

Nacionalismo e indigenismo: la búsqueda de un pasado auténtico

ANTHONY D. SMITH
London School of Economics

El nacionalismo nos enfrenta con una paradoja fundamental. Por un lado, los nacionalistas intentan “construir” naciones, crear instituciones modernas, integrar poblaciones dispares y forjar culturas nacionales participativas; por otro lado, ellos están siempre invocando el pasado nacional, volviendo atrás hacia una era de supuesta gloria, hacia viejos héroes y épocas distantes, en la tierra natal. De aquí el consabido “carácter de Janus” del nacionalismo, y la tendencia a descartar ese nativismo arcaizante como no más que una retórica *narodnik* para recorrer el doloroso camino hacia un modernismo occidental más accesible a la masa de la población¹.

Pero, esta forma de describir la paradoja minimiza su significado. Los nacionalistas no son simplemente visionarios “forjadores de naciones” y *narodniks* arcaizantes; ellos construyen naciones, o intentan hacerlo, *retornando* hacia un pasado nativo. Su *indigenismo* arcaizante es un elemento integral del proceso de formación de naciones. El retorno al pasado tampoco es una cuestión de “un paso atrás para luego adelantar dos”. La creación de una nación es un proceso continuo, un proceso incesantemente renovado, que requiere un constante regreso a las fuentes de la energía cultural nativa y, por ende, al pasado étnico popular. Este es un componente esencial del programa del propio nacionalismo, y un secreto de su éxito.

Creando un “pasado nacional”

Podemos ir más lejos aún. El retorno al pasado étnico no es solamente necesario para “construir la nación”; el proceso de formación de una nación crea un pasado en su propia imagen. El presente y sus necesidades conforman un pasado adecuado a sus preconcepciones. En términos generales, esto significa que, para tener éxito en su proyecto creativo, un movimiento nacionalista determinado debe:

- 1- crear una antigüedad comunal lo suficientemente digna;
- 2- descubrir o crear mitos y tradiciones adecuados;
- 3- construir una “comunidad étnica” apropiada.

Estos tres requisitos están fuertemente entrelazados; y ello puesto que el sentido específico según el cual una comunidad es considerada como constituidora de una *etnia* lo constituyen precisamente sus supuestos nexos de origen, la creencia subjetiva en una comunidad cuyos miembros están unidos por una herencia cultural y una ascendencia genealógica común; todo esto a su vez presupone un fondo de mitos y tradiciones compartidos que se remontan hacia la era distante, arcaica, del nacimiento de la comunidad y su grandeza heroica.

Estos procesos interconectados de formación de una *etnia*, creando un pasado colectivo digno y descubriendo mitos, símbolos y tradiciones apropiados, pueden ser ilustrados con ejemplos de varios continentes.

En 1896, la “renacida” nación magiar decidió celebrar su milenio de existencia colectiva en Europa. Al conmemorar la fundación de los asentamientos magiares por su heroico jefe, Arpad, y la subsiguiente creación del reino húngaro por San Estéfano, la *etnia* magiar dominante en la monarquía dual del trono húngaro estaba simultáneamente demarcando su futuro político y económico como una sociedad moderna, vibrante, y basando ese mismo futuro en un pasado a la vez antiguo y comunal. Los grandiosos *tableaux vivants* históricos, las procesiones, las dramáticas pinturas históricas de Gyula Benczur y Ferenc Eisenhut, el inmenso *Panorama de Feszty* describiendo la conquista de los eslavos por las tribus magiares en el siglo IX, el Parlamento y otros edificios públicos de Ybl y Lechner, especialmente el clásico e imponente *Monumento Milenario* (1894) en la Plaza de Héroes, diseñado por Gyorgy Zala, con sus jefes magiares montados bajo la colosal columna de la victoria; todo ello evocaba un sentir de renacimiento nacional, de una antigua comunidad que retorna a sus raíces en busca de inspiración al encarar las futuras tareas de “construir una nación”².

Con toda su teatralidad, los festejos del Milenio Húngaro de 1896 no fueron meras efusiones de un romanticismo con vistas al pasado. Tuvieron lugar en medio de un período de veloz desarrollo económico y social, especialmente en Budapest, la que fue testigo de invenciones técnicas y una vida intelectual floreciente. La “euforia milenaria” no estaba, por lo tanto, completamente fuera de lugar. La gran Exposición Milenaria inaugurada en Budapest en mayo de 1896 exhibió más de 14.000 objetos en cuadros históricos que abarcaban desde el siglo X

hasta fines del siglo XIX. Hubo representaciones por campesinos en vestimentas folklóricas y se construyó una aldea al aire libre para presentar diferentes estilos regionales y étnicos de arquitectura. Las veinticuatro casas de la aldea representaban doce regiones y doce comunidades étnicas existentes en Hungría. Famosos artistas como Szekely, Benczur y el anciano Mihaly Munkacsy con su *Conquista* (1893), también celebraron el milenio de vida de los magiares en sus "pinturas históricas".

