda económica alguna. Él había leído la *Historia natural y moral* de José de Acosta, la cual le había dado una vaga imagen de lo que iba a encontrarse. En América pasaría los siguientes 5 años de su vida (1799-1804).

La divulgación de la obra de Humboldt demuestra el carácter realista y científicista de Blanco White, además de su empeño por encontrar la verdadera realidad de los pueblos americanos. Una realidad basada en la capacidad de reconocimiento del *otro*: un hermano aunado

bajo un mismo idioma pero distanciado por cientos de leguas y costumbres. Y es que Alexander Von Humboldt, el segundo descubridor de América, representa no sólo al hombre de ciencia que mostró al mundo lo más relevante de la flora y la fauna del nuevo continente, sino también uno de los primeros investigadores en combinar la descripción de la naturaleza con la reflexión y la denuncia social sobre las injustas condiciones sociales, políticas y económicas que aquejaban a millones de personas. Él, a partir de una conciencia asociada a la Ilustración, el cientificismo y la relación del mundo natural y social, reveló un mundo nuevo para los europeos que estaba diametralmente opuesto a las visiones fantasiosas de los cronistas españoles. Si bien había una visión del continente americano que describía medianamente las costas y algunas partes específicas que habían sido colonizadas, gran parte de los bosques, las sierras y el interior del continente se había mantenido en la oscuridad o bajo la falsa descripción hecha por plumas alucinadas. Y lo mismo ocurría con la situación social de mulatos, mestizos, esclavos e indígenas³.

³ En este sentido, es importante señalar las denuncias sobre las injusticias y abusos de los indígenas que los naturalistas y escritores españoles Jorge Juan y Antonio de Ulloa hicieron por petición de Fernando VI. Tras regresar de la expedición científica del año 1746 en América, redactaron *Noticias secretas de América*, obra que sólo tuvo seis copias para ser leídas por Fernando VI y sus hombres más cercanos, y que se mantuvo en absoluta privacidad hasta su publicación en Londres en el año 1826 por David Barry. El título original del informe fue *Noticias secretas de América sobre el estado naval, militar, y político de los reinos de Perú y provincias de Quito, costas de Nueva Granada y Chile. Gobierno y régimen particular de los pueblos de indios. Cruel opresión y extorsión de sus corregidores y curas: abusos escandalosos introducidos entre estos habitantes por los misioneros. Causas de su origen y motivos de su continuación por espacio de tres siglos*.

1.2 HISPANOAMÉRICA EN EL SIGLO XIX: LA PROMESA Y EL DESCONTENTO

Las causas y los obstáculos que impedían la mejora social y espiritual de los habitantes del Nuevo Mundo fueron señalados por Humboldt y Blanco White como detonantes de una inminente revolución americana que no tenía marcha atrás. Las clases altas, ilustradas y de criollos americanos se veían tan afectadas con las trabas impuestas al libre comercio y los altos impuestos que se veían obligados a pagar, que esa podría convertirse en una verdadera causa de insurrección, además del sistemático despotismo de la administración y del poder abusivo y cada vez más creciente de la Iglesia. Hay que decir que nunca hubo un consenso general entre las repúblicas recién declaradas independientes después del año 1820 sobre lo que quería hacerse y lo que en realidad se podía realizar (Van Oss 2008: 18).

Así, entonces, la América decimonónica independiente fluctuó entre la promesa y el descontento, entre el idealismo de un futuro por construir y la realidad de un mundo hostil y demandante. Los políticos e intelectuales americanos –que en la mayoría de los casos fueron lo mismo– no sólo se encontraron con un sinnúmero de problemas sociales, políticos, institucionales y económicos que afectaron la construcción de las pretendidas nacionalidades, sino que, además, encontraron muchas dificultades para definirse en términos culturales, pues la unidad colonial había sido en realidad una idea frágil construida a partir de la violencia y el miedo. Los ideales de libertad, justicia, educación, trabajo e igualdad estampados en poéticas constituciones políticas que fueron mutando a través de toda la centuria, nos muestran hoy en día una incongruencia entre el pensamiento y la realización, entre la idea de querer construir la utopía de un mundo mejor y la posibilidad realizarlo. La América hispana, la América mestiza, nunca supo marcar un derrotero claro ni tampoco qué hacer con el destino que había buscado y conseguido, y dentro del lodazal de palabras, filosofías y maneras de ser impostadas⁴, se encontraba la realidad de los pueblos indígenas que nunca fueron amalgamados dentro de proyectos coherentes de integración y que la mayoría de las veces fueron objeto de enconadas rencillas, distorsiones y menosprecios

⁴ Acerca de la franco y anglo-filia que marcó gran parte del discurso sobre la identidad latinoamericana en el siglo XIX ver Rojas Mix, Miguel. (2008). “La cultura hispanoamericana”, en: Madrigal, Luis Íñigo (Coord.). *Historia de la literatura hispanoamericana*. Tomo II. Madrid: Ed. Cátedra. pp.: 55-71.

culturales; en otros casos los indígenas y negros fueron entes sometidos a delirios románticos que incluyeron la idea del buen salvaje y la vida en libertad⁵.

La disolución del Imperio español en América fue un acontecimiento súbito y convulso. El todo aparentemente orgánico que representaban las colonias –que cubrían casi una tercera parte del Mundo, extendiéndose desde California en el actual Estados Unidos hasta Tierra de Fuego en Argentina, el punto más austral del continente– se vio deshecho en menos de dos décadas. La caótica situación intestina de España y la inminente invasión napoleónica se sumaron a la desazón creada por los fuertes objetivos fiscales y la crudeza de los impuestos, generando un marcado aislamiento político y económico entre la Metrópoli y los terratenientes y ciudadanos criollos. Estas medidas del centralismo borbónico propiciaron en Hispanoamérica, como era de esperarse, viejas rencillas provenientes de la Colonia que se vieron sofocadas por la fuerza militar pero que generalizaban poco a poco el descontento y ánimo independentista.

Sin embargo, a pesar de las múltiples tensiones que terminaron en muchas revueltas a lo largo de todo el continente americano, es innegable que la gran mayoría de los intelectuales criollos preferían la reforma social a una revolución que costaría muchas vidas y repercutiría en un proceso lento e incierto de formación de las nacionalidades. Estas reflexiones eran comunes hacia finales del XVII en Hispanoamérica, pues para la época ya habían proliferado sociedades intelectuales, culturales y literarias entre los criollos que entendían que había que fortalecer el comercio, la agricultura y principalmente realizar reformas educativas bajo la ayuda y tutela de un estado potente y consolidado, vale decir, España, y estaban dispuestos a seguir sometidos a la Corona pero bajo condiciones más equitativas y justas.

⁵ El idealismo utópico que se generó en la Hispanoamérica decimonónica puede verse de manera manifiesta en el “De la poesía y la elocuencia de las tribus América” de Juan María Gutiérrez y en los primeros poemas indigenistas de Manuel González Prada, sobre los que volveremos más adelante. Hay que decir, sin embargo, que el idealismo utópico viene desde el pensamiento europeo y el romanticismo decimonónico no hace sino reafirmarlo. Este idealismo del buen salvaje americano puede rastrearse ya desde la *Relación de las indias* de Bartolomé de las Casas, la disertación sobre el “Buen Salvaje” que hace Montaigne, que está presente en el pensamiento de Erasmo de Rotterdam y T. Moore –*Utopía*– y, por supuesto, en J. J. Rousseau, etc. el tránsito de la autonomía a la independencia y al idealismo utópico puede verse en: Gómez-Martínez, José Luis. (2008). “Pensamiento hispanoamericano del siglo XIX”, en: Madrigal, Luis Íñigo (Coord.). *Historia de la literatura hispanoamericana*. Tomo II. Madrid: Ed. Cátedra. p. 403.

A pesar de ello, ni la Metrópoli estimó en su justa medida el problema que se avecinaba ni los febriles estados americanos estuvieron desligados de otras influencias extranjeras (entre las que pueden destacarse la inglesa y francesa) que instaban, principalmente bajo una óptica económica y de explotación de nuevos mercados, a la emancipación americana. Así, el lema de “la libertad del yugo español” sirvió como incentivo de un proceso independentista que no tenía vuelta atrás. No obstante, la emancipación se desarrolló en realidad más como una idea utópica que como un proyecto de sociedad. Adrian van Oss en “La América decimonónica” explica que

A parte de poner fin a su condición colonial, las guerras civiles que terminaron en la independencia no resolvieron ninguna de las profundas incertidumbres que enfrentaba la sociedad hispanoamericana. Aunque las guerras de independencia a veces han sido interpretadas como grandes movimientos populares cuyo triunfo señalaba la victoria de “la idea de libertad” sobre “los defensores del sombrío pasado colonial”, las revoluciones en realidad no fueron ni populares ni fundamentalmente democráticas. La emancipación sólo supuso la sustitución de una minoría blanca peninsular por otra de criollos. Estos últimos querían la autodeterminación para sí mismos y no necesariamente para las castas, los indígenas y los negros que constituían la gran mayoría de la población (2008: 18).

Así que la revolución hispanoamericana en realidad respondió a intereses sectarios que de ninguna manera abogaron por una reivindicación popular o democrática y que trajeron como consecuencia una exclusión más pronunciada de los sectores marginados y la desidia, el aislamiento y la incomprensión de los pueblos indígenas de América. La emancipación no trajo grandes consecuencias inmediatas para las estructuras sociales y políticas. La gran mayoría de la población, especialmente indígenas y negros, no tomaron partido ni se interesaron por anclarse en los modelos de estado y ciudadanía que se les presentaban, porque no solo conocían las verdaderas intenciones de los supuestos representantes sino que seguían padeciendo muchas más trabas y discriminaciones que en la época colonial. La imagen apática y sumisa del indio americano en parte fue una invención pero también fue producto de la desidia y el desinterés que todo el proceso revolucionario le representaba.

Durante los cincuenta agitados años que transcurrieron entre 1820 y 1870, emprendióse una tarea titánica. Se cambió la estructura de la sociedad. Se abolió la esclavitud; como abolicionistas, las repúblicas hispano parlantes se adelantaron todas a los Estados Unidos y con frecuencia también a Inglaterra (1833). Igualmente quedó abolida por la ley la virtual servidumbre de los indios; pero para destruirla se necesitaba algo más que la abolición legal. Alteróse radicalmente el sistema económico, de acuerdo con los principios del liberalismo.

Y, sobre todo, se intentó y se llevó a cabo, en parte, una reforma amplia de la educación. (Henríquez Ureña 2007: 139).

La inserción del indígena en la sociedad hispanoamericana del siglo XIX, como la de la gran masa de los desposeídos, fue la constatación del frágil carácter y el fraccionamiento de un continente que no tuvo nunca un horizonte claro. A la debilidad económica y fiscal de los recursos y la excesiva influencia de los mercados extranjeros, hubo de sumársele una multiplicidad de conflictos sociales que parecían no elucidarse con el paso de los años. La promulgación de las leyes en Hispanoamérica reflejó también el confuso carácter y el poco tino de muchos intelectuales de la época. Se redactaron constituciones que procuraron guardar y adoptar el lenguaje, el estilo, la forma y el espíritu de las revoluciones francesa y norteamericana, pero esencialmente estas leyes y constituciones seguían siendo antidemocráticas, idealistas y sin asidero real.

Al carácter utópico y desproporcionado que permeaba la ingente promulgación de leyes en el continente, hubo de sumársele el problema de la injerencia de la Iglesia en los asuntos del Estado. El conflicto entre una y otro no sólo implicaba la intrusión de la Iglesia en aspectos concernientes netamente al Estado, como sucesiones de tierras o litigios familiares, entre otros, sino también razones educativas y principalmente económicas. La Iglesia representaba un poder económico que había que confiscar o amalgamar de cualquier manera, y los ideales de una educación laica y de valores democráticos, así como el anticlericalismo y la consideración de la Iglesia como una institución retrógrada y como un obstáculo al progreso económico, en realidad encubrían intereses más mezquinos y materiales, orientados principalmente hacia sus propiedades y riquezas.

Pedro Henríquez Ureña, en *Historia de la cultura en la América hispana*, expone cuáles fueron los principales problemas que se encontraron los gobiernos recién instaurados bajo el periodo inmediatamente posterior a la independencia, que va desde 1825 a 1860. Él divide cada uno de los periodos históricos que aborda en un rango más o menos de siete lustros. En el capítulo V, que denomina “Después de la Independencia, 1825-1860” menciona que son principalmente tres problemas los que tenían ante sí los gobiernos americanos “además de la estructura jurídica y política de los países; el de la economía pública; el de la situación de la

Iglesia en el Estado; el de la instrucción de los habitantes” (2007: 317). En este apartado, también explica que la literatura y la vida cultural del periodo post independentista “estuvo íntimamente ligada a la transformación política y social. Apenas es necesario recordar la prensa, ahora muy numerosa, y la oratoria, abundantísima; la mayoría de los hombres públicos fueron, por lo menos en ocasiones, oradores y periodistas. Parte de esa literatura es literatura de combate, hasta en poesía” (2007: 323).

Es innegable que, como menciona Henríquez Ureña, en aquella época hubo historiadores de amplia visión filosófica “empeñados en buscar las razones de los complicados acontecimientos que presenciaban y en que ellos mismos tomaban parte” (2007: 325); y es bajo este contexto cultural de inestabilidad política, cultural y económica como nace el fenómeno del caudillismo, el cual, al igual que el afán militarista posterior a la segunda década del siglo XIX, surge a raíz de la consolidación de los Estados-nación hispanoamericanos. Quizá el más notable historiador social y escritor de la época fue Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888), autor de *Facundo, civilización y barbarie* (1845), quien mostró, desde su punto de vista, cuál era la situación política en la que se encontraban las vastas extensiones de tierra argentinas. Él denuncia el problema del caudillismo y sus consecuencias inmediatas y a largo plazo.

John Lynch en *Hispanoamérica 1750-1810* describió al caudillo como un jefe regional que derivaba su poder del control de los recursos locales, especialmente de las haciendas. Para Lynch “el caudillismo clásico consistió en grupos de bandas armadas de patronos-clientes, unidas por lazos personales de dominación y sumisión y por un deseo común de obtener riqueza por la fuerza de las armas” (1987: 79). Estas ansias de riquezas provocaron diversos conflictos con los sectores de la clase alta, con el gobierno y con las familias de los dirigentes de las grandes ciudades, que veían en las figuras de los caudillos un peligro para sus propios intereses y los de las ciudades. John Lynch también menciona el elemento del pillaje como una característica del caudillo. De ahí que en la mayoría de las ocasiones en que los caudillos usurpaban una comunidad, el botín eran o las pertenencias de los habitantes o la dominación y cacicazgo del territorio. El elemento personal e individualista, la obsesión por la tierra, la riqueza, el prestigio, y el hecho de pretender la fragmentariedad de todo el país (federalismo), sumado todo a la

violencia como principal mecanismo de dominación, hacían peligrar la estabilidad de las ciudades y de los gobiernos con ideas en pro de un Estado- nación.

Según Lynch, “los separatismos o autonomías regionales, muchas veces expresión de importantes intereses económicos, también constituían poderes soberanos que igualmente debilitaban la nación. El caudillo, que representaba normalmente una base de poder regional, era uno de los obstáculos más fuertes para el desarrollo del Estado-nación” (1987: 83). En cuanto al poder militar y la fuerza, es claro que los caudillos no tenían un concepto “nacional” de la guerra, estaban incapacitados para tener un concepto internacional o para contribuir a un movimiento continental libertador, pues “la transferencia transnacional de recursos a favor de los intereses de la revolución resultaba para ellos incomprensible” (1987: 87). La figura del caudillo, ejemplificada en Juan Manuel de Rosas en Argentina, no se agota en una imagen de guerrero; él actúa como benefactor, distribuidor de bienes a sus parentelas, a sus clientelas, y también sirve a las elites post independentistas. Canaliza el descontento popular y evita su desbordamiento contra las oligarquías centrales en un período que se conoce como la descomposición del control social.

Para Lynch, en Argentina el proceso y las etapas caudillistas fueron diferentes a las del resto del continente. Desde el principio el gobierno revolucionario de Buenos Aires fue libre de desarrollar una organización política y legal, de reclutar una burocracia central y de movilizar sus fuerzas militares. Una mirada sociológica del *Facundo, civilización y barbarie* nos puede dar algunas luces de lo que fue el caudillismo de Rosas en Argentina. El caudillismo, en términos sarmentianos, parece tener un trasfondo mayor que el meramente político o económico; es un problema entrañado en la ideología y en las costumbres de los pueblos americanos: el problema cultural. Sarmiento, a partir del planteamiento sociológico-literario tiene la minuciosidad del investigador cuidadoso que fundamenta su tesis con el rigor del ensayista. Pero, sumado a esto, predomina en su relato la capacidad del artista en donde la creación y la observación son la prueba de una inagotable penetración humanista y de un talento genial que plantea el problema entero de un continente con la cadencia épica del visionario.

Es así como en la segunda parte del libro podemos encontrar fielmente la fenomenología del caudillo: Facundo Quiroga, y su representación más terrible: Rosas. Las dificultades

económicas, el doliente estado de la educación, la inserción en un mercado global sin posibilidades ventajosas de competencia económica, la deficiente y casi nula explotación de los recursos naturales y, quizá el aspecto más importante que ha sido revelado y en el que a la larga se suman los anteriores, la nefasta figura dictatorial en la imagen de Rosas, se presentan como la continuación de una tradición nacida de la ignorancia, el terror y la manipulación ideológica. Tal es la imagen que Sarmiento nos muestra del caudillo y de la sociedad en la que le tocó vivir. Pero la penetrante y emotiva radiografía del problema del caudillismo en Hispanoamérica no fue el único planteamiento sociológico del texto. *Facundo, civilización y barbarie* también sirvió de marco estético para poner en el ojo público el problema de la población del continente y más concretamente una mirada racial que iba de la mano con una particular visión de la historia según la cual la civilización estaba llamada a supeditar a la barbarie, el triunfo de la luz y el progreso sobre la hostil presencia de la diferencia, del *otro* indígena. No sólo Sarmiento detentó la tesis de que la República Argentina era un país que debía ser poblado por inmigrantes centroeuropeos que extinguieran los moldes de las tradiciones coloniales, incluyendo la herencia hispánica e indígena; también pensadores y hombres de estado como Juan Bautista Alberdi (1810-1884) creyeron que la realidad del indio americano debía ser suprimida a toda costa, porque ellos representaban, racial e intelectualmente, el atraso continental. Así, el indio se comenzó a ver como un escollo económico, racial y poblacional que había de ser suprimido en virtud de la regeneración continental.

1.3 POBLACIÓN Y VIDA ECONÓMICA: UN PROBLEMA SOCIOLÓGICO

Pedro Henríquez Ureña en el capítulo “Romanticismo y anarquía (1830-1860)”, quinto de su monumental obra *Las corrientes literarias en la América hispánica*, explica que después de la independencia hubo pobreza, anarquía social, ruina económica, miseria y despotismo (2007: 136). Las circunstancias históricas que sucedieron a los dos primeros decenios en Hispanoamérica estuvieron marcadas también por el problema de la población del continente y el aislamiento geográfico y comercial de extensas zonas de tierra que marcaron un desarrollo dispar entre las regiones pertenecientes ancestralmente a los pueblos indígenas (como las regiones de los altos Andes, las pampas y los pie de monte llaneros y amazónicos), las de antigua dominación española (por ejemplo Lima, Quito, Cartagena de Indias, etc.) y las zonas que fueron usadas exclusivamente como puertos (Buenos Aires y Montevideo), las cuales acogieron la posterior y fructífera injerencia extranjera.

El rápido crecimiento poblacional y la vitalidad de las nuevas naciones fueron notables en las décadas 30 y 40 de la centuria. No obstante, la tasa poblacional comparada con las enormes extensiones de tierra era prácticamente inexistente. Si tenemos en cuenta que la densidad poblacional en Europa era alrededor de 16 veces mayor que en Hispanoamérica, comprenderemos la precariedad comunicativa y la débil articulación que este vacío territorial significó para las aún débiles construcciones nacionales, junto con las dificultades de gobierno y mando que, como vimos anteriormente, desembocaron en dictaduras y despotismos populistas de caudillos violentos y con ansias de reivindicación social.