Pero, junto a este género de arte ya en extinción, el nuevo arte folklórico de origen campesino y los estilos de "Art Nouveau" fueron usados para popularizar la teoría acerca del parentesco huno-magiar y el culto de Atila, provenientes de crónicas medievales. Esta relación entre un supuesto "mito de origen" y el retorno a industrias domésticas y al arte folklórico es particularmente importante para el papel que un pasado étnico desempeña en el establecimiento de una nación³. Una conexión similar se hizo evidente a comienzos del siglo XX en la India. Aquí, la segunda ola de nacionalismo hindú procuró movilizar a las clases bajas hindúes en el conflicto sobre la Partición de Bengal en 1905 y en la amplia campaña contra el dominio británico. Tilak, Banerjea, Aurobindo y otros líderes crearon un mito hindú sobre orígenes y descendencia, retornando a la antigua época de los Vedas (c. 1000 - 800 A.C.) y a los tempranos asentamientos arios en el norte de la India. No solamente intentaron politizar conocidos textos sagrados hindúes como el *Bhagava-Gita* a fin de galvanizar a las gentes en la lucha de expulsión de los británicos, sino que también abogaron por cultos religiosos populares como los de Shivaji y la temida diosa Kali, para comprometer a las clases bajas hindúes en el movimiento de independencia⁴.

Al mismo tiempo, se comenzó a incentivar la cultura popular y las artes y estilos de vida campesinos, aduciendo que éstos encarnaban las verdaderas virtudes de la antigua India. Aquí yacían las fuentes morales y espirituales de la India en la lucha contra la superioridad tecnológica y económica occidental. Pero esto requería un claro y consciente programa de reeducación si estas fuentes iban a ser utilizadas en beneficio de una futura India independiente. Este programa debía partir de una reevaluación del pasado védico y ario y del poder espiritual y cultural de la India rural. Este movimiento dual, de regreso al pasado distante y a la cultura rural, determinó el contexto para los exitosos llamados de Gandhi a la participación popular y el apoyo a las campañas del Congreso Indio en las décadas de los '20 y '30. La "era dorada" de la India renacida no sólo yacía en la visión idealizada de las clásicas ciudades-estado hindúes de la antigüedad védica -que demostraban la superioridad de la civilización india- sino también en la pureza y simpleza de su economía, moral y cultura aldeanas milenarias⁵.

Un ejemplo más, esta vez de América Latina, confirma el vínculo entre el retorno a un antiguo pasado étnico y a la cultura y estilo de vida "folklórico" rural en un período de modernización y comercialización incipiente. El impacto de la Guerra del Pacífico (1789 - 1793, en la cual Chile derrotó a Perú y Bolivia) fue el que provocó una

reevaluación de la sociedad peruana nativa entre algunos intelectuales. Gonzáles Prada, por ejemplo, atacó a la Iglesia, los militares y la oligarquía terrateniente, en nombre de un pueblo que era más indio que criollo. El verdadero Perú habitaba en las sierras, no en la costa, y estaba sujeto a la mayor explotación. Para Prada y sus sucesores, como Vicente Villarán y José Carlos Mariátegui (1895-1930), la cuestión india era central para la definición de un Perú moderno y de su identidad cultural. Pero esto, a su vez, significaba reconsiderar toda la historia y el legado de la Conquista Española, y su relación para con la herencia inca. Para los Apristas, seguidores de Haya de la Torre, el renacimiento peruano estaba ligado a la posibilidad de restaurar al indio y su cultura a su anterior posición en el imperio incaico. La cuestión era si el indio moderno efectivamente podía asumir el desafío de sus ilustres antepasados y sobrepasar a la Pan-América anglosajona y su materialismo tecnológico⁶. Para Mariátegui y sus seguidores socialistas, el vínculo entre el retorno al pasado incaico y la cuestión india campesina residía en la necesidad de acción política, cultural, revolucionaria, contra el sistema feudal de propiedad de la tierra, que reducía a los indios a la condición de siervos de los grandes terratenientes. Es interesante que el Partido Socialista Peruano de Mariátegui, aunque oficialmente marxista, “tomó como su modelo la comuna india peruana, o *ayllu*, que estaba basada en estructuras sociales incas anteriores a la Conquista”, y que el nombre de la revista de arte y política de Mariátegui, *Amauta*, provenga del término indio quechua “hombre-sabio” o “maestro”. Asimismo, el primer editorial de Mariátegui en 1926 explica: “El título expresa nuestra adhesión a la raza india; él simplemente refleja nuestro compromiso con el incaísmo. Pero la palabra cobra un nuevo sentido específico con esta revista: le daremos nueva vida”⁷.

Fue con este espíritu que florecería el movimiento de escritores y artistas indigenistas en Perú durante los años '20 y '30. El líder indiscutido en las artes fue José Sabogal, cuya visión consagrada de *El Alcalde Indio de Chincheros: Varayoc* (1925), con su sombrero y capa rojos y su exagerado bastón de mando en negro y plata, está contrapuesta, no obstante, a una aldea real y un paisaje andino, simbolizando la continuidad de los indios de hoy con sus antepasados, los otrora gobernantes incas. Sabogal contribuyó a *Amauta*, pero estaba más interesado en plasmar la unidad cultural del Perú fomentando las artes populares como la cerámica, y las figuras y los cacharos tallados en madera, cuya forma seguía inalterada desde los tiempos de los incas. Fue designado Director de la Escuela de Bellas Artes en 1932 e inspiró a una generación de pintores indigenistas, incluyendo a Julia Codesido, Camilo Blas y Mario Urteaga, en la tradición de novelistas como Arguedas y Ciro Alegría, que describían la problemática actual de los indios sin tierras⁸.