Dentro de esta lógica poblacional los intelectuales de la época se preguntaron por el problema del mestizaje continental y suscitaron discusiones en torno a qué *raza* debía ser la preponderante a la hora de poblar el continente y cuál era superior a las demás. Evidentemente se habló y creyó que la raza europea estaba muy por encima de la indígena, la cual aparecía ante los ojos de los criollos y terratenientes como atrasada, perezosa y resentida. No hay que olvidar que esta fue principalmente la tesis de Domingo F. Sarmiento en *Conflicto y armonías de razas en América*, para quien, bajo una óptica darwiniana, los indígenas y negros hacían parte de un

estadio de evolución anterior, lo cual sumado a largos años de esclavitud los convertía en una especie de escollo racial en la composición continental.

Al hablar, pues, de los indios, por miserable que sea su existencia y limitado su poder intelectual, no olvidemos que estamos en presencia de nuestros padres prehistóricos a quienes hemos detenido de sus peregrinaciones e interrumpido en su marcha casi sin accidente perturbador a través de los siglos. (Sarmiento 2007: 19).

Se trató de una comparación desnivelada: una raza históricamente respaldada por los adelantos de la ciencia y los discursos positivistas (tan en boga desde la década del 60 en adelante) con otra diezmada por años de trabajo forzado y explotación. Muchos intelectuales y políticos identificaron el estancamiento agrícola y económico con la tradición indígena, esgrimiendo, entre otros argumentos, que el atraso económico e industrial era el resultado de su mentalidad retrógrada y perezosa. Este tipo de afirmaciones carecieron de todo rigor científico, ya que la realidad mostraba que la construcción de los nuevos Estados-nación estaba lejos de ser más que una mera entelequia ideada a partir de la negación de una realidad plural y mestiza.

En el campo económico, las sociedades hispanoamericanas eran mayormente agrarias y a pesar de los adelantos en la ciencia y en la construcción de vías y ferrocarriles, el estado real del continente impedía la comunicación y el desarrollo sostenible e igualitario en el comercio continental. Los adelantos industriales en esta materia se implementaron en muchas regiones casi al final de la centuria debido a la escasez de mano de obra, el excesivo gasto militar y la poca importancia que se daba a las tierras cultivables. Además de esto, hubo una gran dependencia de importaciones, y al haber pocos centros urbanos no hubo necesidad de cultivo a gran escala, ya que está demostrado que “el motivo de la intensificación de la agricultura no es tanto la riqueza como la necesidad” (van Oss 1987: 18).

Adrian van Oss explica que muchos historiadores coinciden en afirmar que el principal legado económico de la Hispanoamérica del siglo XIX, a pesar de su carácter negativo, es la dependencia comercial extranjera de las principales potencias marítimas (1987: 33) de la época (Gran Bretaña, Francia, Alemania):

Dependencia, orden colonial, división internacional del trabajo: éstas son algunas de las frases para describir el desarrollo desequilibrado de América Latina en el siglo XIX, un desarrollo que respondía a exigencias de mercados situados a miles de kilómetros de sus orillas: “économie vassale de l’Europe”, dice Chaunu, “à qui elle fournit les matières premières et les vivres pour recevoir en échange les produits qu’elle est incapable de manufacturer, une économie vivifiée par les capitaux européens” (1987:36).

Tras la independencia política, lo paradójico fue que ningún sector de la economía hispanoamericana se sustraía de la intervención extranjera, y esta situación se agravó debido a que los países del continente carecían de un sistema bancario formal que impidiera la dependencia casi absoluta de casas comerciales europeas, bancarios y prestamistas. Esta situación llevó a los nuevos estados prácticamente hacia la ruina, debido a las grandes hipotecas y a la fragilidad de sus mercados. Además de eso, la debilidad fiscal y las constantes rencillas políticas partidistas desembocaron en una discontinuidad institucional que acarreó grandes problemas de desarrollo y competitividad. Los intelectuales criollos habían conseguido la independencia militar y política pero la pobreza, la marginación y el atraso industrial y comercial habrían una brecha cada vez mayor entre la realidad social del continente y los quiméricos sueños estampados en las sucesivas constituciones que iban mutando tan pronto como se sucedían los gobiernos.

Sin embargo, esta situación iba a ir cambiando paulatinamente. Ya para el periodo que va de 1850 a 1870 la estabilidad fue afirmándose lentamente quizá “porque la democracia iba cobrando realidad” (Henríquez Ureña 2007: 137). En el periodo que el puertorriqueño ha denominado de “Organización y estabilidad, 1860-1890” en su *Historia*, se logra una cierta estabilidad con la cual “comenzó el restablecimiento económico: dos señales fueron la multiplicación de los bancos y de los ferrocarriles” (2007: 330). Para esta época hubo una masiva inmigración europea por el auge del trabajo estacionario, principalmente en el sur del continente, en Argentina y Uruguay. En estas partes hubo un gran desarrollo de la agricultura y la ganadería, y también las importaciones y exportaciones de cereales y carnes crecieron de manera considerable. Esta suerte de estabilidad económica se vio reflejada también en el plano cultural, pues la bonanza económica permitió que se multiplicaran escuelas y centros de enseñanza, los cuales se iban liberando poco a poco de las tradiciones coloniales (2007: 331). “Ahora se orientó decididamente hacia las ciencias, descuidando las humanidades. Al predominio de las ciencias se sumó el influjo de la filosofía del positivismo, de Comte primero, de J. S. Mill y H. Spencer

después” (2007: 331). Proliferaron asimismo las asociaciones de cultura en toda América, desde México hasta Uruguay, y también desde Madrid se estimuló la creación de las Academias correspondientes de la lengua en diferentes países. “Los periódicos se multiplicaron” (2007: 333) y en ellos el pensamiento crítico encontró una gran difusión principalmente en las ciudades.

El crecimiento económico y comercial tuvo su auge principalmente en las ciudades, tal y como lo explica José Luis Romero en *Latinoamérica: Las ciudades y las ideas*, siendo ellas los principales motores del cambio en la mentalidad y vida comercial de Hispanoamérica. El crecimiento urbano generó nuevas perspectivas de industria, alentó la creación de fábricas que abastecían las necesidades locales y también logró, de alguna manera, que hubiese una mayor explotación de los recursos naturales, tan abundantes en las vastas extensiones de tierra americanas. Las nuevas formas del paisaje urbano se vieron alentadas por la construcción de vías de transporte, ferrocarriles, etc., que permitieron no solo la entrada y salida de productos sino principalmente la receptividad de lo extranjero y el afán por la novedad, aspectos que sin duda alguna iban a ser parte influyente en las discusiones culturales e identitarias. Casi al final de la centuria, el continente comenzó a hacer parte del panorama económico mundial a pesar de que muchos de sus habitantes convivían en situaciones aún más adversas de las que se encontraban en la Colonial, y fueron precisamente estas tensiones de clase las que se discutieron por parte de los intelectuales decimonónicos, los cuales, evidentemente, no estaban exentos de un mestizaje económico, cultural y filosófico, pues las letras y la ideología fueron los principales campos de batalla en los cuales se batieron la mayoría de ellos a lo largo del siglo XIX.

1.4 EL IDEALISMO INDÍGENA Y EL MESTIZAJE FILOSÓFICO EN EL PENSAMIENTO HISPANOAMERICANO DEL SIGLO XIX

Luego de analizar las implicaciones que tuvo la construcción imaginaria y fantasiosa de los pobladores indígenas del continente americano forjada a través de largas centurias coloniales; tras explicar las particularidades históricas que antecedieron a las proclamas independentistas, y después de mostrar las dificultades económicas, sociales, demográficas y sociológicas de un continente incomprendido por sus propios habitantes y líderes, se hace necesario abordar los debates que entablaron los intelectuales decimonónicos en torno a los problemas sobre la cultura, el pensamiento, la identidad, la cuestión del pasado, las influencias europeas, etc., y cómo se oponían estos temas, de una u otra manera, al conocimiento real del mundo indígena y sus problemáticas.

Las corrientes de pensamiento debatidas a lo largo de la centuria por los intelectuales hispanoamericanos plantean varios problemas ante los cuales la pregunta por la visión del indígena en el siglo XIX adquiere una complejidad inusitada y verdaderamente poco explorada. ¿Existió un pensamiento y una cultura propiamente hispanoamericana? ¿En qué medida se valoraron las influencias filosóficas y estéticas extranjeras? ¿Qué papel desempeñaron estas ideas en la construcción de una identidad continental que nos resulta fragmentada y parcial? Antes de resolver estas cuestiones me interesa atender a la pregunta sobre ¿qué se entiende por pensamiento en relación con la sociedad? Para definir esta pregunta intentaré determinar qué es pensar. Quiero abordar esta palabra desde varios puntos de vista, desde sus varias acepciones. En primer término, encuentro que pensar es un proceso neurológico mediante el cual la información circula a través del sistema nervioso haciendo conexiones químico-eléctricas entre neuronas en un proceso que se conoce con el nombre de sinapsis, que quiere decir unión. En segundo término, encuentro que pensar es tener la capacidad de imaginar, considerar o discurrir sobre algo. Desde la filosofía kantiana y platónica, este pensar sobre algo nunca es objetivo, pues el principio de razón individual no puede conocer la *cosa-en-sí*, la idea, sino el fenómeno; en términos de Schopenhauer, podemos acercarnos a la representación o manifestación de una Voluntad que todo lo impulsa, pero no a la Voluntad misma. El pensamiento, pues, siempre es subjetivo, nunca

objetivo. Y es subjetivo porque, como se ha demostrado, somos seres simbólicos permeados por relaciones culturales, religiosas, políticas y psicológicas que adquieren valor en tanto el *yo* las significa. En términos sociales, el pensamiento se adquiere y circula desde la familia, la escuela, la religión, los medios de información, etc. Una cualidad del pensamiento es que nunca es estático; cambia en términos sociales, culturales y también en el plano individual. Las formas de pensar mutan gracias al flujo de información, el cual cambia, así mismo, según la situación socio-histórica en la cual se produce. El flujo de información condiciona el pensar, ya que las relaciones de poder determinadas por la política o la religión lo demuestran. Así, el pensamiento, biológico en primer término, subjetivo y parcial desde la filosofía y coaccionado en la realidad por las relaciones de poder establecidas desde la ideología y la política, se diferencia por el hecho histórico que lo determina y por las relaciones sociales y económicas que lo propician.

Ahora bien, si ahondamos dentro de los procesos culturales y de pensamiento ocurridos a lo largo de la centuria en Hispanoamérica, encontramos no sólo la confluencia de múltiples ideologías y formas de pensar, sino la complejidad de una sociedad con reminiscencias de un pasado colonial esclavista y unas relaciones socioeconómicas y educativas complejas desde todo punto de vista. En este sentido, Miguel Rojas Mix, en “La cultura Hispanoamericana del siglo XIX”, reflexiona en torno al concepto de cultura en una época en la cual “se mezclan lo transmitido, lo aprendido y lo creado” (2008: 55). Según el autor, no puede entenderse la cultura hispanoamericana como una sola entidad, como un único elemento, sino que debe pensarse como una coexistencia entre por lo menos dos culturas: una impositiva y dominante, la cultura colonial hispana, y “los elementos marginales” (2008: 55) es decir, indios y negros. Para Rojas Mix, las principales tendencias culturales del periodo “aparecen ya en el pensamiento de Bolívar bajo tres preocupaciones capitales: 1. La valoración del pasado. 2. La cuestión de la identidad continental o el ideal americanista. 3. La cuestión de las identidades nacionales o la formación del Estado” (2008: 55).

A estos tres grandes temas habría que agregar las preocupaciones o los intereses que aporta el romanticismo y que sirven de galeras para conducir esta problemática. En lo que a nosotros nos interesa estas preocupaciones románticas son fundamentalmente: el reconocimiento de la naturaleza, el exotismo, la exploración de la sociedad, el sentimiento popular y la exaltación de la técnica y el progreso (2008: 55).

Estas preocupaciones están permeadas por ideales románticos expresados en las producciones literarias, la oratoria y principalmente en el ensayo. Hay que decir que las tendencias culturales que los pensadores independentistas defendían y proclamaban no eran nuevas, pues ya habían sido formuladas por los ilustrados, así que el pensamiento americano lo que hizo fue reinterpretar estas ideas a partir de un idealismo extremo, trastocando los valores ilustrados con tintes románticos.

Vale la pena insistir en que las consignas y proclamas independentistas, tal y como hemos estado viendo a lo largo del texto, correspondían con una realidad compleja que ni siquiera los principales intelectuales de la época lograban dilucidar. Esta ambigüedad cultural muestra una incongruencia entre lo que pensaban las élites dominantes a cerca de lo que debía ser la América de cuño hispánico y lo que la realidad de la gran masa cultural, lingüística, política y económica era. Ahora bien, cuando Rojas Mix explica las dos tendencias que hubo en cuanto a la valoración del pasado en Hispanoamérica, se encuentran elementos importantes que van en consonancia con la idea de que el problema del indígena viene desde la Colonia y que el conocimiento real de su discriminación, a pesar de ser advertido por Humboldt a principios del siglo XIX, será igualmente incomprendido por los propios independentistas, como es el caso de Sarmiento, Alberdi, entre otros.

Por lo tanto, es evidente que la transición de colonias a repúblicas no supuso una ruptura con los esquemas culturales de pensamiento europeos, con lo cual las influencias culturales francesa, inglesa y alemana siguieron imponiendo sus principios ontológicos, estéticos y filosóficos, fomentando esquemas de dominación que en el plano ideológico querían abolirse pero que seguían estando presentes en las principales instituciones culturales. La mayoría de intelectuales, a partir de un marcado antihispanismo, consideraron que todo lo español era nocivo, y que sus esfuerzos debían dirigirse a emular las naciones y formas de vida centro-europeas e inglesas, con lo cual se agudizaba, por un lado, la situación política, cultural y racial del indígena, y por otro, se fomentaba una visión de mundo, ahora de los propios americanos, totalmente contraria a la realidad que ellos mismos vivían diariamente. Se trató de buscar la identidad negando una parte de lo propio, lo hispánico e indígena, a partir del ideal racionalista ilustrado.

Rojas Mix habla de dos americanismos como dos tendencias culturales y de pensamiento que se sucedieron en el siglo XIX: el primer americanismo asumió una postura abiertamente anti hispánica y puede rastrearse en Simón Bolívar (1783-1830) con la *Carta a Jamaica* (1815), hasta las ideas de los ya mencionados Alberdi, Sarmiento, Francisco Bilbao (1823-1865), entre otros intelectuales que podría decirse que manifestaban un odio contra España. El otro americanismo encabezado por Rubén Darío (1867-1916), va a presentarse con una renovada y fructífera aproximación literaria y cultural a la Madre Patria, pero este ya pertenece al siglo XX. Para el autor mencionado, hubo dos valoraciones del pasado totalmente antagónicas. Por un lado, la búsqueda de modelos foráneos que rompieron con una tradición peninsular que fue objeto de innumerables críticas, más producto de una “animosidad hiperbólica” (2008: 56) que de una valoración real. Por otro lado, el hecho de revalorizar la historia precolombina permitió una nueva visión que introdujo al indígena “como protagonista en el arte y la literatura” (2008: 56) y como parte fundamental en la configuración de una sociedad multirracial. Dentro de este discurso el indígena fue idealizado a la manera del buen salvaje: imagen que en vez de ayudar a construir, insertar y amalgamar las formas de pensamiento del indígena en la sociedad que aún se estaba construyendo, lo alejó.

Si analizamos las implicaciones de la primera consecuencia de valoración del pasado, vemos que hay una búsqueda desafortunada por los modelos extranjeros para la construcción de una idea de realidad continental y, pensadores como Sarmiento así lo entendían: ellos veían la Conquista como la posibilidad histórica del progreso, como la idea del triunfo de la civilización frente a la barbarie. Para estos pensadores, el destino de las sociedades estaba marcado por el triunfo del más fuerte sobre el más débil, el triunfo de la sofisticación técnica sobre la tradición casi inmutable de los nativos. Para ellos, había que engranar el destino hispanoamericano a la maquinaria y devenir de la humanidad, y por lo tanto no había cabida para el indígena, para el otro de piel oscura, demasiado pasivo en sus costumbres, diezmado y sin ambición. La idea de una superioridad racial aún hoy en día es una marca en los estados hispanoamericanos y es herencia del pensamiento del siglo XIX. Es sabido que Sarmiento habla de civilización europea frente a la barbarie que representa el indígena, el otro.

La discriminación racial estuvo emparentada, evidentemente, con una incipiente y por lo tanto tergiversada lectura de Darwin, y con una casi ciega voluntad sobre la idea del progreso y lo que bajo esta óptica se entendía por civilización. De esta manera, una parte de la cultura ilustrada, lectora y alfabetizada, impuso condiciones raciales al progreso del continente, las cuales propendían por una paulatina extinción de las culturas indígenas, dado que, para ellos, mejorar la raza implicaba parecerse más al americano del norte o al centroeuropeo.

Pero la hispanofobia y la búsqueda desaforada de modelos civilizatorios no fueron visiones exclusivas en el imaginario cultural continental. Hubo quienes, repletos también de romanticismo –como es el caso de Juan María Gutiérrez (1809-1878)–, idealizaron la cultura y las formas de vida indígenas; el problema fue que el indigenismo de la época tampoco sirvió para elucidar el problema de la identidad del americano del sur, porque se partió de la premisa de que las culturas estaban extinguiéndose o ya habían desaparecido; es decir, tampoco hubo una voluntad para reconocer una coexistencia multirracial que influenciaba no solo las formas estéticas sino también las manifestaciones vitales más simples, desde el lenguaje hasta las formas interiores y exteriores de la religión. El pasado indígena o precolombino se vio precisamente como eso; como un pasado que, si bien se revalorizó bajo una perspectiva que continuó la senda científica e ilustrada marcada por Humboldt, tal y como vimos en la primera parte del texto, sirvió como excusa para emprender una serie de críticas mordaces sobre la brutalidad colonial pero que tampoco se acercó de manera real y desinteresada al problema de la inclusión del indígena en la construcción de la identidad continental. La herencia de Humboldt, el estudio y acercamiento ilustrado, es decir, la investigación sociológica y antropológica del indígena, se mezcló con un idealismo extremo que generó una miopía frente a la pobreza y estigmatización del indígena americano:

Es así como el romanticismo, en su interés por lo exótico, va a sacar a la luz el pasado americano y va a valorizarlo, abriendo las puertas primero al “indianismo” y después al “indigenismo”, pero sobre todo a la investigación científica. Con él se cambia de juicio, se transforma la evaluación que se tiene del pasado indígena. Y es quizá esta evolución la que permite a Martí a finales de siglo, reivindicar la tradición precolombina y afirmar que la española había sido una civilización devastadora; que aquel pasado era preciso resucitarlo, sino fortalecerlo y hacerlo vivir en la América mestiza. ¿En qué medida –podría uno preguntarse– la revalorización del pasado precolombino que hicieron los románticos, favoreció en América latina la formulación de un proyecto de sociedad mestiza? (Rojas Mix 2008: 60).

Agitar las banderas de la razón siguiendo el legado de Humboldt y los pensadores ilustrados posibilitó el surgimiento y masificación de instrumentos culturales como los papeles periódicos y las revistas literarias y científicas, en los cuales las ideas sobre la economía, el arte, la política, la historia, la religión, la educación, etc., proliferaron entre una minoría alfabetizada. Poco a poco, los instrumentos culturales dieron cabida a la socialización de las ideas sobre la raza y el papel de las minorías. En este sentido, el ensayo hispanoamericano fue uno de los principales aliados de los intelectuales para difundir las ideas que defendían. En el siguiente capítulo veremos por qué el ensayo fue la forma literaria más apropiada para la realidad hispanoamericana decimonónica y cuáles fueron las principales líneas de pensamiento que se expresaron en él. Esta mirada panorámica tiene como fin abordar el problema del indígena y la visión que de ellos tuvieron los intelectuales Juan María Gutiérrez en Argentina y Manuel González Prada (1844-1914) en Perú.

CAPÍTULO II: EL ENSAYO Y LA CONQUISTA IDEOLÓGICA

2.1 BREVE CARACTERIZACIÓN DEL ENSAYO

El ensayo como género literario ha sido objeto de múltiples debates desde su aparición con Michel de Montaigne (1533-1592) y su recorrido por los periodos culturales de la Ilustración y el enciclopedismo francés y alemán, no sólo por su aspecto formal y su aparente ligereza y diversidad en los temas tratados, sino también porque su función comunicativa y social ha variado con el tiempo. Ha habido múltiples definiciones del ensayo a través de la historia. El propio Montaigne en el siglo XVI intenta explicar en De “Democritus et Heraclitus” lo que entiende por el ejercicio escriturario que realiza: "Es el juicio un instrumento necesario en el examen de toda clase de asuntos, por eso yo lo ejercito en toda ocasión en estos ensayos" (citado por Gómez-Martínez 1992: 1). En el ensayo, Montaigne explica que con su prosa se trata de tantear y sondear temas con el “convencimiento” de no establecer verdades absolutas, eligiendo los argumentos “al azar”, sin “designio ni plan” y entregándose “a la duda y a la incertidumbre” pero con el profundo convencimiento de reflexionar con “toda la profundidad de que soy capaz” (1992: 1).

Una rápida caracterización del ensayo, siguiendo a Gómez-Martínez, permite decir que en términos generales tiene un interés casi exclusivo por la actualidad de los temas abordados. Si el tema es de cuño culto por lo general se trata de insertar en una discusión actual, para verlo desde otro punto de vista o conectarlo con un tema presente para enriquecer su discusión. Esta función social –por así decirlo– que cumple el ensayo muchas veces tiene tintes pedagógicos y políticos, aunque lo cierto es que la mayoría de las veces se trata de digresiones acerca de todo tipo de temas. El ensayo no pretende ser exhaustivo ni agotar todos los temas, aunque sí es cierto que sólo es abordado por especialistas en un área de conocimiento específico. Una de sus principales características es que se trata de una forma textual subjetiva y en muchos casos de una confesión que el autor hace de manera desinteresada y sincera a los lectores. De ahí que estos cumplan un

papel activo en la lectura porque el ensayo siempre trata de sugerir temas nuevos o comunes e intenta convencer al lector o escucha de la materia que se está tratando. En este sentido, es común hallar en muchos ensayos que la pertinencia de las citas textuales no cobija un carácter científicista sino de sugerencia, de convencimiento o simplemente estético, y muchas veces se hace recurriendo a la memoria y por lo tanto de manera imprecisa. Por último, hay que decir que el ensayo como tal no tiene una estructura fija o rígida y que depende de los ensayistas la separación por partes, que muchas veces se hace por números, subtítulos, etc., o simplemente se deja como un todo y de una de una sola parte.

Para Gómez-Martínez el ensayo no ha tenido una definición satisfactoria, a pesar de los múltiples intentos que se han hecho por tratar de caracterizarlo. En casi todas ellas se observan las características que arriba señalábamos: subjetividad, exploración, brevedad, confesión, etc. Él sintetiza las siguientes definiciones:

Bleznick, desde el campo de la crítica literaria, señala con brevedad: "El ensayo puede definirse como una composición en prosa, de extensión moderada, cuyo fin es más bien el de explorar un tema limitado que el de investigar a fondo los diferentes aspectos del mismo". Para Díez-Canedo, poeta, periodista y ensayista, "el ensayo viene a dar denominación literaria al escrito, difundido hoy preferentemente gracias a la prensa periodística, en que se discurre, a la ligera o a fondo, pues no son la inconsistencia y la brevedad condiciones esenciales suyas, sobre un tema de cualquier naturaleza que sea". Gómez de Baquero, crítico y ensayista, no llega, a pesar de ser más explícito, nada más que a enfocar un grupo específico de ensayos: "El ensayo es la didáctica hecha literatura, es un género que le pone alas a la didáctica y que reemplaza la sistematización científica por una ordenación estética, acaso sentimental, que en muchos casos puede parecer desorden artístico. Según entiendo el ensayo, su carácter específico consiste en esa estilización artística de lo didáctico que hace del ensayo una disertación amena en vez de una investigación severa y rigurosa. El ensayo está en la frontera de dos reinos: el de la didáctica y el de la poesía, y hace excursiones del uno al otro" (1992: 1).

El ensayo, como las demás formas estético-verbales, responde a un contexto determinado y sólo en él adquiere sentido; así, las antiguas clasificaciones por géneros literarios, si bien respondían a la necesidad de clasificar y agrupar las producciones textuales bajo unas características formales comunes, olvidaban que el acto creativo estaba permeado por la psicología del individuo y principalmente por las condiciones sociológicas y filosóficas que de manera inconsciente determinaban las obras literarias. Cabe anotar que las principales corrientes

de la crítica literaria posteriores a la segunda mitad del siglo XX, entre las que cabe resaltar la sociología de la literatura, la semiótica y la hermenéutica, han enfocado las expresiones literarias no como géneros sino como funciones que reúnen características comunes pero que también acusan marcadas diferencias. En este sentido, Gómez-Martínez encuentra que “Benedetto Croce rechazaba las clasificaciones por géneros como algo impropio y extraño a la realidad de la obra literaria. Pero, a pesar de su oposición, él mismo reconocía la necesidad de ciertas clasificaciones que sirvieran de orientación” (1992: 1). A su vez, G. Lukács en la *Teoría de la novela* entiende el género literario no como una mera dación formal sino como una función literaria y para eso demuestra que las formas narrativas dependen del contexto histórico-material y sólo en él adquieren significado pleno. Es por esto por lo que intenta comprender además de la materialidad, el espacio filosófico, histórico y cultural de las obras literarias, mostrando que el nacimiento de la novela está en completa relación con el “sustrato histórico-filosófico” (1975: 412) que le da sentido en tanto función social de formación pedagógica y política.

Por su parte, Alfonso Reyes en “Apolo o la literatura”, entiende el género literario como una función que cumple un mensaje en un contexto determinado. En el párrafo 12 del ensayo leemos: “Drama, novela, lírica: funciones, no géneros. Procedimientos de ataque de la mente literaria sobre sus objetivos. Los géneros, en cambio, son modalidades accesorias, estratificaciones de la costumbre en una época, predilecciones de las pasajeras escuelas literarias” (2007: 48). Asimismo, Catherine Raffi-Bérout en “Pensamiento y narrativa en Hispanoamérica en el siglo XIX” entiende que el género narrativo en relación con la sociedad “se desarrolla según el pensar dominante, y/o en oposición, y en relación con el desarrollo económico y social” (1986: 82). Ella demuestra que gran parte de la literatura del siglo XIX en Hispanoamérica no responde a las etiquetas y estratificaciones europeas, siendo inadecuado, por ejemplo, entender las principales obras de Esteban Echeverría (1805-1851), José Joaquín Fernández de Lizardi (1776-1827) y Jorge Isaac (1837-1895), *El Matadero* (hacia 1838), *El Periquillo Sarniento* (1816) y *María* (1867), respectivamente, con las etiquetas de romanticismo, novela picaresca, etc., ya que estas manifestaciones responden a procesos ideológicos y estéticos diametralmente opuestos a las obras europeas que dan sentido a estos movimientos culturales. Así, encuentra que los géneros literarios responden a un contexto determinado y la diferencia entre ellos estriba únicamente en el hecho histórico que los posibilita y configura.

Desde luego, la forma más propicia que encontraron los pensadores hispanoamericanos para aunar las expresiones políticas e ideológicas con el sentido estético y pedagógico fue el ensayo. Mi hipótesis es que las condiciones sociales, materiales, culturales y, principalmente, la coyuntura política que se vivía en la época condicionaron la forma narrativa de ficción a la forma del ensayo como fuente estética de combate y militancia. Las condiciones sociales que posibilitaron esto no fueron otras que la transición de una economía preindustrial a una economía industrial, en la cual la gran masa debía ser insertada no solo como fuerza de trabajo sino como ente político con capacidad de elección y determinación política.

El ensayo en la Hispanoamérica del siglo XIX, junto con la novela romántica y el modernismo en la poesía, es el más grande aporte que hace el pensamiento de la región al panorama crítico-literario mundial, convirtiéndose en la principal plataforma intelectual de difusión del pensamiento e ideas políticas en torno a la identidad y la cultura. De ello darán cuenta nombres como los de Simón Bolívar, Andrés Bello, Juan María Gutiérrez, Domingo F. Sarmiento, Manuel González Prada, Juan Bautista Alberdi, Juan Montalvo (1832-1899), Eugenio de Hostos (1839-1903), José Martí (1883-1932), entre otros. El papel del intelectual y la necesidad de divulgar las ideas rápidamente bajo un acalorado clima post revolucionario convirtieron esta forma de comunicación verbal, el ensayo, en una conquista ideológica.

2.2 EL ENSAYO EN HISPANOAMÉRICA Y EL INTELLECTUAL MILITANTE

El ensayo, esa *literatura de ideas* de la que habla Juan Guillermo Gómez García (2003), se desarrolló y creció en Hispanoamérica como forma filosófica, pedagógica y política, gracias a su carácter versátil, panfletario, de bajo costo y gran difusión. El ensayo fue el medio natural de expresión del pensamiento americano a lo largo de la centuria; él, desde las proclamas por la independencia de Simón Bolívar, Andrés Bello y Francisco de Miranda hasta las ideas sobre la identidad y libertad de los pueblos indígenas estampadas en los textos finiseculares de Manuel González Prada, tuvo múltiples y variadas expresiones. Bajo esta forma de expresión del pensamiento, los ensayistas del siglo XIX –intelectuales y políticos– discutieron las principales ideas en torno a esa gran nación, Hispanoamérica, que constituía un todo complejo y contradictorio, y establecieron vínculos y puentes imaginarios de discusión y realimentación crítica.

El contexto político, económico y cultural del siglo XIX (principalmente después de la segunda mitad) actuó como un verdadero aliciente para que los intelectuales decimonónicos difundieran su manera de entender temas complejos y obligados como la educación, la economía, la fundación y el papel social de las universidades, la relación del Estado con la Iglesia, la instrucción pública, el carácter social y formativo de las ciencias y las artes, el problema del mestizaje, el legado indígena, etc. Todos estos elementos fueron discutidos y tratados en los ensayos de la centuria, pero lo complejo es que el tratamiento de estos temas y su comprensión ontológica, en principio, no nació de las meditaciones propias del entorno y de la realidad hispanoamericana, sino que provino del pensamiento europeo. En este sentido, se ha demostrado que la Hispanoamérica decimonónica vivió procesos de pensamiento que estuvieron marcados por las ideas sobre la búsqueda de identidad y la solución de los propios problemas; estas ideas, que respondían a circunstancias ideológicas y políticas concretas, tuvieron como base la herencia de los ilustrados y esgrimieron como principal arma la bandera de la razón.

Sin embargo, sabemos que en la mayoría de los casos las ideas sobre la razón, el progreso, la educación y la libertad, principales consignas del siglo, muchas veces no fueron consecuentes

con las condiciones reales en las cuales se encontraba una sociedad plural en términos económicos, raciales, políticos, ideológicos y hasta lingüísticos. Digamos que el pensamiento hispanoamericano del siglo XIX tuvo varias vertientes. En primer lugar, el idealismo filosófico y constitucional de marcado acento ilustrado que pretendió implantar un orden centro europeo y anglo-sajón en el continente. En segundo lugar, el positivismo, con sus ideas de orden, progreso y una fe casi ciega por un devenir historicista que estaría destinado a engrandecer a las nuevas naciones, el cual, vale decir, estuvo imbuido también por ideas socialistas especialmente venidas de Francia. En tercer lugar, coincidiendo con el modernismo en la poesía, pueden verse las incipientes ideas anarquistas que florecerán de manera espléndida con la prosa de Manuel González Prada quien acogió en sus tertulias a figuras como las de José Carlos Mariátegui (1895-1930), Víctor Raúl Haya de la Torre (1895-1979) y César Vallejo (1892-1938), de líneas socialistas y comunistas⁶.

En este punto cabe preguntarse ¿hasta qué punto los intelectuales hispanoamericanos son deudores del pensamiento europeo? ¿Hubo realmente una consciencia cultural propia y original? Y, en este sentido, ¿puede hablarse de intelectualidad hispanoamericana en el siglo XIX? Para responder a estos interrogantes, hay que remitirse al ensayo introductorio del profesor Juan Guillermo Gómez García (2003) en *El descontento y la promesa. Antología del ensayo hispanoamericano del siglo XIX* que tiene como título “El ensayo, el intelectual y la cuestión nacional”. Allí, Gómez García se pregunta por el papel que desempeñaron los intelectuales en la formación de las nacionalidades hispanoamericanas durante el siglo XIX y encuentra que fueron agentes activos en la construcción civil y cultural del continente:

La intelectualidad hispanoamericana del siglo XIX creó, gracias al ensayo (aparte de la novela romántica y la poesía modernista), una cultura autónoma, independiente del trono peninsular del que había partido. El clima de contradicciones políticas y el esfuerzo por dotar de bases institucionales –no sólo jurídicas sino también de cultura ciudadana y estética- había alentado esta empresa de construcción de la identidad cultural” (2003: xx).

⁶ Para abordar las vertientes del pensamiento en la época, ver: Gómez-Martínez, José Luis (2008). “Pensamiento hispanoamericano del siglo XIX”, en: Madrigal, Luis Íñigo. (Coord). *Historia de la literatura hispanoamericana*. Tomo II. Madrid: Ed. Cátedra. pp. 399-414. Para estudiar el pensamiento anarquista de Manuel González Prada ver: Gómez García, Juan Guillermo (2009). *Anarquismo en Manuel González Prada*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Siguiendo a Helmut Berding, Gómez García expone que el todo colectivo que representaba el discurso de los intelectuales de la época era en realidad la “representación de la identidad nacional como código simbólico para la construcción de la comunidad social (Berding) y este código de los intelectuales hispanoamericanos tuvo un contenido específico, con notas distintivas” (2003: xii) en cada uno de los intelectuales del siglo XIX. El objetivo de cada uno de ellos era formar un gran colectivo, un público nacional, como destinatario de discusión dialéctica, ya que los intelectuales representan “la parte más preponderante de la élite modernizante de nuestros países y la obra escrita ensayística que ellos legaron es parte constitutiva del difícil ascenso de las unidades nacionales y del deseo bolivariano concomitante y vivo a lo largo del siglo, como prueban los trabajos de Martí o Rodó de la unidad continental imaginada” (2003: xii-xiii).

Gómez García encuentra que la labor del intelectual en el continente fue amplia y variada. Según él, a partir de la secularización e inspirados por los ideales libertarios de la ilustración, los intelectuales pudieron construir una nación continental imaginada, “una red de comunicación intelectual, académica, pública” (2003: xi). Los intelectuales creyeron en el poder de la palabra como mecanismo de difusión de ideas de cambio y renovación social que se alzaban más allá de mezquinas disputas por el poder político, y vieron en la opinión pública “un espacio ancho y enérgico de discusión y de construcción de ideas y sentimientos” (2003: xii). Los intelectuales decimonónicos hispanoamericanos no se limitaron solo a escribir sobre temas variados con la idea de “persuadir” al lector o de sugerir puntos de vista atractivos y altisonantes. Ellos ejercieron variadas funciones en una multiplicidad de escenarios que abarcaron la intervención activa en instituciones educativas y de formación y sus propuestas pedagógicas resonaron dentro de las “capas de lectores mediante libros, periódicos, revistas, conferencias, cátedras universitarias, etc.” (2003: xi).

Poder dar respuesta a estas dificultades en la constitución de las naciones-estados nacientes, creando un marco de discusión activo sobre los asuntos políticos, históricos, educativos, lingüísticos, religiosos, literarios que comprometían la idea cifrada de nación, fue la tarea más relevante de los intelectuales, que encontraron justamente en la expresión ensayística el vehículo más apto para la divulgación de las ideas. Esta “literatura de ideas” fue, en realidad, más que un género estilístico un instrumento expresivo adecuado a las altas y complejas aspiraciones nacionales (2003: xiv).

Sin lugar a dudas, una de las principales disputas que emprendieron los pensadores decimonónicos fue la generada en torno a la educación. En el discurso de inauguración de la Universidad de Chile, don Andrés Bello enfatizaba en que la universidad debía ser una institución de fomento y cultivo dedicada a la ciencia. Atreverse a pensar por sí mismo, esa consigna kantiana, implicaba recurrir a las fuentes primarias, leer de propia mano y generarse un juicio propio acerca de lo que se estudiaba. Intelectuales como Lizardi, Sarmiento, Hostos y Enrique Varona (1849-1933) se preocuparon por ello. Esta disputa sobre la educación también incluyó la apropiación de la lengua y un sistema lingüístico propio. Baste sólo mencionar los intentos subrayados por Bello y el colombiano Juan García del Río (1794-1856); ellos propendían por una simplificación ortográfica pues vieron la necesidad de crear vínculos simbólicos comunes que permitieran el flujo de ideas que tenían en común el hecho de saldar cuentas con las “impurezas de una lengua heredada” (2003: xvi). A su vez, intelectuales como Juan María Gutiérrez ponen el acento en los sustratos indígenas y en el estudio de sus lenguas y la literatura colonial e indígena. Sobre esto volveremos más adelante.

Es importante señalar, de la mano de Gómez García, que los intelectuales hallan una dicotomía entre lo que pretenden las constituciones y el estado de instrucción de los pueblos. Sarmiento, Gutiérrez, González Prada, Lizardi, entre otros, reconocieron que sin una instrucción garantizada del pueblo, sin una educación secular y una formación constante en las ciencias democrática, accesible y garantizada por el Estado, no había posibilidad de salir de las guerras intestinas y tampoco se lograrían verdaderos sistemas de civilidad. El intelectual de la época, con el alma henchida de cosmopolitismo, estaba convencido de que:

La educación debe romper el ciego y estrecho reducto de provincia; debe propiciar un sentimiento elevado hacia la comunidad imaginaria nacional por encima de las mezquinas fronteras locales; debe contener un conjunto básico de conocimientos útiles en los que se armonice el terruño doméstico y la nación grande. Los contenidos curriculares deben alentar ese sueño colectivo de grandeza y nutrir la confianza en el destino positivo a que la nación tiene derecho después de haber demostrado con las heroicas guerras de independencia de pertenecer al conjunto de la civilización Occidental (2003: xvii).

Pero una vez más, los ideales estampados en complejos y felices ensayos no calaron en el seno de la sociedad. Estas ideas no solo encontraron resistencia inopinada en la masa ignara sino

que al finalizar el siglo se produce otra disputa intelectual con España. Según Gómez García, la península, comandada por Marcelino Menéndez y Pelayo (1856-1912) y Emilio Castelar (1832-1899), pretendió imponer de nuevo la tutela intelectual de las principales manifestaciones culturales hispanoamericanas. Emilio Castelar en su *Historia del descubrimiento de América* (1892) anota que “nuestros hermanos de América están en el caso de reconocer que toda la cultura moderna y todo el espíritu vivificador de tal cultura les provino de la gente y de la tierra española”. A renglón seguido, y con justa elocuencia, el profesor Gómez García expone, como antesala a los ensayos que compila, que:

Las páginas ensayísticas aquí seleccionadas prueban todo lo contrario: nosotros estamos ‘en el caso de reconocer que toda la cultura moderna y todo el espíritu vivificador’ de nuestra vida intelectual nos proviene de nuestra propia conciencia cultural y de nuestra propia capacidad de auto-superación [...] Nuestra independencia literaria y nuestra vida intelectual, ajenas a ese ahitamiento y a retorcimientos “de la gente española y de la tierra española nos proviene y nos provendrá de la capacidad de transmisión y actualización creativa de este vasto legado intelectual hispanoamericano” (2003: xxii).

El intelectual hispanoamericano respondió a unas circunstancias concretas en las cuales hubo un intento por reconocer la realidad circundante para atender y afrontar los problemas que ella suscitaba. No hay duda de que la intelectualidad continental desarrolló sus propias vertientes de pensamiento, pero también hay que entender que la situación de los escritores y pensadores de la época era doble: por un lado, militaban como hombres de estado, como hombres de acción en la política y en la vida pública, y por otro, eran escritores y pensadores imposibilitados de formar teorías y sistemas filosóficos completos, precisamente por estar inmersos en la aplicación de lo que fugazmente escribían que en formular teorías articuladas e independientes. La condición de crear una filosofía práctica en la cual la acción y el pensamiento están unidos es una de característica del pensamiento hispanoamericano de esa época y por ello el ensayo va a ser la principal arma estética y política del intelectual decimonónico.