El movimiento peruano hace resaltar el doble vínculo entre el presente modernizante y el pasado étnico, y entre la economía y la cultura campesina actual y la pureza y grandeza del pasado. Al mismo tiempo, el editorial de Mariátegui, que citábamos antes, resume la compleja relación entre “herencia” y “creación” que subyace en el corazón del nacionalismo indigenista.

Legitimación y movilización

Las diversas aproximaciones modernistas e instrumentalistas al etnicismo, nacionalismo y política, en boga hoy en día, nos ofrecen dos explicaciones de este vínculo. Por un lado, el retorno a un pasado comunal se hace necesario para legitimar a las élites modernizantes y sus innovaciones. Así, ya en 1958, Mary Matossian planteaba que las tendencias nostálgicas y arcaizantes de tantos regímenes del Tercer Mundo, como el de Sukarno, Nasser y el Congreso Indio inspirado por Gandhi, surgían de la necesidad de invocar tradiciones étnicas para reforzar y legitimar los muchos cambios sociales que estos regímenes se empeñaban en llevar a cabo ante considerable resistencia. Esas mismas necesidades bien pueden haber inspirado movimientos revolucionarios en América Latina, cuyos programas de reforma agraria y reevaluación de la cultura india generalmente enfrentarían semejante oposición.

De esta manera, un nacionalismo populista como el de los Apristas requería tanto una base popular como intelectual, y la exhortación al "incaísmo" servía para ambas, proveyendo una pauta y una visión para inspirar la acción popular⁹. Mas este enfoque del retorno al pasado étnico crea ciertos problemas: el "engranaje" entre tradiciones antiguas y cambios modernos a que estos regímenes o movimientos aspiraban, era a menudo inexacto y sujeto a incertidumbre y múltiples interpretaciones. ¿Qué exactamente legitimaba el *ayllu inca*?; ¿el socialismo?; ¿el comunismo?; ¿o simplemente un nacionalismo rural? Y, ¿qué liderazgos evoca hoy el distante pasado inca?

En segundo lugar, ¿por qué era realmente necesario retornar a un pasado frecuentemente inadecuado para legitimar la revolución nacional o social? ¿Se podía, verdaderamente, hacer más aceptable el cambio radical invocando el pasado lejano de la comunidad, tanto en el caso de los jinetes tribales de Arpad, como de los príncipes arios de Kshatrya de la India clásica o los incas del Perú? La legitimación a menudo requiere apelar a un precedente (si bien otros planos son igualmente importantes); pero nos parece un tanto exagerado y mecánico explicar los vínculos que describimos únicamente en términos de este factor. Por otro lado, el retorno a un pasado comunal surge de la urgente necesidad de movilizar a las masas apelando a sus emociones atávicas y a sus "sentimientos de masas". Aquí es la burguesía o la intelectualidad la que incita al pueblo a la acción colectiva y a la violencia en contra de gobernantes extranjeros o colaboracionistas. Como hemos visto, Tilak, Gandhi y otros intentaron extender la lucha del Congreso contra los británicos a los trabajadores y las castas más bajas en el campo, y encontraron necesario apelar a cultos hindúes y a la cultura folklórica a fin de evocar una respuesta popular.

Fue con ese mismo espíritu que Haya de la Torre en Perú, y Franz Tamayo y Gustavo Navarro en Bolivia, exhortaron a un renacimiento indio como esencial para la creación de una auténtica identidad nacional peruana y boliviana, libre de la dependencia en potencias exteriores¹⁰. Sin embargo, nuevamente, esta teoría del retorno al pasado étnico, aunque sí tiene cierta fuerza en determinadas instancias, crea algunos

problemas. En primer lugar, ella supone que la masas son siempre, o por lo menos frecuentemente, convocadas y movilizadas; en tanto, un análisis más detenido sugiere que, aun cuando la retórica nacionalista alaba a las masas campesinas como “el auténtico pueblo”, la práctica nacionalista no siempre ha de procurar movilizar a las clases más bajas, ya sea únicamente por temor a los riesgos a sus propias posiciones que una estrategia semejante podría acarrear. Así, en Hungría, la baja nobleza mantuvo con una rienda muy firme a los campesinos magiares, o magiarizados, cuyas virtudes “auténticamente nacionales” eran elogiadas en el canto, la danza y la pintura; de la misma manera, varios líderes del Congreso temían los efectos de desencadenar a las masas hindúes en sus campañas antibritánicas.

En segundo lugar, nuevamente surge la pregunta ¿por qué se debe retornar a un pasado étnico distante, *antiguo*, para asegurar el apoyo de las clases bajas? Si efectivamente se hace necesario apelar a las “masas” en su idioma vernáculo, ¿por qué tiene esto que envolver un redescubrimiento y reevaluación de los frecuentemente lejanos pasados étnicos? ¿No es esto como sacarle brillo a un lirio? Por otra parte, esto implica que las clases bajas y el campesinado llevan consigo, intactos, los mitos y memorias de aquel pasado. Pero este es un tema complejo y problemático, con variantes significativas en cada caso. Más aún, las imágenes de la nación entretejidas por los intelectuales que apelan al pueblo a menudo no concuerdan con las nociones mucho más localizadas de campesinos indígenas y miembros de tribus¹¹.

Autenticidad y etno-historia

Si las aproximaciones instrumentales y modernistas descritas anteriormente parecen inadecuadas y poco convincentes, esto se debe, en gran parte, a su fracaso en captar el significado del proyecto nacionalista en un mundo multi-cultural. Solamente al examinar las demandas del nacionalismo en un mundo de naciones-estado y de *etnias*, podremos lograr un mayor entendimiento de la casi universal conjunción de la formación de una nación con el regreso a un pasado antiguo y a la cultura popular. ¿Cuál es la demanda central del nacionalismo en un mundo de naciones?; que el “nosotros” en cuestión constituya una “nación”, un “yo” colectivo y culturalmente distintivo, que aspira a ser un “sujeto de la historia”, a determinar su destino colectivo.

Ahora, la posibilidad de descubrir e identificar aquel “yo” colectivo y de obtener la “auto-determinación” se basa en la creencia que el “nosotros” en cuestión constituye una colectividad histórica distintiva, con un sentido de continuidad con su pasado de comunidad cultural única; con recuerdos compartidos de ese pasado distintivo y con definidas creencias en un destino colectivo. Los tres componentes - el sentido de continuidad con un pasado colectivo, los recuerdos compartidos de ese mismo pasado y las creencias comunes en un destino colectivo -, todos ellos, juntos, forman una identidad cultural colectiva.

Cuando agregamos a estos componentes un nombre propio común, un mito de orígenes y de descendencia común, y la vinculación con una patria particular, podemos denominar aquella identidad cultural en cuestión, una identidad “étnica”¹².

Mas la relación entre la formación de naciones e identidades étnicas antecedentes es contingente, y de ninguna manera necesaria. Es decir, es bastante concebible que se pueda construir una nación sin el beneficio de un antecedente étnico comunitario. Si definimos la nación como una comunidad territorialmente demarcada, con una cultura y un sistema económico y legal común, podemos esperar ver procesos de formación de naciones acordes a la construcción de estructuras estatales. Al mismo tiempo, aunque sea concebible “construir” naciones sin el beneficio de las comunidades étnicas antecedentes, esto ha resultado extraordinariamente difícil. Y esta dificultad se debe a las exigencias y requerimientos de ideologías nacionalistas en términos de cuáles de estas “naciones” han de ser concebidas y formadas, ya sea en Europa como en el Tercer Mundo¹³.

¿Cuáles son las principales demandas y aspiraciones nacionalistas? Ellas incluyen:

1) la unidad de todos los ciudadanos y la creación de naciones homogéneas;

2) una identidad cultural única, que distinga la nación de las demás;

3) autonomía, es decir, su derecho a la autorealización, libre de interferencias externas o presión interna. ¿Dónde hemos de buscar para hallar una nación que sea a la vez unificada, singular y autónoma? Sólo en una identidad que sea genuinamente “nuestra”, que sea “auténtica”. ¿Y dónde ha de encontrarse tal autenticidad? Sólo en una cultura vernácula y un pasado comunal; y el modelo para ambos, el estado primitivo de cada uno, sólo puede ser descubierto penetrando muy atrás en los orígenes del pasado comunitario y su era de oro, trazando una etno-historia específica y, de tal modo, revelando la comunidad moral con sus valores primitivos en el corazón y raíz de la sociedad actual. Solamente así podremos arribar a una experiencia colectiva auténtica¹⁴.

De esta manera, vemos que el retorno al pasado antiguo y a la cultura indígena son aspectos del mayor retorno a la naturaleza que proponían Rousseau y sus seguidores, y que el neoclasicismo romántico de fines del siglo XVIII en Europa occidental, con su convocación a una cultura de virtud ennobecedora, exportó a otros continentes. A medida que distintas regiones en cada uno de estos continentes empezaron a experimentar las convulsiones anteriormente sentidas en Francia, Europa occidental y América del Norte, ellas también comenzaron la prolongada búsqueda de una identidad nacional distintiva, unificada y autónoma en el doble retorno a la cultura vernácula y a la antigüedad étnica. Esa búsqueda asume un significado especial en aquellos lugares donde las identidades culturales eran simultáneamente recientes y de gran antigüedad. Estos fueron los casos de orígenes mixtos y culturas plurales. Así es que en México, a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, encontramos varios escritores y algunos políticos reivindicando la herencia azteca como la antigüedad de la moderna

nación criolla de México. En esa misma vena, Francisco Clavijero (1731-1787) adoptó el neo-aztecismo de la *Monarquía Indiana* (1615) de Juan de Torquemada y lo volvió contra los españoles en nombre de los indios contemporáneos descendientes de los aztecas, puesto que él atribuía el estado lamentable de los indios contemporáneos a los efectos de la conquista española. Lo que necesitaba era una mayor fusión de las razas, la creación de un México mestizo. Fueron sus sucesores, Servando Teresa de Mier y Carlos María de Bustamante, así como Morelos, quienes habrían de sentar la conclusión política de que la nación mexicana poseía una identidad separada y requería unidad y autonomía mediante su declaración de independencia de España. De esta manera, el neo-aztecismo, junto con el culto a la Virgen India de Guadalupe, a quien el padre Hidalgo proclamara patrona del movimiento de independencia en 1810, sirvieron el doble propósito de proveer un antiguo pasado étnico y al mismo tiempo una cultura vernácula para los criollos en busca de una identidad nacional viable¹⁵.