CAPÍTULO III: JUAN MARÍA GUTIÉRREZ Y EL ROMANTICISMO INDÍGENA

3.1 LOS TRABAJOS Y LOS DÍAS: NOTA BIOGRÁFICA

Los hechos hasta ahora referidos nos han proporcionado, *grosso modo*, el marco histórico, sociológico, cultural e intelectual de esa gran patria o idea, Hispanoamérica, que fue construyéndose inconscientemente en el ocaso de la Colonia, y luego decididamente en el siglo XIX con los movimientos revolucionarios independentistas y con el advenimiento de las repúblicas. Antes de abordar la vida y obra de Juan María Gutiérrez, quisiera hacer una salvedad sobre la idea de Hispanoamérica como unidad cultural. Hablar de Hispanoamérica conlleva meditar las diferencias raciales, históricas y culturales de cada uno de los países que configuran este bloque continental. Considerado esto, vemos que la unidad hispanoamericana tiene sus raíces en una misma historia racial y cultural, en una –y muchas– lenguas comunes (difuminadas en límites geográficos imaginarios), en una religión común, en unas condiciones materiales y económicas similares pero, principalmente, y siguiendo a Ernest Renan en su reflexión sobre *Qué es una nación*⁷, la unidad cultural está dada por un sentimiento común, un acto de fe que implica saberse algo determinado en oposición a lo que no se es. Es la creación de la identidad a partir del *yo* que se determina y condiciona en tanto el *otro* que limita y define las fronteras pero no las deforma ni confunde. Además de compartir un legado cultural, económico y social, Hispanoamérica siempre tuvo el sentimiento de estar viviendo una historia común que los nacionalismos extremos no han logrado erradicar. Hablar de la historia de Hispanoamérica no es hablar de los avatares y circunstancias determinadas de cada país, sino de la conciencia colectiva de compartir una suerte y un devenir común⁸.

⁷ E. Renan dice: “Una nación es un alma, un principio espiritual [...] Resumen, señores: el hombre no es esclavo ni de su raza, ni de su lengua, ni de su religión, ni de los cursos de los ríos, ni de la dirección de las cadenas de montañas. Una gran agregación de hombres, sana de espíritu y cálida de corazón, crea una conciencia moral que se llama una nación”. Renan, Ernest (2004). *¿Qué es una nación?* Ed. Digital Franco Savarino, p. 12. Disponible en: http://enp4.unam.mx/amc/libro_munioz_cota/libro/cap4/lec01_renanqueesunanacion.pdf [Fecha de consulta 25 Ago. 2015]

⁸ No hay que olvidar que el concepto de *Hispanoamérica* ha sido una construcción simbólica creada a través de los años la cual, sin embargo, no ha estado exenta a debates. Se han asumido posturas que han querido eliminar el cuño

De modo que el 6 de mayo de 1809, un año antes de que Blanco White desembarcara en Londres exiliado hasta el final de sus días y un año antes de que estallara la Revolución de Mayo que permitiría la constitución del primer gobierno argentino, nació Juan María Gutiérrez en la ciudad de Buenos Aires, que contaba alrededor de cuarenta mil habitantes. La efervescencia revolucionaria y el espíritu de libertad permearon la infancia y juventud del futuro intelectual, hijo del próspero comerciante español Juan Matías Gutiérrez y de la patricia porteña María Concepción Granados de Chiclana. La tradición histórica y biográfica en torno a Gutiérrez refiere que tuvo una educación paterna severa y un hogar con una biblioteca plagada de libros en la que se desarrollaron sin obstáculos materiales o afectivos sus cualidades de prodigio: matemático, ingeniero, periodista, historiador, educador y político; estos serían los campos por los que, además de la literatura de análisis y creación, discurriría Juan María Gutiérrez a lo largo de su vida⁹.

Los años de transición y revueltas que generaron la ilusión de construir una mejor nación argentina se sucedieron ante la desazón propia del desorden, la anarquía institucional y el régimen caudillista de Juan Manuel de Rosas que comenzó en 1829 y se extendió hasta 1852. Para Gutiérrez, los diez años que van de 1825 a 1835 son de estudio y trabajos menores como traductor y aprendiz de ingeniero topográfico. De esta época son sus primeros escritos como periodista. En este periodo el precoz Gutiérrez ya ha decidido inclinarse por su mayor afición: la poesía, el ensayo, la historia y la crítica.

De 1837 a 1840 se van a producir los principales sucesos del hasta entonces joven académico. A los 28 años, en 1837, participa en la fundación del Salón Literario, conformado por Marcos Sastre (1809-1887), Esteban Echeverría, Vicente Fidel López (1815-1903) y Juan

hispanico, y se han propuesto conceptos como *Latinoamérica*, *Iberoamérica*, *Indoamérica*, *Indo-afro-América*, etc., todos con el ánimo de asumir posturas políticas de inclusión. Para ahondar en este tema, ver: Neira, Hernán (2005). “Latinoamérica-Iberoamérica-Indoamérica”, en: *Pensamiento Crítico Latinoamericano* (II): 585-595. Y también en Rojas Mix, Miguel (2008). “La cultura hispanoamericana”, en: Madrigal, Luis Íñigo (Coord.). *Historia de la literatura hispanoamericana*. Tomo II. Madrid: Ed. Cátedra. pp.: 63-64.

⁹ Las principales fuentes bibliográficas para componer la presente nota biográfica fueron extraídas del imprescindible texto de José E. Rodó (1913). “Juan María Gutiérrez y su época”, en: *El mirador de Próspero*, pp. 439-548; también de la biografía que preparó Juan Guillermo Gómez García para la edición de *De la poesía y la elocuencia de las tribus de América y otros textos*, de la editorial Biblioteca Ayacucho en el año 2006; y de la tesis doctoral de Bárbara Rodríguez Martín (2005-6) *Juan María Gutiérrez y su contribución periodística (1833-1852) a la crítica cultural hispanoamericana*. Tenerife: Universidad de la Laguna.

Bautista Alberdi. En el acto inaugural del Salón Literario, lee su discurso *Fisonomía del saber español; cuál deba ser entre nosotros*, en el cual aboga por una emancipación cultural e intelectual de la Metrópoli. Él, junto a los jóvenes entusiastas fundadores de la Asociación de Mayo (1838), conformada por hombres tan importantes como Bartolomé Mitre (1821- 1906), Alberdi y Sarmiento –que han opacado no sin razón el nombre de Gutiérrez–, defiende las ideas sobre la necesidad de completar la independencia política en el plano ideológico e intelectual con verdaderas propuestas americanistas.

Sin embargo, los ideales libertarios de los jóvenes intelectuales se van a ver truncados por la consolidación del régimen caudillista de Juan Manuel de Rosas, que tanta y tan profunda significación tuvo a nivel sociológico y político en la Argentina del siglo XIX: el resentimiento de las clases bajas de la población frente a las familias honradas de comerciantes y burgueses; la pérdida de la legalidad en las instituciones frente al poder del caudillo; el fanatismo religioso y su consecuente intolerancia cívica y moral; la coacción y el miedo en la opinión pública y la enseñanza; todo sumado a la muerte campante y al exilio de los principales hombres de la nación.

En este sentido, Juan María Gutiérrez, en el año 1840, contando 31 años y tras pasar unos meses en la cárcel, se enfrentaría, al igual que Sarmiento, Alberdi y Mitre, a un largo y prolífico exilio que duraría algo más de dos lustros, hasta el fin del régimen rosista en 1852. Este exilio estuvo marcado por los viajes, la experiencia del mundo y una ingente producción artística e intelectual que abarca publicaciones periódicas, libros, ensayos, poemas, antologías y cartas que, vale la pena anotar, nunca han sido aunadas en unas obras completas.

Hay que decir que el primer puerto de este largo exilio fue Montevideo, en 1840, donde publica junto a José Mármol (1817-1871) y Miguel Cané (1815-1905) el periódico semanal *Muera Rosas!* El segundo puerto es Europa, donde viaja en el año de 1843 en compañía de Alberdi, huyendo de la muerte sentenciada por Rosas a los detractores exiliados en Uruguay. En menos de un año recorre Italia y Francia, donde “visita a San Martín y conoce a Alejandro Dumas” (Gutiérrez: 2006: 429) en París. De vuelta a América su tercer puerto es Brasil, país del cual estudia y conoce su literatura durante más de un año. Luego de esta estancia marcada por

altibajos en su estado de ánimo y producción intelectual, viaja a Chile, su cuarto puerto, en el año 1845, donde pasará los años “más amables de su vida” (2006: 429).

El espíritu vivificador y democrático de Chile y la hermandad vital e intelectual que tiene con Sarmiento y Bello, quienes llevaban ya algún tiempo en el país austral, permitieron que dedicara todas sus fuerzas a la investigación, rescate y crítica de la poesía colonial, tan vilipendiada hasta el momento por los espíritus reformadores y anti hispánicos. En esta época Gutiérrez comienza a imponer su carácter crítico, independiente, metódico y científico, generando una voz propia que se comenzaba a distanciar de la de sus contemporáneos, pues Gutiérrez “Fue el estudioso desinteresado, en una generación de combatientes y tribunos; fue, en ella, el que se mantuvo fiel hasta morir al sueño literario, concebido antes de la juventud, inmune entre los afanes de la edad madura, y acariciado todavía con el amor de la vejez” (Rodó: 1913: 548). De esta época también son sus primeras poesías indigenistas.

Al mismo tiempo, Gutiérrez colabora con los periódicos *La Tribuna* y *La Crónica* dirigidos por Sarmiento, de quien años después se distanciará. En ese mismo año su compatriota, autor de *Civilización i barbarie. Vida de Facundo Quiroga i aspecto físico, costumbres i ábitos de la República Arjenntina. On ne tue pas les idées, Fortoul. A los ombres se degüella, a las ideas, no* (1845), pide a Gutiérrez que redacte las impresiones que la obra le ha causado para que sean publicadas en el periódico *El Mercurio*, porque sabe de las cualidades intelectuales de Gutiérrez, quizá uno de los lectores más agudos y cultos de su tiempo. Paradójicamente, años más tarde Sarmiento encontrará la figura de Gutiérrez algo menos que nefasta, y escribirá duras críticas acerca de su producción intelectual; juicio dictado más por desavenencias personales y rencillas intelectuales que por una crítica fundamentada y sistemática.

Los años en Chile le permiten realizar dos viajes a Lima y a Ecuador en busca de materiales para la construcción de importantes textos posteriores sobre historia e historiografía coloniales. El espíritu crítico de Gutiérrez es legendario; se cuenta que en aquellos viajes coleccionaba todo tipo de manuscrito o papel que pudiera serle útil o en el cual hallara formas logradas en literatura. Ningún otro historiador se preocupó tanto como él por el devenir literario de las antiguas colonias hispánicas. La recolección de estos materiales crítico-literarios en

diversos países y gracias a su contacto con las personalidades más notables y cultas de estas regiones posibilitaron que realizara la empresa antológica, biográfica y crítica más importante del mundo americano hasta entonces concebida: *América poética*. Esta antología fue editada en 1846 en la ciudad de Valparaíso e incluyó un total de “53 autores, 455 composiciones y alrededor de 50.000 versos” (2006: 431). Según Rodó:

Su permanente dominio fue la historia de la producción intelectual y de todo desenvolvimiento de cultura [...] Pero el preferente objeto de su atención fue siempre la literatura de tiempos pasados, en cuyo estudio la crítica va de la mano con la historia [...] hubo de experimentar emoción semejante a la de los arqueólogos románticos, cuando rescataba del olvido las viejas crónicas que guardaban la repercusión de los épicos sonos de la Conquista o reflejaban con prosaica languidez el sueño de la larga noche colonial (1913:546).

Tras la caída de Rosas en 1852 regresa a Argentina, donde alterna su vida académica y su producción intelectual con la política como Diputado y Representante a la Cámara, ocupaciones que no lo alejaron de su verdadera pasión: la vida de las letras. Durante este periodo dirige, redacta y colabora con diferentes periódicos como *El Nacional Argentino*, *La Reforma Argentina*, *El Orden*, etc. En 1861 es nombrado rector de la Universidad de Buenos Aires por el presidente Bartolomé Mitre; allí, por más de dos lustros, se encargará de estimular el estudio de las ciencias físicas y matemáticas, así como la literatura, la filosofía y las ciencias humanas, al punto de encumbrar la institución como una de las más importantes del continente.

La década de 1860 será especialmente prolífica para el polímata Gutiérrez. En este periodo publica su casi desconocida novela *El capitán de patricios* (1864), *Estudios biográficos y críticos sobre algunos poetas sudamericanos anteriores al siglo XIX* (1865) y en 1866 reedita ampliada su *América poética*. De esta década también es su texto “De la poesía y la elocuencia de las tribus de América”, aparecido en el año 1869; texto de madurez, sin duda alguna, donde estampa la vida y producción ficcional de los indígenas más australes del cono suramericano. Sobre este texto volveremos más adelante.

La ingente producción académica e intelectual de Gutiérrez se extenderá aún hasta el año de su muerte en 1878, destacándose el *Estudio sobre las obras y la persona del literato y publicista argentino D. Juan de la Cruz Varela* (1871), los textos dedicados a la educación

escolar *Historia de la República Argentina*, *Historia elemental del Continente Americano* y *El Lector Americano*, todos de 1877, año en el cual publica también su *Geografía de la República Argentina*. Evidentemente, su principal legado fue la dedicación y el estudio de la literatura. Para Rodó, Juan María Gutiérrez

Escogió para sí, en las tareas de la historia, la parte que se refiere al desenvolvimiento de la literatura y en general, de toda aplicación desinteresada del espíritu; y se consagró á reivindicar, para la América de su tiempo, en la obra de las generaciones que precedieron a la suya, los títulos de un abolengo intelectual desconocido o desdeñado (1913: 536).

Es famoso también el rechazo al nombramiento como miembro honorario de la Real Academia de la Lengua Española en el año 1876, en el cual Gutiérrez manifiesta su negativa al nombramiento a través de una serie de cartas. El 5 de enero de 1876, escribe al Secretario de la Academia:

El idioma tiene íntima relación con las ideas, y no puede abastardarse, en país alguno donde la inteligencia está en actividad y no halla rémoras el progreso. Se transformará, sí, y en esto no hará más que ceder a la corriente formada por la sucesión de los años, que son revolucionarios irresistibles. El pensamiento se abre por su propia fuerza el cauce por donde ha de correr, y esta fuerza es la salvaguardia verdadera y única de las lenguas, las cuales no se ductilizan y perfeccionan por obra de gramáticos, sino por obra de los pensadores que de ellas se sirven (Gutiérrez 2006: 420).

La posición americanista reflejada en la auténtica defensa de una lengua y una cultura propias por parte de Gutiérrez no va a ser ajena a la posición de importantes intelectuales como Bello y Sarmiento, quienes vieron también en la emancipación lingüística un campo de batalla en cuya efervescencia se podían desestabilizar la modorra y el letargo colonial en que se había visto sumida la parte más reaccionaria de la intelectualidad hispanoamericana en los años posteriores a la pretendida independencia. Pero su trabajo se encaminó hacia el pasado, hacia la historia y las raíces del desarrollo de la cultura hispanoamericana:

Consagró, sobre todo, sus esfuerzos a la historia de la inteligencia y la cultura de los pueblos del Río de la Plata, y la siguió con minucioso amor [...] tomándola desde la crónica de Schmidel y el poema de Centenera [...] rastreando siempre la noticia que reflejara alguna luz de ideas sobre los períodos más lejanos

y humildes de la existencia colonial, como aquellos desabridos comienzos del siglo XVIII” (Rodó 1913: 537-8).

Se trató de una postura estética y política que Gutiérrez asumió desde los primeros años de intelectualidad y que, al final de su vida y con una producción académica, política y cultural de gran envergadura, era consecuente con lo que había pensado y hecho. Las diferentes empresas literarias que acometió evidenciaron un interés americanista en el cual Gutiérrez buscó la originalidad literaria propia del suelo americano, y de tal empresa intelectual nacieron, además de textos históricos, biográficos y literarios, gran cantidad de ensayos de corte indigenista. Los principales títulos son: “De la poesía y la elocuencia de las tribus de América” (1869), “Observaciones sobre las lenguas guaraní y araucana” (1871) y “Mitología de las naciones de raza guaraní” (1872). Estos trabajos de Gutiérrez en torno al indio fueron desde todo punto de vista atípicos en una época en la cual el liberalismo asumía la tradición hispánica e indígena como un elemento nocivo en el desarrollo civilizatorio; los intelectuales de la generación del 37 pedían una civilización “lentamente progresiva” y en la constitución general del continente veían “limitaciones materiales, morales y étnicas” (Fernández 2000: 15). En este sentido, Rodríguez Martín explica que:

Estos trabajos son pioneros en la historiografía literaria argentina e hispanoamericana, pues a lo largo del XIX el desinterés por el legado cultural indígena fue notorio y el sector criollo no pensó una literatura o lengua nacionales que no fuera la castellana, hasta los letrados de los países más notablemente diglósicos como México, Perú, Paraguay y Bolivia (2005: 427).

Ahora bien, ¿qué motivos encontró Gutiérrez para emprender la recreación del mundo indígena que en el mejor de los casos se consideraba pasado e idílico, y en el peor retrógrado y perjudicial? ¿No era Gutiérrez uno de los autores más refinados, cultos y clásicos de su época en Hispanoamérica? ¿Por qué declara una postura diametralmente opuesta a las teorías defendidas por Sarmiento y Alberdi, según las cuales el legado indígena había que extirparlo de las renovadas repúblicas como si de un cáncer y un lastre social se tratase? ¿Qué hay detrás de la recreación simbólica del mundo indígena que emprende Gutiérrez que nos de pistas sobre lo que aconteció con el problema del indio en la configuración social? ¿En qué medida se operó un cambio en la manera de pensar en cuanto al pasado indígena?

3.2 RARA AVIS: JUAN MARÍA GUTIÉRREZ Y EL INDIGENISMO

Durante las décadas 40-60, la crítica literaria hispanoamericana y la producción de obras estéticas tuvieron dos corrientes en pugna a la luz de la discusión sobre el nacionalismo decimonónico. De un lado estaban quienes querían reivindicar la identidad nacional a partir de la creación de las historias de la literatura nacional con un marcado acento hispanófilo. Por ejemplo, José María Vergara y Vergara (1831-1872), escritor y crítico literario colombiano que organizó y dirigió la Academia Colombiana de la Lengua, creada a imagen de la española. Él fue autor de poesías (*Versos en borrador*, 1869), cuadros costumbristas (*Las tres tazas y otros cuentos*, 1863) y novelas (*Olivas y aceitunas, todas son unas*, 1868), así como de una extensa obra de crítica literaria (*Historia de la literatura en Nueva Granada*, 1867). Su obra puede considerarse como parte del manifiesto conservador colombiano y la importancia de sus aportes a la historia tiene que ver con que funda en Colombia la relación entre historia de la literatura y política, aunque más específicamente podría decirse que funda la relación entre literatura y poder conservador en dicho país¹⁰.

Por el contrario, al sur del continente, el espíritu liberal asoció la producción, recepción y crítica de la literatura como un manifiesto que rechazaba todo lo hispánico. La fobia a lo español incluía todo: la tradición arquitectónica, intelectual, moral, lingüística; prácticamente todas las manifestaciones filosóficas y culturales de herencia peninsular quisieron abolirse o mutarse por corrientes asociadas a ideas de la Revolución Francesa, ideas de progreso, igualdad y sobre todo, ideas asociadas al avivamiento de sentido americanista que encontró eco en las producciones del romanticismo literario. Dentro de esta tradición se enmarcaron las principales obras de Juan María Gutiérrez, Esteban Echeverría, Domingo Faustino Sarmiento y José Mármol (1817-1871), entre otros. La literatura rioplatense, en busca de su expresión, y por negación a lo propio, encontró la principal fuente de emulación en el romanticismo francés, el cual, paradójicamente, había plasmado al indígena americano a partir del espíritu romántico europeo. Así, los autores

¹⁰ Sobre el tema se recomienda ver el ensayo “Literatura y poder en Colombia” en: Deas, Malcolm (2006). *Del poder y la gramática y otros ensayos sobre historia, política y literatura colombianas*. Bogotá: Taurus. También el artículo: Laverde Ospina, Alfredo (2006). “(Im) pertinencia del concepto de tradición literaria para una historia de la literatura colombiana”, en: *Lingüística y Literatura* (49): Medellín: Ed. Universidad de Antioquia pp.: 33-50.

argentinos que habían viajado a Europa encontraron en los franceses exotistas una fuente de inspiración estereotipada y por lo tanto sesgada. Para Rodó, la aparición del indígena en la literatura rioplatense se hace a partir de autores como Michelet, Chateaubriand, etc.