Revolución e indigenismo

En realidad, este doble retorno al pasado azteca y a la cultura india fue estrangulado en 1821 y no sería resucitado sino hasta 1910, con la Revolución Mexicana, cuya violencia y desorden volverían a plantear en forma aguda la cuestión de la identidad nacional. Yo quisiera concluir considerando brevemente los componentes fundamentales subyacentes de esta cuestión en la secuela de aquella revolución. Cuando, en 1920, el nuevo presidente Obregón instaló al filósofo José Vasconcelos como su Ministro de Educación y ex Presidente de la Universidad, introdujo una nueva era cultural en México y, a través de su influencia revolucionaria, en toda América Latina. Con su teoría del tercer eslabón, estético, de la evolución humana, Vasconcelos puso las artes visuales al servicio de la revolución, alentando al sindicato de pintores y al movimiento muralista de los años '20. El arte mural, que gozaba de larga historia en México desde antes de la Conquista, se convirtió en el medio a través del cual se exploraban la historia e identidad antigua y reciente de México, y se reexaminaba y reconsideraba la cuestión india, el problema de los pueblos nativos y sus culturas vernáculas. Para los muralistas, las tradiciones indias se convirtieron en el modelo para sus ideales socialistas de arte libre, abierto y público. La Declaración del Sindicato de Trabajadores Técnicos, Pintores y Escultores de 1922 rechazó la larga dependencia del arte mexicano:

“El noble trabajo de nuestra raza...es nativo (e indio) en origen. Con su admirable y extraordinario talento para crear belleza, peculiar a él mismo, el arte del pueblo mexicano es la más sana expresión espiritual en el mundo, y esta tradición es nuestro mayor tesoro. Grandioso, porque pertenece exclusivamente al pueblo y es por esto que nuestro objetivo estético fundamental tiene que ser socializar la expresión artística y suprimir el individuo burgués”¹⁶.

Estas ideas debían mucho a los escritos de Manuel Gamio, quien había investigado la composición etnográfica y la arqueología del valle y la ciudad de Teotihuacán, durante la preconquista. En 1916 publicó *Forjando Patria*, en el que atribuía la miseria de los indios actuales a la concentración de tierras cultivables en manos de una minúscula élite de terratenientes y a la supresión de la vida y cultura indias después de la Conquista, pero especialmente después de las reformas de los años '50 del siglo XIX. Más adelante, Gamio habría de abogar por la asimilación inducida de los indios a la "civilización contemporánea de ideas avanzadas, modernas". Si bien reconocía la belleza y el valor de la artesanía y las artes folklóricas indias, al mismo tiempo las condenaba como expresiones de retraso: aunque su "vida arcaica, que oscila del artificio a la ilusión y superstición, es curiosa, atractiva y original"¹⁷.

Fue precisamente esta originalidad la que estimuló la imaginación de los muralistas indigenistas mexicanos. En 1921, Diego Rivera, recientemente vuelto de Europa y de su recorrido por los ciclos de frescos italianos, acompañó al grupo de artistas y escritores encabezado por Vasconcelos a Chichén Itza y Uxmal en Yucatán, antes de ser cautivado por la vida y cultura india en Tehuantepec. Si bien fue precedido por las imágenes mayas de Carlos Mérida, Rivera, junto con Jean Charlot, fue el primero en ennoblecer e idealizar el pasado precolombino y sus civilizaciones mexicanas. El no solamente coleccionó un gran número de artefactos precolombinos, sino también estudió la monumental escultura tolteca y azteca, y más aún, las copias de manuscritos pictográficos aztecas del temprano período colonial, ejecutadas por pintores nativos para españoles interesados, como el fraile franciscano Bernardino de Sahagun, a mediados del siglo XVI¹⁸.

Pero fue su viaje a Tehuantepec el que proporcionó el estímulo más poderoso a su recreación del pasado mundo precolombino. Había quedado fuertemente impresionado por las mujeres de la región, con sus largos vestidos cayendo en pliegues rígidos y sus peinados trenzados; ellas parecían figuras del arte antiguo griego o romano. Este contacto con la vida india tuvo un profundo efecto, no solamente en su estilo artístico, sino también en su visión de México¹⁹.

Esa visión se alineaba con el nacionalismo cultural oficial del gobierno mexicano, el cual procuraba elevar, incorporando dentro de una visión de una nación étnicamente compuesta, a los indios contemporáneos y a la herencia india precolombina. Un nuevo mito etno-nacional se estaba formando, y los muralistas eran, de hecho, sus efectivos creadores y proveedores. Siqueiros, Orozco, Leal, Dr. Atl, pero especialmente Rivera, promovieron, a través de su arte mural, una vigorosa búsqueda del pasado indio en sus aspectos específicos:

- 1) la historia y civilización de los aztecas, toltecas, mixtecas, mayas, etc.;
- 2) el arte, la arquitectura y la cultura precolombinos;
- 3) la religión, ciencia, tradiciones y mitos de las civilizaciones precolombinas;
- 4) el "indio auténtico" y su forma de vida;

5) la imagen idealizada de la comunidad india precolombina.

Son estos dos últimos elementos los que particularmente nos conciernen aquí, pues era precisamente ese anhelo por un México “auténtico”, representado por su época antigua - fuente de su individualidad y base de su desarrollo -, en el que el indigenismo cultural oficial aspiraba cimentar una nueva identidad mexicana. Esa identidad, de acuerdo a la teoría de Vasconcelos, estaba basada en una fusión de razas, encarnada por la población mestiza que Clavijero había elogiado más de un siglo antes y que ahora representaba la mayoría en la heterogénea composición de México. Estas opiniones se deben en gran medida a los análisis de uno de los críticos más agudos de Díaz, Molina Enríquez, quien planteaba que el mestizo constituía la única base concebible para una identidad nacional genuinamente mexicana. Al mismo tiempo, esta solución política ignoraba la dimensión cultural²⁰.

En México, como en otros nuevos estados poliétnicos, la situación de forjar una identidad nacional que no solamente sirva como cemento socio-político, sino también como lazo afectivo e inspiración colectiva, no deja de ser una preocupación constante. Junto a los problemas inmediatos de desarrollo económico y justicia social, el problema de identidad colectiva, de “quién somos y a dónde vamos”, es particularmente urgente e inquietante en sociedades étnicamente heterogéneas. El retorno al pasado, cuyo valor yace en su aparente autenticidad, su capacidad de decirnos quiénes somos *realmente*, el único que puede inspirar a la acción colectiva, parece proporcionar una solución “natural” y armónica a una identidad cultural dudosa o fracturada. Fue exactamente esta armonía y certeza, este confiado sentido de identidad cultural que se extendía atrás hacia la antigüedad precolombina, que Diego Rivera y los otros muralistas representaron en sus estudios de campesinos enraizados en sus ambientes y en sus panoramas de historia mexicana y de civilizaciones antiguas. Fueron los propios artistas y escritores indigenistas quienes crearon el mito de la *mexicanidad* auténtica basada en la antigua herencia india; mas resultaron convincentes para un sector más amplio de la población, hasta el extremo de reunir conjuntamente la visión histórica con la dimensión “folklórica” vernácula, invistiendo la figura del indio con un simbolismo nacional²¹.

Conclusión

El indigenismo mexicano, entonces, es un primer ejemplo de cómo el retorno a un pasado étnico y a una cultura antigua auténtica parece proporcionar una solución “natural” y armónica al presionante problema de identidad colectiva en estados nuevos y sociedades divididas en la secuela de un cambio social revolucionario. Esta búsqueda en pos de una identidad nacional auténtica y única está entrelazada tanto con los procesos modernos de comunicación y de socialización en una cultura civil, como con las demandas y constricciones del sistema de estados competidores en el orden político y económico global. Es decir, tanto presiones internas de aculturación masiva como

fuerzas externas de dominación tienden a ubicar la búsqueda de una identidad colectiva al frente de las preocupaciones culturales y políticas contemporáneas. Al mismo tiempo, estas ambiciones surgen igualmente del encuentro entre estas presiones modernas y los lazos y sentimientos étnicos y sociales preexistentes.

El retorno a los "valores nativos" y a la "historia nativa" - a veces de gran antigüedad - debe ser entendido, no como una reacción contra las fuerzas de cambio social, ni tampoco como una restauración del *status quo* anterior, sino como una reconstrucción de la etno-historia por parte de la intelectualidad y de otras esferas sociales, de acuerdo a sus intereses y necesidades; una reconstrucción del pasado antiguo por una generación actual, que requiere ese pasado a fin de crearse a sí misma como comunidad y de guiar su destino colectivo. A estas inmediatas y urgentes necesidades de la comunidad en un mundo de naciones-estado, debe agregarse la velada, pero no menos poderosa, aspiración a la inmortalidad terrestre; a escapar al olvido y a la futilidad de la muerte mediante la inmersión del ser en la comunidad y a través de la marca que uno deje impresa en sus logros para la posteridad.

El ser parte de una "comunidad de historia y destino" se ha convertido en la consecuencia natural de la participación en el mundo moderno de naciones-estado²².

Pero la invocación a un tipo de comunidad cultural histórica semejante no está libre de las limitaciones de la especificidad histórica; es decir, los símbolos, mitos, memorias, tradiciones, etc., que, solos, pueden proporcionar un dejo popular y un sentido de pertenencia y de identificación colectiva. Entonces, se hace necesario observar estos límites, trabajar dentro de ellos, desentrañar la "herencia" recibida y, al mismo tiempo, ir recreando y reproduciendo esa misma herencia para la generación presente, de acuerdo a sus necesidades. Si se percibe el pasado en términos del presente, el presente está igualmente determinado por la herencia y las memorias del pasado comunal. De esta manera, en una era de nacionalismo, la antigua percepción religiosa cobra un nuevo sentido:

El olvido conduce al exilio mientras que el recuerdo es el secreto de la redención²³.