En los orígenes del romanticismo fue personaje de universal predicamento el indio americano [...] Al indio de la filantropía y de las ficciones patriarcales, sucedió el del amor interesante y melancólico; al indio de *Los Incas* y *Alvira*, el de *Atala* y los *Natchez* (1913: 527).

Dado lo anterior, se puede decir que las producciones literarias y los trabajos historiográficos trataron de buscar las peculiaridades geográficas del terruño, la variedad en los caracteres de las personas y los tipos humanos, etc., todo en oposición a lo hispánico y a partir del reconocimiento exógeno y romántico de la diferencia, la visión del *otro* plasmado en el indígena con espíritu francés. Con todo, es cierto que el indio en la literatura hispanoamericana de mediados del siglo XIX es un tema casi inexplorado. “Nuestra literatura del tiempo de Echeverría fue, sin embargo, pobre de contribución a este género de americanismo” (Rodó 1913: 527), pues por encima de él se ofrecía el gaucho, ese “tipo humano de virtualidad artística” (Rodó: 1913: 527) que la literatura rioplatense supo recrear con tanta fuerza y pasión.

La motivación por la cual el indio apareció en la literatura del Río de la Plata en el siglo XIX fue a partir de la lectura de los escritores franceses, y no como reconocimiento necesario de la coexistencia con el otro. Por lo tanto, no hubo una conciencia propia en torno a su existencia antropológica, histórica y literaria, sino simplemente la emulación del espíritu aventurero y melancólico a partir de un mundo salvaje, perdido y encantador que los franceses imaginaron, pues tampoco habían convivido con el indio directamente, a través de sus voluntades y del exceso de las pasiones románticas.

Si atendemos a los motivos que encontró Gutiérrez para emprender la recreación del mundo indígena, vemos que en él la cuestión del indio adquirió aspiraciones profundas de carácter moral, provenientes del humanismo cristiano que profesó. Juan María Gutiérrez, a pesar de haber coincidido con muchos de los principios de emancipación del pensamiento y la literatura hispanoamericana planteados por la Generación de 1837, no entendió de la misma manera el problema indígena y su inserción en la historia hispanoamericana. Para él, la historia de la

literatura era un objeto científico que había que conocer a profundidad, dejando a un lado los prejuicios anti coloniales, pues fue un escritor culto que puso en tela de juicio el plan reformador y de extinción total de la memoria indígena e hispánica. Él, a partir de un cientificismo incipiente, trató de buscar en las manifestaciones literarias coloniales, así como en las lenguas y producciones indígenas, la identidad de la literatura en su evolución y desarrollo paulatino y no en el choque y la ruptura, en la extinción y el cambio repentino.

Si bien uno de los principales postulados de la Generación de 1837 era encontrar la propia expresión a partir una nueva raza, fuerte y emancipada, que incluyera los aportes de las naciones más civilizadas de Europa (aunque no España) y erradicando la parte bárbara y atávica, es decir, el indio, Gutiérrez se interesó desde sus años juveniles por la suerte de esos pueblos que en ningún momento consideró bárbaros. Para Rodó, la poesía juvenil de Gutiérrez “Evocó de la leyenda indígena figuras de mujer que descubren, bajo sus plumas de colores, la morbidez del mármol, preciosamente cincelado, y que llevan en sus melodiosos acentos algo de las blandas melancolías de *Ifigenia* de Racine o la *Cautiva* de Chénier” (1913: 513). En esa poesía temprana se interesa por el indio pero aún sin un discurso que trasluzca la observación directa, sino conformándolo a modelos previos, europeos, grecolatinos.

Los años de exilio en Chile fueron para Juan María Gutiérrez prolíficos en el tema indígena, como lo demuestra Bárbara Rodríguez Martín en *Juan María Gutiérrez y su contribución periodística (1833-1852) a la crítica cultural hispanoamericana* (2005). La investigadora muestra cuál fue la producción poética y periodística de Gutiérrez analizándola a la luz de los postulados del romanticismo comentados por Rodó. Para ella, “La reivindicación por parte de Gutiérrez del título de ‘pueblo civilizado’ para las culturas inca y azteca es insólita, pues el pensamiento liberal hispanoamericano del siglo XIX barbarizó a los aborígenes del continente hasta límites insospechados” (2005: 426).

Citando a Beatriz González-Stephan, explica que las tendencias más europeizantes del pensamiento liberal “silenciaron en sus manifestaciones discursivas” el referente de la literatura indígena:

“Porque sentían que era un obstáculo para el progreso y la modernización nacionales”, y las [tendencias] americanistas sólo hicieron “un reconocimiento exhaustivo de las culturas indígenas [...] en calidad de un sustrato históricamente cancelado”. En el caso concreto de Gutiérrez, representante del liberalismo americanista, “lo que interesa destacar”, en opinión de González-Stephan, “es el sentido desprejuiciado con que [...] emprendió la investigación de ese lejano pasado llevándolo a establecer una totalidad histórica más coherente e integradora de la realidad americana que muchos otros historiadores liberales” (2005: 428).

Para Rodríguez Martín, Gutiérrez sigue el sendero de Humboldt en cuanto a “la renovación iconográfica en la representación de América promovida” por el viajero alemán, pues tuvo en su mente que los indios, considerados tan injustamente bárbaros, cargaban aquella consideración a pesar de haber sido “víctimas de humillaciones o marginaciones” (2005: 428) en su camino a la civilización. Evidentemente, Gutiérrez asume la defensa del indio porque cree en el poder de la educación, y considera la barbarie como un elemento inherente a las condiciones sociales y económicas, y no a la raza. Las reivindicaciones morales del indio americano están por todas partes en la obra de Gutiérrez, y tienen que ver sobre todo con la discusión racional en términos de civilización y barbarie. Él pensaba diferente a Sarmiento. Creía que el indio podía civilizarse siempre y cuando sus condiciones y circunstancias cambiaran: “deseaba divorciar del adjetivo ‘bárbaro’ [de los indios] por considerarlos ‘aptos para abrazar la vida civilizada tal cual el humanismo cristiano la ha establecido para la dicha universal’” (2005: 427). El espíritu liberal de Gutiérrez fue más amplio que el de sus contemporáneos, más preocupados por la política que indagar en las fuentes del conocimiento. En “De la poesía y la elocuencia de las tribus de América” escribió con ánimo de extirpar la calumnia histórica del indígena americano:

Si de un estudio combinado de esta materia, resultara, como no lo dudamos, que el americano primitivo, en mayor o menor proporción, conoció y cultivó las artes y facultades que inmortalizaron a la Grecia y a las naciones de su escuela, no habría razón para que continuase mereciendo como título del vocabulario histórico de los pueblos cristianos, el epíteto de *bárbaro*. Y esta injusticia de clasificación tradicional quedará de todo punto reparada, si la historia del nuevo mundo, continúa desprendiéndose, a favor de la verdad, de las preocupaciones de la Europa antiliberal, y toma como fundamento de su criterio otro antecedente que ante nosotros se presenta a cada paso no como un sueño sino como una realidad (Gutiérrez 2006: 257).

La preocupación moral por los indios en Gutiérrez fue más allá de la simple admiración bucólica y paisajística, pues buscó un modelo científico para entenderlos; un modelo que incluyó

el estudio serio de sus producciones orales y escritas y un arduo acercamiento a las complejas lenguas aborígenes. En cartas, en ensayos, en la poesía de tema indígena que emprendió desde muy joven, hay un afán por acabar con el menosprecio que se tenía por la tradición y el ser del indio.

Sin embargo, es inexacto plantear que el argentino haya generado un discurso de reivindicación política, tal y como lo explica Rodríguez Martín, pero sí es cierto que sus miras fueron más incluyentes que las de sus contemporáneos.

Aunque hace hincapié en la orfandad del indio, el discurso de Gutiérrez no anuncia todavía las reivindicaciones políticas, sociales y económicas del indigenismo. No obstante, es evidente que Gutiérrez es más contestatario que otros miembros de la Generación de 1837, que, si bien condenan las atrocidades cometidas contra los habitantes originarios de América durante la conquista y el período colonial, sólo ven en el indio contemporáneo una rémora para construir la nación moderna y civilizada que anhelan (2005: 427).

Gutiérrez denunció una y otra vez los excesos del dominio español, pero, a deferencia de ensayistas posteriores que detentaron la bandera del indigenismo político, como Manuel González Prada y José Martí, en sus textos no existe la fuerza ni la intención de generar discursos que busquen no sólo reivindicar la imagen del indio sino que además insten a la sublevación y la toma del poder por la fuerza. El verdadero campo de batalla de Gutiérrez fue en la crítica e investigación de la historia cultural de Hispanoamérica, y allí supo dar cabida, antes que ningún otro historiador americano, al indígena, su pensamiento y voz.

3.3 LA VISIÓN DEL INDÍGENA EN “DE LA POESÍA Y LA ELOCUENCIA DE LAS TRIBUS DE AMÉRICA”

“De la poesía y la elocuencia de las tribus de América” apareció en los números IX y XX de la *Revista de Buenos Aires* en el año 1869. En este ensayo, Gutiérrez quiso confrontar las ideas que se crearon en torno a los indómitos indios araucanos de Chile, quienes fueron considerados como pueblo bárbaro e incapaz de alcanzar la civilización, y para ello describe magistralmente aspectos de su cultura, lengua y poesía. Para Gutiérrez, las acabadas formas del lenguaje y la mítica oratoria de los araucanos eran síntomas de un alto grado de civilización. El propósito de Gutiérrez fue contrastar las peculiaridades de la cultura araucana con el discurso hegemónico de la historia imperante, creado a partir del desconocimiento y la estigmatización:

Deseábamos averiguar cuál era el carácter y el desarrollo de las facultades imaginativas del hombre americano, tal cual la naturaleza y sus instintos propios las habían creado y desenvuelto. O lo que es lo mismo, de qué manera sentían y manifestaban esos impulsos íntimos del alma que se llaman elocuencia y poesía, y son de los más preciosos atributos entre los muchos y exquisitos que ennoblecen al ser racional en cualquier grado de civilización en que se encuentre (2006: 257).

A partir de ingentes lecturas históricas, Gutiérrez pretende construir un discurso científico mediante el cual se logre erradicar la mala reputación y calumnia que el imaginario de la tradición oficial dictó; una tradición sin estudio riguroso que los criollos siguieron imponiendo en su afán por reivindicar los discursos hegemónicos de nación y valores civilizatorios. Y es que el estudio de la lengua, la elocuencia y la poesía son una mera excusa para denunciar problemas de fondo. La discriminación y la tergiversación impedían que las tribus americanas fueran conocidas de primera mano, contra lo cual reacciona Gutiérrez a partir del estudio y descripción del lenguaje, principal modo de acercarse a la filosofía de una cultura.

Por ello Gutiérrez critica a los historiadores de América, a quienes no les interesó indagar el estado de civilización en el que se hallaban los habitantes de América. Arropado por el discurso positivista, pretende continuar el “laudable movimiento de la opinión científica” (2006: 256) contemporánea para el estudio de la “verdad” de estos pueblos indígenas. Reconoce que es

necesario el estudio de sus manifestaciones culturales, literarias y lingüísticas, “auxiliándose al efecto de las reglas de la filología moderna y abandonando esas absurdas gramáticas de los misioneros, que adulteran y oscurecen bajo aparatos greco-latinos, la sencillez de formación que distinguen a la variada, aunque no inmensa familia de los idiomas indígenas del nuevo mundo” (2006: 256).

Juan María Gutiérrez, quiso hacer un estudio que mezclara casi todos los campos del saber. Recordemos que durante esta época de su vida Gutiérrez era rector de la Universidad de Buenos Aires por designación de Bartolomé Mitre, y que fue un polímata que abarcó gran variedad de conocimientos. A los sesenta años de edad y con la minuciosidad del historiador responsable, destruye uno a uno los mitos que se generaron en torno la lengua, el comportamiento, la trascendencia espiritual y filosófica de esos pueblos salvajes y sin alma, incapacitados para el trabajo y la belleza.

La parte menos seria y más contradictoria de la historia primitiva de América, tal cual la hicieron los españoles, tanto soldados como sacerdotes, es aquella que se refiere a los ritos y usos religiosos de las tribus y naciones de este nuevo mundo. Observaron mal, comprendían peor, ignoraron sus lenguas, y poseídos de un santo horror por todo cuanto no era dogma romano, rito católico, tomaron por inspiración y obra del demonio, lo que era a veces simbolismo lleno de intención filosófica y de poesía. Esta constante visión del infierno y del imperio diabólico, que cegaba a los europeos propagadores de la fe en estas partes de América, es causa de lamentables pérdidas para el conocimiento del alma y de la cultura intelectual de los primitivos americanos (2006: 277).

Hay que decir que el texto aborda casi todos los ramos de la etnografía: ritos, ceremonias religiosas, tradiciones de cada nación y aspectos que van desde la fisiología y psicología hasta llegar a las particularidades de la elocuencia y la poesía de los araucanos. Es un texto repleto de erudición, en el cual se citan obras, apuntes de viajeros e historiadores; este afán científicista de Gutiérrez fue, evidentemente, una visión que se opuso no sólo a la tradición colonizadora, sino a las posturas racistas de sus contemporáneos. Es interesante también que Gutiérrez recurra escasamente a los textos literarios, como *La Araucana* (1569) del humanista Alonso de Ercilla (1533-1594), pues no quiso que “el ideal de la poesía”, la mimesis que presenta la idea o el deber ser de las cosas, permeara las “certezas” del discurso histórico.

En el ensayo hay una necesidad fundamental por reevaluar el concepto de bárbaro a que fueron sometidos los indios americanos, a la luz del cristianismo socialista que profesaba su autor. Por ejemplo, Antonio de Alcedo, en su *Diccionario geográfico-histórico de las Indias occidentales o América*, escribió que los araucanos eran una “nación bárbara de Indios del Reyno de Chile”, “enemigos implacables de los Españoles, que no han podido nunca reducirlos ni sujetarlos”, y que eran “infieles y traidores; pero de un valor y resolución increíble” (1786: 142). Para Gutiérrez, las fuentes que usaron los investigadores de la conquista y la colonia tergiversaron adrede la vida y costumbres del hombre americano, pues “son turbias y la mirada del indagador no alcanza hasta el fondo en donde se espera encontrar la incógnita de este problema interesante” (2006: 306). Y a continuación denuncia:

Todos los historiadores, ya sean guerreros, literatos, sacerdotes o magistrados, todos repiten en cada una de sus páginas la palabra: “bárbaros” justificando con este epíteto los cruentos proceder del europeo civilizado, de manera que a fuerza de repetir esta idea acaban por inclinar naturalmente hacia su juicio el de los lectores más imparciales e independientes. Y sin embargo, en esos mismos libros en que se estigmatiza al indígena y se lanza el anatema que le condena a morir sin defensa en la hoguera o por el hierro, se encuentran los testimonios más claros para convencer que aquella barbarie no era, con mucho, tan absoluta como la historia apasionada la ha pintado hasta aquí. Será tarea muy digna de las generaciones que vienen el rehacerla completamente desde el cimiento al techo, edificando el monumento del génesis americano bajo plan más ancho y con mejor criterio, porque todavía no está llamada la Conquista al juicio en que debe fallar el mundo nuevo independiente en nombre de la civilización de la justicia y la moral eterna (2006: 306-7).

La tergiversación de los cronistas y la falsa historia tocan aspectos trascendentales ante los cuales Gutiérrez antepone el estudio y la descripción rigurosa. Ejemplo de ello son las lenguas. Argumenta con innumerables fuentes que los araucanos eran un pueblo sociable y que únicamente la sed del conquistador los llevó a la hostilidad y la venganza. La comparación con Grecia y la Guerra de Troya, en la cual se muestra el estado de venganza al que llegó Aquiles, es una de las imágenes mejor logradas del texto.

Los araucanos eran rudos y hasta crueles con sus enemigos vencidos; es verdad. Pero en esto se quedan atrás de aquel héroe homérico que arrastró el cadáver de su rival por diez veces en torno de los muros de Troya. Si daban en ocasiones muerte al rendido después de la victoria, no empleaban torturas exquisitas en ese acto pues está averiguado que el género de muerte que algunos cronistas dicen haber recibido el

conquistador Valdivia, es una invención de fantasías familiarizadas con los tormentos del Tártaro y del infierno, de que no habían oído hablar siquiera, los araucanos (2006: 273-4).

En cuanto a las lenguas aborígenes, Gutiérrez critica a los filólogos que han desacreditado las lenguas amerindias por ser demasiado primitivas, encontrando que sus estudios carecen de rigor científico. Estos estudiosos hacen parte también de la tradición que ha querido oscurecer el mundo aborígen americano.

El misionero tenía por objeto transformar al indígena, más que en un ser social, en un católico sumiso a la Iglesia, e inocularle creencias e ideas que ni en ciernes siquiera estaban en la mente de aquel infeliz. Para llenar tal propósito violentaron y torturaron los idiomas americanos e injertaron en el tronco de estos un lenguaje teológico y metafísico que derrama falsa luz sobre la índole, la intelectualidad, el carácter y las costumbres de nuestras razas aborígenes (2006: 285).

La consolidación del idioma es el principal parámetro para medir el grado de cultura que ha alcanzado una sociedad, por eso Gutiérrez describe los aspectos del idioma araucano: el lenguaje simbólico y figurativo, las características morfosintácticas, la capacidad oratoria de las culturas ágrafas en general, etc. Al ser una peculiaridad de los araucanos, aprovecha para describir el medio ambiente y el entorno en el que aparentemente forjaron una sociedad del cultivo, la caza y el comercio pacífico. Así, describe al hombre en relación con la naturaleza, las variedades de árboles, los frutos, usando de vez en cuando palabras propias de los indios; sus formas de caza, cultivo, bosques, lagunas, selvas, ríos, montañas, todo con el fin de darle significancia al paso del hombre por el mundo; al dominio de la inteligencia humana sobre las hostilidades del entorno. No obstante, detrás del cientificismo en el que se ampara Gutiérrez, la composición sobre la sociedad araucana está plagada de elementos románticos escritos sobre el imaginario francés. La noción del buen salvaje está solapada en sus páginas, evocando por momentos la melancolía que existía en la visión del mundo perdido donde la “felicidad” e “inocencia” (2006: 258) de los indios se vieron trastocadas por la sed del oro.

Cuán hermoso y deleitable fuera el Paraíso en que Dios había colocado a estos sus pueblos de predilección, díganlo los que se han sentado a la sombra de los naranjos y de los robles del Paraguay de Arauco, y han navegado en piraguas de alerce el Bio-Bio o en canoas de Timboy las aguas diáfanas y dulcísimos de los tributarios del Plata (2006: 258).

El indigenismo de Gutiérrez parte de categorías estéticas occidentales para mostrar hasta qué punto los araucanos habían alcanzado un alto grado de *civilización*, con lo cual no hace sino reafirmar el sentimiento de nostalgia por una realidad extinguida a la que él, de ninguna manera, pertenece. Se podría decir que en Gutiérrez hay dos instancias. La primera tiene que ver con el alto grado de romanticismo con el que emprende su visión *científica* de los araucanos. Es así como la idealización de la cultura y las formas de vida indígenas permiten emprender una crítica estética y moral en términos de civilización. La segunda instancia tiene que ver precisamente con que Gutiérrez es el puente que vincula el romanticismo idealista con el científicismo histórico. La búsqueda, discusión y creación de instrumentos históricos e intelectuales posibilitaron generar acercamientos documentados, complejos y holísticos en torno a los araucanos. El problema fue que Gutiérrez partió de la premisa de que las culturas estaban extinguiéndose o ya habían desaparecido, con lo cual su discurso indigenista sirvió como excusa para emprender una serie de críticas mordaces sobre la brutalidad colonial, pero no supo encontrar cómo insertar el indio real y contemporáneo suyo en la construcción de la nacionalidad argentina e hispanoamericana.

CAPÍTULO IV: MANUEL GONZÁLEZ PRADA O LA DESAZÓN

4.1 SÍNTESIS BIOGRÁFICA: EL CAMINO AL INDIGENISMO

Hemos visto cómo Gutiérrez supo generar una voz singular y auténtica antepuesta a los discursos imperantes abanderados por los pensadores más importantes de la generación de 1837. Ahora es tiempo de ver el camino al indigenismo de González Prada, sus principales aportes y la desazón última de sus planteamientos.

Manuel González Prada nació y murió en Lima en los años 1844 y 1918. A pesar de esta coincidencia, la vida del escritor, pensador e intelectual finisecular peruano más importante de su generación estuvo marcada por los viajes. Fue hijo de una familia aristocrática limeña –cuyo abolengo se remonta a Comendares y capitanes de Carlos V y pajes de Felipe II¹¹– vinculada a altos cargos políticos, eclesiásticos, militares y educativos del Perú (su padre fue Alcalde de Lima y Decano del Colegio de Abogados en el año 1857). Tras pasar los primeros años de infancia en Lima, en el año 1855 la familia González de Prada emigra a Chile donde el joven Manuel se educa en el Colegio Inglés de Valparaíso, donde aprende inglés y alemán; ambas lenguas han de abrirle las puertas a una serie de autores europeos de importancia para su formación política e intelectual posterior, como Schopenhauer, Hegel, Spencer, Nietzsche, etc.¹²

En el año 1857 la familia retorna a Lima; allí, Manuel se matricula en el Seminario Eclesiástico de Santo Toribio de Mogrovejo, institución de la cual escapará dos años después, turbado y evocando “el clima del Colegio Inglés de Valparaíso, en donde el alemán Goldfinch y el inglés Blum hablaban libremente con sus discípulos, atentos a los sucesos europeos” (González Prada 1985: 360). Ya para esta fecha, su pasión por la literatura y la poesía sólo encuentran obstáculo por la entrañable afición que siente por la química. En el año 1863, a los diecinueve

¹¹ Gómez García, Juan Guillermo (2009). *Anarquismo en Manuel González Prada*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores. p. 217.

¹² González Prada, Manuel (1985). *Páginas libres. Horas de Lucha*, Caracas: Ed. Ayacucho. p. 358.

años, ingresa en la Universidad de San Marcos e inicia los estudios de Derecho, los cuales abandona poco después de la muerte de su padre, ese mismo año.

A partir del año 1864 se comienza a dedicar de una manera metódica al estudio de la literatura y compone una amplia variedad poética de baladas, sonetos, triolets, espenserinas, romances, redondeles, etc., además de algunos dramas, y también realiza traducciones de piezas del alemán y el inglés. Paralelamente, se dedica como empresario a experimentos con el almidón, alejado de los afanes de la capital peruana. En esta época, González Prada retoma los viajes y la observación: “Le atrajeron los viajes por su país. Por conocer Cerro de Pasco, sus centros metalúrgicos, la explotación de los hombres, no vaciló en realizar un largo viaje a caballo a través de la región andina. Vio mucho, vio, sobre todo, al indio” (Sánchez 1985: 354).

De 1871 a 1879 se retira a la región de Tutumo y allí perfecciona el arte de componer baladas y otras formas poéticas, especialmente de carácter indigenista. Se podría decir que en esta época el indio comienza a hacer parte de su imaginario, provocándole un profundo y complejo sentimiento de empatía y malestar. En 1871 publica algunos de sus versos en el *Parnaso Peruano* y escribe su “Biografía” como un ejercicio de autoconocimiento y conciencia. Como un acto de ruptura frente a lo que representaba su origen aristocrático y en consecuencia con lo que hasta entonces había observado de las inequidades de su patria y su postura política, decide quitarse el “de” presente en su apellido, rompiendo con el pasado señorial de su casa. En 1873 publica las baladas indigenistas “La cena de Atahualpa” y “Las flechas del Inca” en el *Correo de Perú*. La importancia de las baladas es que mediante su publicación, Manuel González Prada inicia en el Perú la poesía indigenista propiamente dicha. Estos poemas no respondieron a un sentimiento de nostalgia y extrañeza frente al pasado indígena como símbolo perdido, ni tampoco un mero elemento decorativo y formal en su poética. A Manuel González Prada le interesó el indio peruano como un ser político históricamente diezmado en el cual, sin embargo, existía todavía la dignidad de su raza, porvenir y pensamiento.

Al estallar la guerra con Chile en 1879 se enrola en el ejército, rompiendo el aislamiento poético en el que se encontraba, y participa en la defensa de la capital. Derrotado Perú, se enclaustra en su casa a estudiar y a escribir, especialmente textos en prosa. “La guerra del

Pacífico dio vida al prosista González Prada” (1985: xii), dice Sánchez en el prólogo de *Páginas libres. Horas de lucha*, textos publicados por la Biblioteca Ayacucho. “Cuentan sus biógrafos que, perdida la guerra, durante los tres años de la ocupación chilena, González Prada, encerrado en su casa, se negó a salir de ella para no encontrarse con los invasores” (1985: 372).

Terminada la ocupación, Chile se anexa Tarapacá y ocupa Tacna y Arica; la pérdida de estos territorios de gran riqueza mineral –especialmente de cobre– validado diez años después mediante un plebiscito, hará que González Prada radicalice su postura política. Desengañado, entre 1884 y 1886 reinicia sus publicaciones esporádicamente con columnas en *Perlas y Flores*, *El Progreso* y *La Revista Social*, medios en los cuales la difusión de ideas que se propone en ensayos y textos de prosa combativa supedita la publicación de formas poéticas netamente literarias; en otras palabras, afianza la intención de hacer de la suya una “literatura de ideas”. En 1885 publica sus notables artículos “Grau” y “Hugo”, en los cuales sus planteamientos anticlericales y de librepensamiento se agudizan de manera extraordinaria.

En 1887 dos acontecimientos van a ser de vital importancia. De un lado, muere su madre y esto le permite casarse con la francesa peruana Adriana Verneuil, joven mucho menor que él y de quien se había enamorado años antes, pero con quien no había podido casarse por voluntad de su madre. Este año también asume la presidencia del Círculo Literario abiertamente opuesto al Club Literario -círculo oficialista- de Ricardo Palma. La concepción de literatura como militancia que caracterizó al Círculo Literario, que fue comandado en un principio por Luis Márquez, queda resumida en estas líneas que Manuel González Prada pronunció en su proclamación como presidente: “Me veo, desde hoy, a la cabeza de una agrupación destinada a convertirse en el partido radical de nuestra literatura” (1985: 374).

En el año 1888, con motivo del aniversario patrio y para colaborar con el rescate de Tacna, González Prada es invitado a pronunciar el Discurso en el Politeama que impulsará su figura de intelectual y pensador comprometido con la juventud. Este año también pronuncia su importante conferencia en el Teatro Olimpo, en la cual se inicia la conocida polémica con Ricardo Palma, tras verse aludido en sus *Tradiciones peruanas*. Estas fueron consideradas por González Prada como la continuación de una prosa lánguida y casi anecdótica que seguía instintiva y mansamente un legado hispánico de supeditación intelectual y literaria. En este

mismo año la novelista peruana Clorinda Matto de Turner dedica a González Prada su célebre novela indigenista *Aves sin nido* y muere Cristina, su hija recién nacida. La muerte marca su vida de manera profunda y trágica. Un año después, morirían también su hermana Cristina y su segundo hijo, Manuel.

Desde 1890 se puede decir que comienzan sus años más fecundos en el campo de la literatura de combate, el ensayo, y en la poesía. Aparecen sus textos “La Revolución Francesa”, “Notas acerca del idioma” y una serie de poemas abiertamente militantes y tendenciosos: “Mitayo” (compuesto alrededor de 1870), “Vigil” y “La muerte y la vida”. En 1891 funda el partido antagónico Unión Nacional y a los pocos meses se embarca hacia París en donde nace el único hijo que lo sobrevive, Alfredo. Ese mismo año comienza a escribir los ensayos que luego serán recopilados y publicados en 1894 bajo el título de *Páginas Libres*; libro de una auténtica penetración crítica y de una profunda originalidad en sus planteamientos, los cuales están dirigidos a la realidad peruana y por extensión hispanoamericana. En esta época no deja de lado tampoco el problema del indígena y la colonia mental que aún subsiste en el Perú. La familia residirá en Europa los siguientes siete años, hasta 1898.

En esta época, el poeta y su esposa viven juntos en París. Allí, González Prada dedica una parte del tiempo a su familia, al conocimiento de la ciudad, los museos y la vida cultural, pero principalmente consagra sus mayores esfuerzos al estudio y trabajo intelectual. Desde 1892 escucha en el College de Francia y en la Sorbona al importante historiador de la religión Ernest Renan, al egiptólogo Masperó, al sinólogo D’Herby de Saint Denis y al lingüista Barbier de Maynard. Después de la muerte de Renan asistió a “las lecciones de filosofía positivista de Louis Menard sin abandonar su interés en el socialismo humanista” (Chang-Rodríguez 2008: 476). En 1894, como ya dijimos, publica en París su libro *Páginas libres*, del cual Miguel de Unamuno escribió años después: “Conozco pocos autores americanos y no americanos, que remuevan más que Prada el espíritu de los que leen. Su libro *Páginas libres* (1894) es uno de los pocos, poquísimos libros americanos cuya lectura he repetido, y es uno de los pocos, poquísimos, de que me queda vivo recuerdo” (citado por Gómez García 2009: 144).

El texto fue revolucionario hasta en su forma, porque González Prada usó una ortografía original y fonética (coincidiendo con las propuestas de reforma lingüística hechas, entre otros,

por el colombiano Rufino José Cuervo y don Andrés Bello) buscando la emancipación también en el plano del lenguaje y la escritura.

Abelardo Gamarra (“El Tunante”) lo distribuyó en el Perú. Por su parte, el clero lo condenó, y los conservadores laicos también atacaron violentamente el libro. En Arequipa quemaron la efigie del autor en plena plaza pública, y un sacerdote le respondió con unas *Páginas razonadas* “en nombre de Santo Tomás y Sancho Panza”. (Chang-Rodríguez 2008: 476).

En 1896 la familia viaja a Bélgica y posteriormente a España, donde González Prada tiene contacto con los escritores de la generación del 98 y vive una vida de estudio y retiro. También aprovecha para viajar con cierta frecuencia a Barcelona, ciudad en la que “conoce, en la tertulia del librero madrileño Fernando Fe, al federalista catalán Pi y Margall” (Gómez García 2009: 218); en esta ciudad se afianzan sus ideas anarquistas que, pocos años después, amoldará a la realidad peruana.

Dos años después, en 1898, vuelve a Lima y se encuentra con una efervescencia política inusitada. Por un lado, el partido que ayudó a fundar, Unión Nacional, plantea acercamientos con el Partido Liberal, hecho con el cual González Prada encontrará profundas discrepancias. Por otro lado, la policía le impide pronunciar la segunda conferencia en el Politeama sobre “Librepensamiento en acción” a la que había sido invitado tras su llegada al país, pues su figura era considerada muy influyente. En esta época el gobierno comienza a tomar medidas para silenciar a González Prada, en quien ve un furioso y agudo opositor. En 1899 funda los diarios *Germinal* y *El Independiente* en los cuales radicaliza su posición política anticlericalista y antimilitarista.

De esta agitada época de su vida se destaca el ensayo “Política y religión” en que se ocupa de las relaciones entre catolicismo y la libertad de expresión. En 1901, después de seis meses de paciente labor en una maquina de imprimir tarjetas, Adriana y Alfredo publicaron cien ejemplares del primer poemario de Prada, *Minúsculas*. Frente a la realidad política querían consolarse con estos versos (Chang-Rodríguez 2008: 477).

En 1904 González Prada sigue como intelectual activo y militante, reafirmando sus colaboraciones con los obreros, especialmente en el periódico ácrata *Los parias*. Allí, en los años de 1904 a 1909 publica un centenar de artículos en los cuales “censuró la organización

sociopolítica del país y emprendió una fuerte campaña indigenista” (Chang-Rodríguez 2008: 477). Estos artículos fueron reunidos y publicados en 1936 con el título de *Anarquía*. Es durante esta época cuando aparecen sus principales ensayos sobre la realidad de los pueblos indígenas del Perú.

En 1904 publica el ensayo “Nuestro indios”, que servirá para que la cuestión del indio en el país adquiriera una nueva dimensión sociológica. Allí expone que el problema del indio no es racial sino económico. Para González Prada, importa la condición social, no la biológica o histórica. Un año más tarde, en 1905, realiza la conferencia en la Federación de Obreros Panaderos de Lima bajo el título de “El intelectual y el obrero”, en donde expone que el papel del intelectual debe ser de ataque, compromiso y rebeldía, no únicamente de escritorio y tinta. Hacia 1908, aconsejado por su esposa, reunió los ensayos y textos que había publicado en *Los Parias* a lo largo de cinco años y los publicó bajo el sugestivo título de *Horas de lucha*, libro que

Tiene otra textura que la de *Páginas libres*. Al experto en conceptos lo ha reemplazado un expositor directo; sólo usa antítesis, esperpentos y caricaturas. Goya ha sustituido a El Greco. El anticlericalismo es ahora patente. La caricatura de los tipos representativos de los vicios nacionales se exagera. No más apuntes: trazos enteros. Nada literario, todo político y social. Ninguna concesión al Estado: el individualismo más descarnado preside aquellas páginas. Ahora ha vuelto a destacarse la vieja afirmación: las grandes corrientes vienen siempre de grandes solitarios, como las aguas arrolladoras descienden de las cumbres más aisladas y altas. (González Prada 1985: xvi).

En 1909 publica anónimamente el poemario *Presbiterianas*, de fuerte componente anticlerical, y en 1911 publica, esta vez sí con su nombre, *Exóticas*, “libro experimental y pionero, de un tenue subjetivismo que pudiera calificarse de *objetivismo subjetivo*, y que incluye asimismo su ‘manifiesto’ sobre poesía y métrica” (González Prada 1985: 390).

Los años que van de 1911 a 1918 siguen siendo de actividad intelectual, pero hay una marcada desilusión y un pesimismo producto quizá de las noticias de la Primera Guerra Mundial y de la polémica que se suscitó en torno a su designación como Director de la Biblioteca Nacional (Chang-Rodríguez 2008: 478). Al final de su vida, González Prada se convertiría en la figura de maestro intelectual y moral de la principal generación de escritores y pensadores políticos del Perú. Las proclamas de su pensamiento libertario, anticlerical e indigenista

incidirían directamente y de manera notable en los hasta entonces jóvenes Pedro Zulen (1899-1925), José Carlos Mariátegui, Víctor Raúl Haya de la Torre y César Vallejo, quienes, en torno a 1917, visitaban las tertulias realizadas en la casa de González Prada. Él, convertido en el maestro espiritual de la nueva generación de escritores e intelectuales peruanos, inspiró en ellos los ideales libertarios de admiración intelectual y principalmente de rebeldía.

La mayoría de las obras de Manuel González Prada fueron publicadas de manera póstuma. Entre las principales obras en prosa cabe destacar, además de las anteriormente citadas, *Bajo el Oprobio* (París, 1933), *Anarquía* (Santiago de Chile, 1936), *Nuevas páginas libres* (París, 1937), *Figuras y figurones* (París, 1938) y *Propaganda y ataque* (Buenos Aires, 1938).

Las obras en verso publicadas póstumamente son: *Presbiterianas* (Lima, 1928), *Trozos de vida* (París, 1933), *Baladas peruanas* (Santiago de Chile, 1935), *Libertarias* (Lima, 1975), *Adoración* (Lima, 1947), *Poemas desconocidos* (Lima, 1973) y *Letrillas* (Lima, 1975).

4.2 MANUEL GONZÁLEZ PRADA Y EL PROBLEMA DEL INDIO

En este apartado me propongo analizar las fases del indigenismo de Manuel González Prada, dentro de las perspectivas de discusión por las cuales discurre el ensayo indigenista a finales del siglo XIX y comienzos del XX. En la nota biográfica he mostrado que el indigenismo gonzález-pradiano tiene su primera aparición desde la poesía, con la publicación de las baladas de tema indigenista “La cena de Atahualpa” y “Las flechas del Inca” en el año 1873 en el *Correo del Perú*¹³. Estas baladas fueron compuestas entre 1870 y la fecha de publicación. También está el poema “El mitayo”, pero este fue publicado en el año 1890, aunque compuesto en torno al 70. La imagen que González Prada construye del indígena en estas baladas, de construcción métrica en octosílabos seguidos de heptasílabos, está marcada por el dolor, la muerte, la venganza alegórica y, principalmente, la falta de compasión del “hombre blanco”. Las formas poéticas se construyen de manera original y preciosista, alcanzando puntos muy altos de expresión y emotividad. En las baladas hay un interés por revivir el pasado indígena de forma alegórica y se aprovecha el imaginario aborígen para evocar un mundo pasado y hacer protesta social. En el poema “El mitayo”, podemos ver una poesía compuesta a partir de símbolos breves y de una riqueza expresiva notable:

El mitayo

-Hijo, parto: la mañana
Reverbera en el volcán;
Dame el báculo de chonta,
Las sandalias del jaguar

-Padre, tienes las sandalias,
Tienes el báculo ya;
Mas, ¿Por qué me ves y lloras?
¿A qué regiones te vas?

-La injusta ley de los blancos
Me arrebató del hogar:

¹³ Luis Alberto Sánchez, en el prólogo a *Baladas peruanas*, 1935, hace notar que tanto Juan María Gutiérrez como González Prada coincidieron en la década del 70 con publicaciones en *el Correo del Perú*. “Se editaba, por aquellos días, *El Correo del Perú*, periódico literario en el cual colaboraba la flor y nata de la literatura continental. Se publicaban ahí críticas de Juan María Gutiérrez, tradiciones de Ricardo Palma, poesías de Carlos Augusto Salaverry, y, a veces, poemas del joven Manuel G. Prada, quien había echado por la borda su nobiliario apellido auténtico: Manuel González de Prada y Ulloa”. Disponible en: <http://evergreen.loyola.edu/tward/www/gp/libros/baladasp/prologo.html> [Fecha de consulta 25 Ago. 2015].

Voy al trabajo y al hambre,
 Voy a la mina fatal

-Tú, que partes hoy en día,
 Dime, ¿Cuándo volverás?

-Cuando el tigre de los bosques
 Beba en las aguas del mar.

-¿Cuándo el tigre de los bosques
 En los mares beberá?

-Cuando del huevo del cóndor
 Nazca la sierpe mortal

-¿Cuándo del huevo del cóndor
 Una sierpe nacerá?

-Cuando el pecho de los Blancos
 Se conmueva de piedad

-¿Cuando el pecho de los Blancos
 Piadoso y terno será?

-Hijo, el pecho de los Blancos
 No se conmueve jamás.

Los ocho años de retiro en la región de Tutumo (1871-1879) acercaron a Manuel González Prada al problema del indio y pusieron ante sus ojos las duras condiciones en las que se encontraban y los abusos que se cometían contra ellos. Precariedad en el trabajo, pobreza, mala educación, explotación. En los poemas hay una soterrada denuncia mediante la cual el hombre “blanco” adquiere la forma del arquetipo y la indeterminación propia impide que las causas de las injusticias tengan nombre propio, porque los hombres blancos pueden ser españoles o criollos, es igual. En este momento de su vida, en torno a los 30-35 años, González Prada no denuncia las causas del problema indígena en su país, sino que las alegoriza. En el indio, en su pasado de esplendor, ve la marca de la muerte, pero no se atreve a señalar directamente las causas de su devenir porque en ese momento de su vida no las tiene claras, no las conoce, a pesar de que ha sido testigo presencial de las duras condiciones de vida del indio durante su retiro voluntario por varios años en las serranías del centro y sur del país. La elucidación vendrá después de la guerra contra Chile, cuando el hecho de participar en el combate y ver la indolencia de los mismos indígenas, pondrá ante sus ojos la dolorosa constatación de que el problema del indio es más hondo de lo que él mismo había pensado.

La vida y la obra de González Prada cambiaron con la guerra de 1879. Don Manuel se enroló en el ejército y combatió en la batalla de Miraflores. Durante la ocupación de Lima por las tropas chilenas, negóse a salir

un solo día fuera de su casa, tal era su indignación. Luego que terminó la ocupación, salió, pero transformado. El poeta soñador habíase trocado en el polemista y el agitador incansable de entonces para adelante. En esa tarea de su vida, el *leit motiv* indígena pasó del verso a la acción (González Prada 1935: p. 1).