NOTAS

¹ Ver, Gellner (1964, cap. 7) para esta tendencia, y Nairn (1977, cap. 9) para el carácter de "Janus" del nacionalismo.

² Detalles de estos festejos milenarios son detallados en Gyongyi Eri y Zsuzsa Jobbágyi: "The Millennial Celebrations of 1896", en *A Golden Age*, (1989, 47-59).

³ Para la pintura histórica de esta época y el mito del parentesco huno-magiar, ver Lajos Nemeth: "Art, Nationalism and the Fin de Siècle", en *A Golden Age* (1989, 19-29); y para los componentes "folkóricos" etnográficos, ver Tamas Hofer: "The creation of ethnic symbols from the elements of peasant culture", en Sugar (1980, 101-45).

⁴ Ver, por ejemplo, M. Adenwalla: "Hindu Concepts and the Gita in early Indian national thought", en Sakai (1961): cf. Kedourie (1971, Introducción).

⁵ Ver, por ejemplo, McCulley (1966), acerca del retorno a un pasado ario y védico entre los hindúes con educación británica.

⁶ Sobre Prada, Mariátegui y los Apristas, ver Whitaker y Jordan (1966, 104-10) y Masur (1966, 94-100). La imagen común del indio andino era la de una raza melan-

cólica, estoica, perezosa, traicionera, sufrida, etc., una "raza antigua y misteriosa"; la cuestión era si la reforma agraria y la educación podrían alterar el "carácter racial" y "modernizar" al indio y, por consiguiente, a Perú, Bolivia y México.

⁷ "Editorial", *Amauta*, No. 1, Lima 1926, citado en *Art in Latin America* (1989, 316-7); sobre la comuna india peruana o *ayllu*, ver *ibidem*, 203 (131 para el significado de *Amauta*, y la influencia cultural de Mariátegui).

⁸ Para la pintura y carrera de Sabogal, ver *Art in Latin America* (1989, cap. 9, esp. 195, 203-5); cf. Masur (1966, 99) para los novelistas indigenistas. Para Arguedas y Alegria, ver Franco (1970, 127-30).

⁹ Ver Matossian (1958); la idea del pasado como precedente étnico y legítimador puede también ser encontrada en Kedourie (1971, Introducción); en combinación con un mito nacional, puede legitimar la acción política revolucionaria.

¹⁰ Para Tilak y otros nacionalistas hindúes, ver Sakai (1961); para Tamayo y Navarro, ver Whitaker y Jordan (1966, 140-1). La noción de "sentimientos de masa" se encuentra en Nairn (1977, cap.2).

¹¹ Para esta apelación a las "masas" en el vernáculo, ver, además de Nairn, Anderson (1983, cap. 5). Para una visión alternativa del abismo cultural entre las élites urbanas y el campesinado explotado, ver Gellner (1983, cap. 2).

¹² Para otras discusiones de los conceptos de identidad étnica y comunidad, ver *inter alia*, A.D. Smith (1984) y Horowitz (1985, caps.1-2)

¹³ Para una discusión mucho más completa de la relación de *etnia* a la formación de naciones, ver A. D. Smith (1986, caps. 6-8); para un estudio histórico general, ver Seton-Watson (1977, caps. 2-5).

¹⁴ De aquí la influencia de Herder en tantos casos, aunque los herderianos generalmente han tenido menos impacto en los nacionalismos políticos y territoriales; ver, sobre Herder, Berlin (1976). La autenticidad a menudo es aliada de la arqueología, la romántica búsqueda de raíces en el subsuelo mediante técnicas científicas, minuciosa documentación y excavaciones; ver los casos de Israel y Zimbabwe citados por Chamberlin (1979, cap.2).

¹⁵ Para un meticuloso análisis de Clavijero y sus sucesores, y sus actitudes hacia la cuestión india, ver John L. Phelan: "Neo-Aztecism in the eighteenth century and the genesis of Mexican nationalism", en Diamond (1960, 760-70); más generalmente sobre la cuestión de "raza", ver Mörner (1970).

¹⁶ Citado en *Art in Latin America* (1989, 154; también en el Apéndice 7.2, p. 324); sobre el movimiento muralista, *ibidem*, cap. 7, y cf. Masur (1966, 80-82).

¹⁷ Citado en *Art in Latin America* (1989, 200). En las palabras de Gamio puede encontrarse reenunciada la paradoja inicial de la "construcción de una nación": la necesidad de ser a la vez avanzada y original, contemporánea y distintiva, y tan "arcaica", o mejor, "rudimentaria" y "simple" como la antigua, es decir, como la antigüedad greco-romana para la civilización europea moderna. Sobre el uso de la última por el neo-clasicismo, ver Rosenblum (1967, caps. 1-2).

¹⁸ Para las visitas de Rivera a su regreso a México en 1921, ver *Diego Rivera* (1986, 53-6, 209-10) y *Art in Latin America* (1989, cap.7); para su uso de temas indios y pictografías aztecas coloniales, ver Betty Ann Brown: "The Past Idealised: Diego Rivera's Use of Pre-Columbian Imagery", en *Diego Rivera* (1986, 139-55).

¹⁹ Esto se manifiesta particularmente en sus dibujos; ver Ellen Sharp: "Rivera as a Draftsman", en *Diego Rivera* (1986, 203-13). Más o menos un mismo impacto tuvo sobre Delacroix la población nativa de Argelia durante su visita de 1830; ellos también le parecieron ser las encarnaciones modernas de los ancestros greco-romanos de Europa.

²⁰ Sobre Molina Enriquez, ver Whitaker y Jordan (1966, 37-8). Para una breve descripción de las ideas y el rol de José Vasconcelos (1882-1959), ver Franco (1970, 85-7, 90-1). Pero no todos los grandes muralistas mexicanos eran igualmente indigenistas. A Siqueiros y Orozco generalmente les preocupaba más un arte "proletario"; pero ellos también tendían a retornar a motivos indios cuando se concentraban en el campesinado empobrecido, a pesar de que compartían la creencia popular sobre la necesidad de "mezclar" al indio, de acuerdo con el nacionalismo cultural oficial. Para un indigenismo cultural paralelo en Irlanda, ver Hutchinson (1987, caps. 4-7).

²¹ Para algunas críticas del "arcaísmo" y "estrechez" de algunas manifestaciones de este indigenismo, notablemente por Orozco, ver Franco (1970, 90-1; 121-2).

²² Para la tesis de que el presente da forma al pasado étnico, ver Tonkin, McDonald y Chapman (1989, Introducción - History and Social Anthropology); pero para una crítica de este "presentismo bloqueante" que subraya los usos creativos de los pasados étnicos, ver J.D.Y. Peel: "The cultural work of Yoruba ethnogenesis", en *ibidem* (1989, 198-215).

²³ Un dicho del Baal Shem Tov, el fundador del Jasidismo.

BIBLIOGRAFIA

Anderson, Benedict (1983): *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. London, Verso Editions and New Left Books.

- Art In Latin America* (1989): *Art in Latin America: The Modern Era, 1820-1980*, ed. by Dawn Ades. London, South Bank Centre (Hayward Gallery).
- Berlin, Isaiah (1976): *Vico and Herder*. London, The Hogarth Press.
- Chamberlin, Eric R. (1979): *Preserving the Past*. London, J. M. Dent and Sons.
- Diamond, Stanley (ed.) (1960): *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin*, New York, Columbia University Press.
- Diego Rivera (1986): *Diego Rivera. A Retrospective*, ed. by Cynthia Newman Helms. London, South Bank Centre (Hayward Gallery) y W.W. Norton and Co.
- Franco, Jean (1970): *The Modern Culture of Latin America*. Harmondsworth, Penguin.
- Gellner, Ernest (1964): *Thought and Change*. London, Weidenfeld and Nicolson.
- (1983): *Nations and Nationalism*. Oxford, Blackwell.
- Golden Age, A. (1989): *Art and Society in Hungary, 1896-1914*, ed. by Gyongyi Eri y Zsuzsa Jobbágyi. London, Barbican Art Gallery, Corvina.
- Horowitz, Donald (1985): *Ethnic Groups in Conflict*. Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
- Hutchinson, John (1987): *The Dynamics of Cultural Nationalism: The Gaelic Revival and the Creation of the Irish Nation-State*. London, Allen and Unwin.
- Kedourie, Elie (ed.) (1971): *Nationalism in Asia and Africa*. London, Weidenfeld and Nicolson.
- Masur, Gerhard (1966): *Nationalism in Latin America; Diversity and Unity*. New York, The MacMillan Company.
- Matossian, Mary (1958): "Ideologies of 'Delayed Industrialisation': some tensions and ambiguities", *Economic Development and Cultural Change* VI. No. 3, 2170228.
- McCulley, B. T. (1966): *English Education and the Origins of Indian Nationalism*. Gloucester, Mass., Smith.
- Mörner, Magnus (1970): *Race and Class in Latin America*.
- Nairn, Tom (1977): *The Break-up of Britain*. London, New Left Books.
- Rosenblum, Robert (1967): *Transformations in late Eighteenth Century Art*, Princeton, Princeton Univ. Press.
- Sakai, R. A. (ed.) (1961): *Studies on Asia*. Lincoln, University of Nebraska Press.
- Seton-Watson, Hugh (1977): *Nations and States: An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism*. London, Methuen.
- Smith, Anthony D. (1984): "National Identity and Myths of Ethnic Descent", *Research in Social Movements, Conflict and Change*, 7, 95-130.
- (1986): *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford, Basil Blackwell.
- Tonkin, Elisabeth, McDonald, Maryon and Chapman, Malcolm (eds.) (1989): *History and Ethnicity*. ASA Monographs 27, Routledge, London and New York.
- Whitaker, Arthur P. and Jordan, David C. (1966): *Nationalism in Contemporary Latin America*. New York, The Free Press.