Tres años bastaron para que la preciosidad poética sucumbiera ante la inminente acción que solo el ensayo podía brindarle; el ensayo, esa arma de *propaganda y ataque*, esa herencia decimonónica que había sido supeditada por la poesía en busca de aspiraciones más estéticas que políticas o sociales, le mostró el camino del compromiso social. La guerra contra Chile y la muerte de miles de indígenas pobres –de nuevo los más castigados– habían marcado su destino como escritor y pensador orgánico y comprometido. A partir de esta etapa vamos a encontrarnos un González Prada que se preocupa por crear una literatura incisiva y de denuncia mediante la cual aborda los problemas del indígena de una manera universal y local, en donde las soluciones para su independencia y libertad están en la idea de la educación, pero no una educación idílica, sino en la adopción de posturas radicales y casi violentas.

El pensamiento de González Prada en torno al indígena, puede decirse, tuvo tres fases: a.) el idealismo poético asociado a un humanismo socialista, b.) el positivismo anclado en las ideas del progreso universal, c.) el anarquismo que aboga por la adopción por la fuerza de los derechos negados históricamente. La literatura como creación artística pasó en él hacia una necesidad vital de denuncia y militancia en la cual la creación de un universo ácrata estuviera al alcance de la mano. Es como si hubiera transitado por varios idealismos en las distintas etapas de su vida. En primer lugar, el idealismo poético en el cual el pasado sirve como símbolo para expresar la pérdida del mundo indígena por la codicia y ambición del “hombre blanco”. En segundo lugar, la utopía socialista y positivista que ancla sus bases en la maquinaria histórica que nos lleva irremediablemente hacia el progreso y la justicia humana. Por último, la idea de que el orgullo, la fuerza y la violencia legitimarán al desheredado, alcanzando la libertad y determinación de vivir sin gobierno, estado ni religión. González Prada fue un soñador, pero su utopía social tuvo la fuerza y la claridad del visionario.

El tránsito del idealismo romántico expresado en su primera etapa indigenista con las baladas –que coincide con el idealismo romántico de Juan María Gutiérrez- hacia el positivismo

y, finalmente, hacia el anarquismo, podemos observarlo en los textos “Discurso en el Politeama” (1888) y “Nuestros Indios” (1904). Ambos ensayos, fundamentales en la obra gonzález-pradiana, nos muestran concepciones diametralmente opuestas, que coinciden con la etapa modernista que estaba viviendo la creación literaria del mundo hispanoamericano y peninsular, y en la que sin lugar a dudas González Prada desempeñó un papel trascendental.

4.2.1 “DISCURSO EN EL POLITEAMA”¹⁴

Como característica formal del ensayo puede decirse que la separación por partes no se marca con subtítulos sino con números romanos. Tiene cuatro partes. En la primera se hace una invocación a los jóvenes para que busquen la verdad y justicia que sus padres les han negado. En este discurso puede hallarse un González Prada nacionalista y revanchista, con un profundo dolor por la pérdida de la guerra con Chile. Buscando los culpables de la pérdida del territorio y la guerra, dice: “Los verdaderos vencedores, las armas del enemigo, fueron nuestra ignorancia y nuestro espíritu de servidumbre” (1985: 44). En la segunda parte del ensayo aparece el problema del indio. Allí, explora las condiciones sociales en las que se encontraba el Perú antes de la guerra. Encuentra que una de las causas de la pérdida era la constitución misma de la sociedad peruana, “compuesta de tres grandes divisiones: los gobiernistas, los conspiradores y los indiferentes por egoísmo, imbecilidad o desengaño” (1985: 46).

Los indígenas no tenían ningún motivo para pelear por una guerra que no habían provocado y de la cual se podían considerar como un factor ajeno; sin embargo, fueron ellos quienes defendieron los territorios que los gobiernistas “angustiados” en París se negaban a defender con sus propias manos. El problema de la mentalidad del indio –y por extensión del peruano– es que, a pesar de que el presente era suyo y dependía de su esfuerzo, anhelaba con

¹⁴ En la nota al texto en la edición *Páginas libres. Horas de lucha* de la Biblioteca Ayacucho, 1985, Sánchez explica: “Debe llamarse la atención sobre la época y las circunstancias en que fue pronunciado el discurso en el Politeama. Se trataba de iniciar una gran colecta nacional para rescatar las provincias de Tacna y Arica, entregadas por diez años a Chile, a raíz del Tratado de Ancón. Los escolares de Lima organizaron una velada en el viejo Teatro Politeama. González Prada, emblema del revanchismo, fue invitado a hablar. Redactó el discurso [...] y lo hizo leer por un niño”. (43).

todo su corazón un caudillo que lo guiara y al mismo tiempo tiranizara, como un semidiós terrible:

Con las muchedumbres libres aunque indisciplinadas de la Revolución, Francia marchó a la victoria; con los ejércitos de indios disciplinados y sin libertad, el Perú irá siempre a la derrota. Si del indio hicimos un siervo, ¿qué patria defenderá? Como el siervo de la Edad Media, sólo combatirá por el señor feudal (1985: 45).

En este sentido, González Prada demuestra que las condiciones morales, políticas y civiles del indio en el Perú de 1880 son peores que las encontradas en la Colonia, ya que la constitución del Estado peruano ha hecho del indio un siervo del gamonal o estanciero que reproduce en su figura la imagen del caudillo que todo lo consigue a partir del poder que le confiere la fuerza. Así, no hay una idea de Estado ni patria, sino una base estratificada en la cual el indio obedece al gamonal o estanciero que a su vez se somete al gobernante. En el fondo del planteamiento gonzález-pradiano hay una pregunta por la libertad del individuo y del indígena asociada al modo como la sociedad se compone, que apuntan directamente al “espíritu de servidumbre” e “ignorancia” que constituye el *ser* peruano. Hay una pregunta a la vez que una respuesta, porque su planteamiento es moral y ético antes que político o ideológico.

Evidentemente, González Prada tiene en este discurso un marcado acento positivista y cientificista, y es en este sentido donde inserta la problemática del indio. Tratar de engranar al indio dentro del devenir de la nación fue una pregunta que pocos intelectuales se hicieron a lo largo del siglo XIX. Recordemos que tanto Sarmiento como Alberdi pretendieron repoblar el suelo argentino con lo más depurado de la raza humana, es decir, con los blancos –y más específicamente con los blancos anglosajones–, quienes, en teoría, habían alcanzado los picos más altos de civilización. Se trató, como mencionábamos en capítulos anteriores, de una postura cientificista producto de una interpretación parcializada y errónea de la historia. Pero Manuel González Prada conocía de primera mano los planteamientos filosóficos y ontológicos del positivismo y comulgaba con ellos. Él también veía en las consignas racionalistas del positivismo enmarcadas bajo los conceptos de “progreso, orden y educación” los pilares de la redención ilustrada de los pueblos. Así, plantea que la educación del indio será la única posibilidad de redimir su espíritu hacia la virtud y la lealtad, y sólo mediante la educación se podrá fundar una

nación cohesionada con auténticos valores de libertad y progreso. Por eso, González Prada al final del ensayo propende por un amor a la patria y un odio a Chile, y confía en que los viejos vayan a la tumba y los jóvenes a la obra. Así, el papel de la educación del indio aparece, en este discurso, como el eje fundamental por donde pasa la regeneración de la patria:

No forman el verdadero Perú las agrupaciones de criollos y extranjeros que habitan la faja de tierra situada entre el pacífico y los andes; la nación está conformada por las muchedumbres de indios diseminadas en la banda oriental de la cordillera. Trescientos años ha que el indio rastrea en las capas inferiores de la civilización, siendo un híbrido con los vicios del bárbaro y sin las virtudes del europeo: enseñadle siquiera a leer y escribir, y veréis si en un cuarto de siglo se levanta o no a la dignidad de hombre. A vosotros, maestros de escuela, toca galvanizar una raza que se adormece bajo la tiranía embrutecedora del indio (1985: 45-46).

En el mismo año en que pronunció el discurso en el Politeama, 1888, González Prada escribe el ensayo “Propaganda y ataque”. La intención del texto es exhortar la pluma incendiaria y revolucionaria de los jóvenes escritores peruanos con frases como “¿a quién le cumple más que al escritor la indisciplina y la insumisión? Él debe marchar siempre a la cabeza de los insumisos y los indisciplinados, tan ajeno a los aduladores del Poder como a los cortesanos de la muchedumbre” (1985: 104). En el ensayo, por primera vez en el autor, se supedita la libertad del arte a la militancia del escritor por las causas sociales, porque el escritor en su contexto, en el Perú, pueblo conformista y resignado, tiene ese deber y en él hallará su redención y la de su pueblo:

¿Qué tenemos? En el Gobierno, manotadas inconscientes o remedos de movimientos libres; en el Poder judicial, venalidades y prevaricatos; en el Congreso, riñas grotescas sin arranques de valor y discusiones soporíferas sin chispa de elocuencia; en el pueblo, carencia de fe porque en ninguno se cree ya, egoísmo de nieve porque a nadie se ama y conformidad musulmana porque nada se espera. Pueblo, Congreso, Poder judicial y Gobierno, todo fermenta y despiden un enervante olor a mediocridad. Abunda la pequeñez: pequeñez en caracteres, pequeñez en corazones, pequeñez en vicios y crímenes.

El escritor no se exime del envilecimiento general. ¿Dónde la boca libre que hable a las multitudes como se las debe hablar? ¿Qué poeta truena con la cólera engendrada por el odio malo? El escritor que paladea la miel de un cargo público, enmudece o aplaude, el diarista que inútilmente husmea las migajas del erario nacional, vocifera y ataca: con rarísimas excepciones, sólo hay cortesanos rastrosos u opositores despechados. (1985: 106).

Más allá de la evidente actualidad que tienen estas líneas, y de la radiografía de indolencia social que González Prada magistralmente estampa, quiero mostrar cómo la militancia gonzález-pradiana fluctúa entre las aguas turbulentas de la política y el compromiso social del arte y la escritura, y dentro del fluir de ideas que constituye el pensamiento del autor expresado en el ensayo, está la cuestión indígena, la preocupación por su causa. Como hombre pragmático, González Prada sabe que el verdadero sustrato de la nación peruana descansa en los indios; él explica que en el Perú, y por extensión en Hispanoamérica, “sacudimos la tutela de los Virreyes y vegetamos bajo la tiranía de los militares, de modo que nuestra forma de gobierno es *Caporalismo*” (1985: 107). A continuación, escribe:

El substratum nacional o el Indio permanece como en tiempo de la dominación española: envuelto en la misma ignorancia y abatido por la misma servidumbre, pues si no siente la vara del Corregidor, gime bajo la férula de la autoridad o del hacendado; si no paga tributo en oro, da contribución en carne; si no muere en la mina, sucumbe en los campos de batalla. Hasta vamos haciendo el milagro de matar en él lo que rara vez muere en el hombre: la esperanza (1985: 108).

En este momento de su producción intelectual, González Prada reconoce los principales sectores que se oponen directamente a la reivindicación de los indígenas, pero su crítica parece estar apuntando a la constitución histórica del pensamiento peruano que se asume como un legado político basado en el poder violento y en la idea de la superioridad racial. El problema del mestizaje étnico y el mestizaje cultural fue continuado y subrayado como uno de los principales problemas de la realidad peruana por José Carlos Mariátegui en sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), pero entendido desde una óptica ideológica marxista. Mariátegui aprecia la labor de González Prada en tanto su capacidad de concientización y movimiento intelectual, actuando como una onda expansiva que permea las conciencias más sensibles y generosas, pero su postura se aleja del ideal utópico positivista anclado en la educación y el progreso racional y ajeno al pensamiento propiamente *indígena* y ligado al *indigenista*. En este sentido, parece haber una contradicción en el primer González Prada, pues pretende dictar al indio qué hacer para salir del estado de miseria en el que se encuentra, pero siempre y cuando se integre en un proceso de evolución y progreso positivista y racional en el cual sus formas de pensamiento y voluntad no son tenidas en cuenta.

Sin embargo, no puede decirse que González Prada haya considerado nunca llamar bárbara a la sociedad indígena; lo que sucede es que, como encuentra acertadamente Núñez Tayupanta (2015), su idea de querer civilizar a los habitantes nativos “se basa, en primer lugar, en su fe en el progreso y en su actitud racional y analítica” (2015: 194), así como en “los esfuerzos para liberar a los indígenas y eliminar su posición subordinada para que puedan contribuir a la formación de la nación y a su defensa” (2015: 194). Según Núñez Tayupanta, “esta postura no tiene en cuenta las ideas de los propios indígenas” pues “González Prada asume que los indígenas aceptarán esta solución porque representa una salida racional de su situación desfavorable. Básicamente, quiere ‘liberarlos’, pero sólo dentro de las fronteras y los límites que él mismo ha trazado” (2015: 194). La contradicción en la reivindicación gonzález-pradiana radica en la necesidad de imponer una cultura culta que no “difiere mucho de la dominación colonial que el ensayista mismo criticó” (2015: 194) y que es producto de la concepción que hasta el momento guió su pensamiento, vale decir, la idea según la cual la autodeterminación del individuo y las condiciones sociales propicias de justicia e igualdad generarán el desarrollo y el progreso, pero sólo en las condiciones en las que él las encuentra, esto es, en la idea del devenir historicista del positivismo. Esta concepción del problema del indio cambiará diametralmente en el ensayo “Nuestros indios”, que muestra fisuras no sólo en sus convicciones más íntimas, sino en las sospechas de que ese “devenir de la historia” aparece mucho menos claro en la realidad que en el plano de las ideas.

4.2.2 “NUESTROS INDIOS”

Dieciséis años después del “Discurso en el Politeama”, cuya esencia es que el problema del indio es inherente al espíritu de servidumbre del ser peruano, esto es, la inexistencia de la idea kantiana según la cual la constitución de una nación se da a partir de las libertades individuales que permiten pensar, conocer y actuar por sí mismos, el planteamiento explícito en “Nuestros indios” tendrá matices más pesimistas y contradictorios. Recordemos que pocos meses después de fundar el partido político Unión Nacional en el año 1891, González Prada se marcha a Europa junto a su mujer. Las razones biográficas de esta repentina partida no son muy claras, pero hay

dos motivos de gran peso. El primero es que la familia no quería que su tercer hijo naciera en el Perú. Las muertes prematuras de sus dos primeros hijos a los pocos meses de haber nacido habían generado un ambiente de desconfianza y miedo frente a la pérdida del tercero que ninguno de los esposos se sentía con valor de afrontar. Sin embargo, González Prada, para la fecha, era un hombre público sumamente influyente, y era consciente de que la lucha que había emprendido con sus escritos incendiarios había de ser revalidada en la plaza pública con los que necesitaban su voz de aliento y fuerza. Él había comprendido que la clase dirigente hacía mucho tiempo había perdido todo contacto con el pueblo, y que nunca habría ningún tipo de cohesión social a menos de que el indio, esa gran parte de la población, estuviera integrada a la vida de la nación y fuera educada. Pero, en este sentido, parece inexplicable que González Prada haya decidido marcharse con su esposa para París tan solo un mes después de la consolidación de su partido. La segunda hipótesis de su repentina partida parece radicar en que González Prada deseaba nutrirse de las ideas de filosofía política que había estado conociendo de segunda mano y que provenían especialmente de Francia y España; ideas de un socialismo humanitario y un liberalismo anticlerical que más tarde, en el año 1897, con el contacto con los pensadores Francisco Pi y Margall y Anselmo Lorenzo, será de “un anarquismo combativo, de dimensión política radical, incluso de cuño terrorista” (Gómez García 2009: 106).

Ahora bien, tras su viaje a Europa y su llegada al Perú en el año 1898, González Prada se distancia del partido que fundó, Unión Nacional, ya que los dirigentes, encabezados por el presidente José Balta, buscaban colaboración y alianzas electoralistas con el Partido Liberal, hecho que generó en González Prada la búsqueda de vínculos más afines a su pensamiento, y para ello entabló relación con grupos anarcosindicalistas y de independencia intelectual. Bajo este contexto, publica en el periódico ácrata *Los parias* (Lima) una gran cantidad de artículos y ensayos de corte anarquista, en los cuales sus posiciones políticas se radicalizan y se hallan sus nuevas concepciones a cerca del problema del indio; y es en este periódico donde sale, en 1904, el ensayo “Nuestros indios”.

Los principales críticos y comentaristas del ensayo han defendido la tesis de que el planteamiento principal del texto es que “la cuestión del indio más que pedagógica es económica, es social” (1985: 342), pero hay un elemento imprescindible que no ha sido abordado por la

crítica y es la vuelta de tuerca que González Prada hace a la dicotomía entre *civilización/barbarie*.

Si en el “Discurso en el Politeama” se plantea la posibilidad de que la educación es el principal agente de cambio y transformación del alma peruana, es decir, del espíritu de servidumbre e ignorancia, y existe la esperanza de que por medio de ella no sólo los pueblos indígenas se reivindicquen de siglos de menosprecio y esclavitud sino que sean considerados y respetadas sus virtudes en una sociedad latinoamericana pluralista y de derecho; en “Nuestros indios”, por el contrario, hay un cambio de paradigma en el pensamiento gonzález-pradiano: la idea positivista que ancla sus esperanzas en el progreso y la educación cambia diametralmente hacia una idea de sublevación y ataque, un pensamiento anarquista de acción que, sin embargo, es producto del fracaso ontológico y racional de la pedagogía ante la grosera realidad del indio: hambre, servidumbre, embrutecimiento, vicio, superstición y salvajismo. Tal es el estado de los indios.

La dicotomía *civilización/barbarie* se presenta de nuevo como el eje mediante el cual la discusión sociológica dimensiona la cuestión de la identidad cultural hispanoamericana. Bajo la claridad del pesimismo, González Prada se pregunta *¿Qué es civilizar y que significa civilización?* La pregunta adquiere respuesta mediante la negación del estado material y se resuelve sólo en el plano metafísico y moral. La negación del estado material tiene que ver con que, para González Prada, un pueblo no puede considerarse más civilizado que otro en tanto la cantidad de industria, obras de arte y mayor economía que produzca; así, la cuestión racial y de progreso defendida por los “civilizadores” del siglo XIX es abolida de inmediato. Ante el fracaso evidente en la construcción de las repúblicas hispanoamericanas y el afán civilizatorio, es decir, el empecinamiento industrial, González Prada antepone el argumento moral de que las sociedades más civilizadas son aquellas que han “transformado la lucha del hombre contra el hombre en el acuerdo mutuo por la vida” (1985: 340).

La principal crítica del ensayo es que la sociología (y por extensión la política y las apreciaciones sobre la cultura) ha entendido las categorías raciales en términos biológicos que miden el valor de las sociedades según el nivel de progreso material. Para González Prada, “el

indio no representa una raza biológica sino social, pues depende de su estado económico” (1985: 332), por eso ve en su situación histórica no una incapacidad racial sino un producto sistemático de opresión, que ha conducido al indio a un estado de degeneración continuo desde la Colonia hasta la pretendida nacionalidad peruana: “La República sigue las tradiciones del Virreinato” (1985: 337). El indio, vejado desde la conquista, es asumido como un objeto científico por González Prada, pues su objetivo, según Núñez Tayupanta (2015) “no es sólo defender a los indígenas contra la opresión de parte de los blancos, sino en un sentido mucho más complejo, defender la posición de Hispanoamérica contra el predominio de la civilización europea” (2015: 190).

González Prada critica diferentes aspectos de la sociología euro céntrica, que considera “arbitraria y dogmática”, y a la que puede llamársele “no sólo el arte de dar nombres nuevos a las cosas viejas sino la ciencia de las afirmaciones contradictorias” (1985: 332). Diferentes autores, como Durkheim, Comte o Novicow han instaurado un discurso que ha dividido el planeta en razas superiores (blancos) y razas inferiores (el resto). Es más, entre las razas hay unas más inferiores que otras, como el pretendido dominio de los nórdicos sobre los mediterráneos, o las sociedades protestantes sobre las católicas. En este sentido, es importante señalar la crítica que González Prada hace a Gustave Le Bon (1841-1931)¹⁵, quien no cree en las razas “antropológicas” y sí en las “históricas” (1985: 334), lo cual es considerado por el pensador peruano como la afirmación de un dogmatismo a ultranza.

Según González Prada, los postulados de Le Bon son un “cúmulo de divagaciones sin fundamento científico” (1985: 335), pues cree, por ejemplo, que los Estados Unidos deberían conquistar los pueblos hispanoamericanos y evitarles la degeneración inherente a su corrupción histórica, anunciando la muerte de las repúblicas. González Prada va directamente contra la parcializada crítica sociológica que, sin rigor científico, decreta el devenir histórico de los pueblos, en base al poder económico y a la capacidad de explotación de recursos naturales, sin tener en cuenta las condiciones históricas y filosóficas circunstanciales de cada uno. Para

¹⁵ Le Bon fue un psicólogo, científico y sociólogo difundido en algunos círculos académicos de su tiempo. La noción de raza leboniana sería retomada más adelante por el fascismo italiano y español.

González Prada, el pensamiento materialista de un Gumplowicz justifica que conquistadores y descendientes hayan subyugado y explotado a los indígenas.

Sin embargo, para González Prada las chapuzas filosóficas de la sociología barata son menos nocivas que la constitución social del Perú, esa base social que encuentra y describe. Al detallar los tipos humanos del país, encuentra que la población se divide prácticamente en dos tipos: los “encastados” o dominadores y los indígenas o dominados. El producto de esta construcción social de opresión e injusticia ha sido que el encastado, es decir, el indígena españolizado, ha resultado ser más opresor que los mismos conquistadores. En el Perú existe una nefasta alianza entre el señor encastado de Lima y el gamonal serrano, pues ambos han sabido “sacar el jugo a la carne humana” (1985: 336). Pero no solo los encastados se han convertido en el peor escollo para el progreso del indio. Los “indiófilos” y “agrupaciones formadas para liberar a la raza irredenta no han pasado de contrabandos políticos abrigados con bandera filantrópica” (1985: 338), y la representación política y promulgación de “Mensajes, leyes, decretos, notas, obligaciones se reducen a jeremías hipócritas, a palabras sin eco, a expedientes manoseados” (1985: 337).

Ahora bien, para González Prada, el indio sufre igual o más en la República que bajo la dominación española; su pensamiento, en plena coyuntura ideológica entre la posibilidad de generar un país a base de educación y trabajo, y la necesidad de tomar los derechos por la fuerza, encuentra que la democracia peruana “se reduce a una gran mentira, porque no merece llamarse república democrática a un estado en que dos o tres millones de individuos viven fuera de la ley” (1985: 339). Mientras en la costa (en Lima) se violan todos los derechos, en la sierra se vive un régimen feudal de gamonales y hacendados. Ante la desidia del indio frente a la injurante situación, explica: “el indio recibió lo que le dieron: fanatismo y aguardiente” (1985: 340). Así, la respuesta por la efectividad de la democracia y la civilización será tajante. Las sociedades más civilizadas no son aquellas que producen más obras de arte, más monumentos, industrias, barcos o submarinos atómicos, sino aquellas que han pasado de practicar el bien por obligación a hacerlo por costumbre, por hábito (1985: 340). La trasposición de valores materiales sobre los morales y éticos hará parte del imaginario continental a finales del siglo XIX. Esta idea también subyace, por ejemplo, en Rubén Darío (1867-1916) con “El triunfo de Calibán” (1898), donde, tal y como

explica Teodosio Fernández en “España y la cultura hispanoamericana tras el 98” (2000), el poeta identifica los valores de la inhumanidad con el capitalismo estadounidense que impuso valores utilitaristas a través de la violencia, la fuerza y la injusticia por sobre los valores morales y espirituales (2000:19).

El indigenismo gonzález-pradiano demuestra la degradación moral del indio americano que debe luchar contra la negación política, la brutalidad heredada, la ignorancia y el mal reparto de la riqueza y la tierra. “¿De quién es la culpa?” (1985: 341), se pregunta. No solo de la ignorancia, aunque parte de su abatimiento está en ella: “La instrucción puede mantener al hombre en la bajeza y servidumbre: instruidos fueron los eunucos y gramáticos de Bizancio. Ocupar en la tierra el puesto que le corresponde en vez de aceptar el que le designan: pedir y tomar su bocado; reclamar su techo y pedazo de terruño, es el derecho de todo ser racional” (1985: 342).

Con Manuel González Prada asistimos a la consolidación del pensamiento indigenista militante en Hispanoamérica. Su propuesta escrituraria traspasa las fronteras de la creación ensayística y consolida la tradición de la escritura de ideas añadiendo a esta su particular visión del mundo; un mundo en el que confluyen la escritura como creación y ejercicio vital del pensamiento, un anhelo reformista y civilizatorio, en su acepción más amplia y humana, y principalmente una lucha contra el conformismo y la indolencia social. Con él asistimos a la superación del pensamiento positivista y romántico en torno al indio; la consolidación de una visión más cercana aunque no menos idealista, porque pretende fundar una anarquía utópica a partir de la acción violenta y organizada de los indios. En sus antologías ensayísticas vemos cómo ocurre el tránsito indigenista que comprendió varias etapas, pero que siempre tuvo la cuestión del indio, el problema de su dignidad y su pobreza, como una de las principales causas a las cuales dedicar sus energías. La última etapa de su escritura estuvo marcada por el anarquismo, pues la rebeldía siempre fue su bastión. Una rebeldía que quiso hacer llegar a los otros países hispanoamericanos, porque comprendió que las causas sociales son de lucha y compromiso. Por eso, para él, la escritura es militante, certera y rebelde; por eso escribió: “Al indio no se le predique humildad y resignación, sino orgullo y rebeldía” (343).

CONCLUSIONES

Indagar sobre el problema indígena en el ensayo hispanoamericano decimonónico a través de las obras de Gutiérrez y González Prada ha permitido mostrar cómo la imagen estereotipada del indio ha sido un tema recurrente que aún hoy está lejos de elucidarse. Y está lejos de adquirir una visión clara e histórica porque la construcción simbólica sobre el mundo indígena sigue partiendo de una contradicción: han sido los criollos, los descendientes del mundo occidental quienes han creado el discurso en torno al universo indígena; los medios intelectuales como la escritura y las fuentes bibliográficas han servido para referirse a categorías estéticas indígenas cuando ellas han correspondido a funciones enteramente distintas, como la palabra, la oralidad, la memoria (Abellán 2009: 246) con lo cual, en vez de haber un acercamiento real, ha habido una actitud idealizada y poco consciente del mundo indígena, ya que, siguiendo a Leroi-Gourham “cuando se despojan los rasgos culturales más diversos de su aureola de valores, no queda más que unos caracteres impersonales, desculturizados e intercambiables” (1971: 267). Así, no es extraño que un escritor como García Márquez, a finales del siglo XX, escriba que la sociedad indígena precolombina “Era un mundo más descubierto de lo que se creyó entonces. Los incas, con diez millones de habitantes, tenían un estado legendario bien constituido, con ciudades monumentales en las cumbres andinas para tocar al dios solar” (1996: 26). El escritor hispanoamericano ha tratado de reintegrar y recuperar el pasado precolombino bajo un anhelo de reconocimiento con el que se identifica y en el que quiere encontrar sus propias raíces, al tiempo que siente una fascinación por el mundo que ha dejado de existir (Villoro 1979: 5). De un lado, la imagen del indio se ha querido construir en oposición a la cultura occidental, aunque, y es lo más paradójico, se asuma de antemano que es un mundo perdido en el tiempo y en el espacio. Esto ha implicado que la imagen del indígena se haya asumido más como una idea utópica que como un proyecto de sociedad.

El indigenismo hispanoamericano no se ha presentado nunca como una reivindicación de la población india frente a grupos racial o culturalmente distintos. Por lo contrario, característico del indigenismo es ser un movimiento no indígena. Quienes lo han sustentado han sido miembros de una civilización fundamentalmente occidental, en cuya educación ha solido haber pocas influencias estrictamente indias. El indigenismo no es un movimiento promovido por representantes de una cultura india, sino el producto de

una cultura occidental que, paradójicamente, busca sus orígenes espirituales fuera de Occidente (Villoro 1979: 5-6).

Hemos visto cómo, a pesar de la imagen terriblemente despreciativa del indio en los hombres de la Generación de 1827, Juan María Gutiérrez se acerca a la cultura de los araucanos a partir de un discurso en el que intenta anclar sus inquietudes espirituales mostrando al hombre bueno por naturaleza. La tarea de Gutiérrez fue inmensa como historiador y como hombre de letras. Su labor indigenista aparece escasamente consignada en las diferentes historias de la literatura, en las cuales aparece más como un hombre de crítica literaria que como hombre de pensamiento creativo, fuerte y sistemático. He tratado de mostrar cómo su indigenismo parte de categorías estéticas occidentales para mostrar hasta qué punto los araucanos habían alcanzado un alto grado de *civilización*. En Gutiérrez hay dos instancias. Por un lado, la idealización de la cultura y las formas de vida indígenas; y por otro, aunque parezca contradictorio, instrumentos históricos e intelectuales que permitieron generar un acercamiento documentado, complejo y holístico de los araucanos. El problema fue que Gutiérrez partió de la premisa de que las culturas estaban extinguiéndose o ya habían desaparecido; es decir, el discurso indigenista sirvió como excusa para emprender una serie de críticas mordaces sobre la brutalidad colonial, pero sin un intento por acercarse al problema de la inclusión del indígena en la construcción de la identidad argentina y por extensión continental.

Las reflexiones en torno a los problemas históricos, económicos, sociales y raciales han permitido observar que la cultura hispanoamericana no puede entenderse como una sola entidad ni como un único elemento. La constitución del continente se basa en las bases de lo múltiple, lo plural en términos socioculturales. Las relaciones de poder implican la coexistencia entre una cultura impositiva y una dominada. En este sentido, las condiciones sociales, materiales, culturales y, principalmente, la coyuntura política que se vivía en la época condicionaron la forma narrativa de ficción a la forma del ensayo como fuente estética de combate y militancia. Las condiciones sociales que posibilitaron esto no fueron otras que la transición de una economía preindustrial a una economía industrial, en la cual la gran masa debía ser insertada no solo como fuerza de trabajo sino como ente político con capacidad de elección y determinación política. De ahí que el ensayo en la Hispanoamérica del siglo XIX haya sido el medio natural de expresión del pensamiento americano a lo largo de la centuria, y con él se hayan favorecido la expresión e

interpretación filosófica, pedagógica y política, gracias a su carácter versátil y, a menudo, panfletario. El ensayo creó una cultura autónoma, independiente de España en la cual los intelectuales pudieron construir una nación continental imaginada, en la cual las ideas comenzaron a circular de manera democrática y pública.

Por su parte, hemos mostrado cómo el indigenismo de Manuel González Prada pasó por tres fases, vale decir, el idealismo poético asociado a un humanismo socialista con el que confluyó con Gutiérrez, el positivismo anclado en las ideas del progreso universal y el anarquismo que buscaba mediante la violencia (vista como un mal necesario pero menor) los derechos negados históricamente a los indios. La primera etapa de su creación poética en la que aparecía el indio como símbolo perdido y nostálgico, dio paso a una necesidad vital de denuncia y militancia en la cual la creación de un universo ácrata estuviera al alcance de la mano: la idea de que el orgullo, la fuerza y la violencia legitimarán al desheredado, alcanzando la libertad y determinación de vivir sin gobierno, estado ni religión. González Prada fue un utopista, un soñador. Pero su idealismo no fue romántico, sino ácrata. En sus bases ideales-anarquistas está la pregunta por la libertad del individuo y del indígena asociada al modo como la sociedad se compone, pero su planteamiento es moral y ético antes que político o ideológico.

Manuel González Prada veía en las consignas racionalistas del positivismo enmarcadas bajo los conceptos de “progreso, orden y educación” los pilares de la redención ilustrada de los pueblos. Para él, la educación del indio sería la única posibilidad de redimir su espíritu hacia la virtud y la lealtad, y sólo mediante la educación se podría fundar una nación cohesionada con auténticos valores de libertad y progreso. Esto demuestra abiertamente una contradicción, porque asume una postura impositiva y superior con respecto al indígena. Con González Prada quise mostrar cómo su militancia escrituraria se basó en el compromiso social del arte y la escritura en la preocupación por la causa indígena. Sin embargo, hemos mostrado cómo hay una contradicción en la reivindicación gonzález-pradiana en cuanto al indígena. Y tiene que ver con que trató de imponer una cultura culta a los indígenas que no se diferenció de la cultura impositiva y dominante que siempre criticó. Con él, asistimos a la contradicción que compara la realidad del indio con conceptos occidentales y los mira y determina bajo su óptica.

Por último, confío en que este trabajo demuestre la importancia capital de ambos intelectuales en el panorama de la configuración identitaria a través del ensayo y la crítica indigenista que emprenden. Demasiado a menudo, al tratar este tema, se acude únicamente a los ejemplos antagónicos de Sarmiento y Martí, y en todo caso a Echeverría y Alberdi, arrinconando nombres y discursos que permiten emprender otras miradas en torno al problema del indio en Hispanoamérica.

BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA

González Prada, Manuel (1985). *Páginas libres. Horas de lucha*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Gutiérrez, Juan María (2006). *De la poesía y la elocuencia de las tribus de América y otros textos*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

Abellán, José Luis (2009). *La idea de América: origen y evolución*. Madrid: Vervuert.

Alcedo de, Antonio (1786) *Diccionario geográfico-histórico de las Indias occidentales o América*. Disponible en: <https://archive.org/details/diccionariogeogr06alce> [Fecha de consulta 25 Ago. 2015], pp. 142.

Blanco White, José María (1810). “Prospecto”, en: *El Español*. Disponible en: <http://hemerotecadigital.bne.es/issue.vm?id=0004327700&search=&lang=es> [Fecha de consulta 25 Ago. 2015], pp. 1-82.

_____ (1810). “Examen de la obra titulada Ensayo político sobre el reino de la Nueva España, de Alexander Humboldt, París, 1808-1809”, en: *El Español*. Disponible en: <http://hemerotecadigital.bne.es/issue.vm?id=0004329169&search=&lang=es> [Fecha de consulta 25 Ago. 2015], pp. 243-304.

_____ (1812). “Traducción de un artículo del *Edinburgh Review*, sobre el *Libro intitulado: Essay Politique sur le royaume de la Nouvelle Espagne*. Par Alexandre Humboldt; les quatre dernières livraisons, in 4to, avec un Atlas Géographique et Physique, in folio, Paris, 1809-10-11, en: *El Español*. Disponible en:

<http://hemerotecadigital.bne.es/issue.vm?id=0004339454&search=&lang=es> [Fecha de consulta 25 Ago. 2015], pp. 241-278.

Botero, Clara Isabel (2007). *El redescubrimiento del pasado prehispánico: viajeros, arqueólogos y coleccionistas 1820-1945*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. Universidad de los Andes.

Casas, Bartolomé de las (1985). “Materia de los indios que se han hecho esclavos”, en: José Alcina (Ed.). *Obra indigenista*. Madrid, Alianza.

_____ (2010). *Brevísima relación de la destrucción de las indias*. Medellín: Universidad de Antioquia.

Chang-Rodríguez, Eugenio (2008). “Manuel González Prada”, en: Madrigal, Luis Íñigo (Coord.). *Historia de la literatura hispanoamericana*. Tomo II. Madrid: Ed. Cátedra, pp. 473-486.

Fernández, Teodosio (2000). “España y la cultura hispanoamericana tras el 98”, en: Lourdes Moyano (ed.), *Fuera del olvido: los escritores hispanoamericanos frente a 1898*, Santander, Universidad de Cantabria, 186 p.

Franco, Jean (1987). *Historia de la literatura hispanoamericana*. Barcelona: Ariel.

García Márquez, Gabriel (1996). “Por un país al alcance de los niños”, en: *Colombia: al filo de la oportunidad*. Santa Fe de Bogotá: Tercer Mundo Editores, pp. 25-29.

Gómez García, Juan Guillermo (2009). *Anarquismo en Manuel González Prada*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

_____ (Comp.) (2003). “El ensayo, el intelectual y la “cuestión nacional” en: Hispanoamérica del siglo XIX”, en: *El descontento y la promesa. Antología del ensayo hispanoamericano del siglo XIX*. Medellín: Universidad de Antioquia, pp. xii-xxiv.

Gómez-Martínez, José Luis (1992). *Teoría del ensayo*. Segunda edición. México: UNAM

_____ (2008). “Pensamiento hispanoamericano del siglo XIX”, en: Madrigal, Luis Íñigo (Coord.). *Historia de la literatura hispanoamericana*. Tomo II. Madrid: Ed. Cátedra, pp. 399-414.

González Prada, Manuel (1935). *Baladas peruanas*. Disponible en: <http://evergreen.loyola.edu/tward/www/gp/libros/baladasp/prologo.html> [Fecha de consulta 25 Ago. 2015].

Goytisolo, Juan (2010). *Blanco White y la independencia de Hispanoamérica*. Madrid: Ed. Taurus.

Gruzinski, Serge (1999). “Las imágenes, los imaginarios y la occidentalización”, en: Marcello Carmagnani, Alicia Henández y Ruggiero Romano (Coords.). *Para una historia de América Latina I. Las estructuras*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 498-567.

Henríquez Ureña, Pedro (2007). *Historia cultural y literaria de la América hispana*. Madrid: Ed. Verbum.

León Portilla, Miguel (1996). “La antigua y la nueva palabra de los pueblos indígenas: Una literatura patrimonio de la humanidad”, en: *Cuadernos Americanos* (Vol. 002, N° 052 mar-abr. 1996), pp. 164-183.

Leroi-Gourham, André (1971). *El gesto y La palabra*. Venezuela: Universidad central de Venezuela.

Lukács, George (1975). *El alma y las formas y La Teoría de la novela*. Barcelona: Ed. Grijalbo.

Lynch, John (1987). *Hispanoamérica 1750-1850. Ensayos sobre la sociedad y el Estado*. Bogotá: Centro Editorial Universidad Nacional de Colombia.

Núñez Tayupanta, Lucie (2015). “Manuel González Prada: La cuestión indígena a la luz del positivismo y del modernismo”, en: *Acta Universitatis Carolinae. Philologica 1. Romanistica Pragensia* (XX), pp. 189-199.

Raffi-Bérout, Catherine (1986). “Pensamiento y narrativa en Hispanoamérica en el siglo XIX”, en: *Anales de literatura hispanoamericana* (15), pp. 75-82.

Ren Renan, Ernest (2004). *¿Qué es una nación?* Ed. Digital Franco Savarino. Disponible en: http://enp4.unam.mx/amc/libro_munioz_cota/libro/cap4/lec01_renanqueesunanacion.pdf [Fecha de consulta 25 de Ago. 2015]

Reyes, Alfonso (2007). *Teoría literaria*. México: Fondo de Cultura Económica.

Rodó, José Enrique (1913). “Juan María Gutiérrez y su época”, en: *El mirador de Próspero*. Montevideo: José María Serrano Editor, pp. 439-548.

Rodríguez Martín, Bárbara (2005). *Juan María Gutiérrez y su contribución periodística (1833-1852) a la crítica cultural hispanoamericana*. Tenerife: Universidad de la Laguna.

Rojas Mix, Miguel (2008). “La cultura hispanoamericana”, en: Madrigal, Luis Íñigo (Coord.). *Historia de la literatura hispanoamericana*. Tomo II. Madrid: Ed. Cátedra, pp. 55-71.

Romero, José Luis (1999). *Latinoamérica: Las ciudades y las ideas*. Medellín: Universidad de Antioquia.

Sarmiento, Domingo (1952). *Facundo, civilización y barbarie*. Buenos Aires: Editorial Losada.

_____ (2007). *Conflicto y armonías de razas en América*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes; Buenos Aires: Biblioteca Quiroga Sarmiento.

- Urzainqui, Inmaculada (1995). “Un nuevo instrumento cultural: La prensa periódica”, en: J. Álvarez Barrientos, f. López, I. Urzainqui. *La república de las letras en la España del siglo XVIII*. Madrid: CSIC, pp. 125-216.
- Van Oss, Adrian (2008). “La América decimonónica”, en: Madrigal, Luis Íñigo (Coord.). *Historia de la literatura hispanoamericana*. Tomo II: Del neoclasicismo al modernismo. Madrid: Ed. Cátedra, pp. 11-55.
- Vargas Llosa, Mario (s.a). “América Latina: unidad y dispersión”, en: *Fundación Vidanta*. Disponible en: <http://www.fundacionvidanta.org/keynote-addresses> [Fecha de consulta 25 Ago. 2015], pp. 1-22.
- Villegas, Abelardo (1992). “Un conflicto de interpretaciones”, en: Zea, Leopoldo (Comp.). *El Descubrimiento de América y su sentido actual*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 217-223.
- Villoro, Luis (1979). “De la función simbólica del mundo indígena”, en: *Cuadernos de cultura latinoamericana* (61), México: UNAM, pp. 5-14.