



Aviso Legal

Capítulo de libro

Título de la obra: Culturas barrocas y civilización en Latinoamérica

Autor: Velasco Gómez, Ambrosio

Forma sugerida de citar: Velasco, A. (2022). Culturas barrocas y civilización en Latinoamérica. En H. G. H. Taboada y A. Kozel (Eds.), *En busca de la civilización latinoamericana* (91-109). Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe.

Datos del libro: *En busca de la civilización latinoamericana*

Diseñadora de cubierta: Brutus Higuita, Marie-Nicole

Diseñadora de interiores: Martínez Hidalgo, Irma

ISBN: 978-607-30-6342-5

Los derechos patrimoniales del capítulo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este capítulo en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Compartir igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0 Internacional). <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>

Correo electrónico: betan@unam.mx

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.
- ✓ Adaptar: remezclar, transformar y construir a partir del material.

Bajo los siguientes términos:

Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.

No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.

Compartir igual: si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

4. CULTURAS BARROCAS Y CIVILIZACIÓN EN LATINOAMÉRICA

Ambrosio Velasco Gómez*

EL SURGIMIENTO DE IBEROAMÉRICA Y LA MODERNIDAD

El mundo iberoamericano surgió hace más de quinientos años a raíz del mal llamado “descubrimiento de América”, pero sobre todo a partir de la conquista de su territorio que inició en las islas del Caribe y después en México y Perú. Lo ocurrido en 1492 ha sido denominado de diferentes maneras además de “descubrimiento”. Edmundo O’Gorman utilizó la expresión “invención de América”, Enrique Dussel aludió al “encubrimiento del indio” y Miguel León Portilla propuso “encuentro de dos mundos y de dos culturas” para suprimir el etnocentrismo de “descubrimiento” y dar entrada a un concepto más equitativo entre Europa y América. Su propuesta levantó intensas polémicas entre diferentes

* Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México (ambrosio@unam.mx).

posiciones prohispanistas (Antonio Gómez Robledo), indianistas (Enrique Dussel) y otras meramente historiográficas (Edmundo O’Gorman, Eduardo Blanquel Franco).¹ En lo que todos estaban de acuerdo es que lo acontecido a partir de 1492 transformó al mundo para bien y para mal. Considero que el proceso iniciado en 1492, más que encuentro, fue un encontronazo entre la civilización europea en expansión y las civilizaciones mesoamericana e incaica, todas ellas intrínsecamente plurales, conformadas por una diversidad de culturas, etnias, pueblos y naciones.

Si bien Arnold Toynbee ha señalado que los encuentros en el espacio geográfico entre civilizaciones coexistentes son una constante en la historia humana, el encontronazo de la civilización mediterránea con las del “Nuevo Mundo” fue la de mayor magnitud en toda la historia de la humanidad, ya sea por la dimensión de las civilizaciones confrontadas como por sus consecuencias mundiales, tanto catastróficas como innovadoras, pues si bien el encontronazo significó en mucho un etnocidio y genocidio mayúsculo, también propició la ampliación de la diversidad cultural y en muchos aspectos la mezcolanza, que no fusión homogénea, de culturas diversas. Además, este contacto de civilizaciones en el espacio mundial ocurre paralelamente a otro contacto de civilizaciones a través del tiempo, el Renacimiento de los siglos xv y xvi, que tiene en las penínsulas itálica e ibérica sus principales focos de gestación y desarrollo. Gracias a estos renacimientos se rescata gran parte de las antiguas culturas grecolatinas desaparecidas para entonces, que se suman también a la riqueza del encontronazo de Europa y América por medio de la Conquista.

¹ Para abundar en el debate véase Juan A. Ortega y Medina, *La idea colombina del descubrimiento desde México*, México, UNAM, 1987 (Col. *Nuestra América*, núm. 21), p. 130.

La Conquista de América fue provocada por la expansión imperialista de España y Portugal en busca de nuevas rutas comerciales, de nuevas tierras, recursos naturales y pueblos para su apropiación, explotación y dominación. La conquista ibérica de América fue precisamente este complejo proceso fundante de la Modernidad. Iberoamérica fue así el primer sistema mundo de la historia humana que cimentó el futuro desarrollo del capitalismo; como señala Enrique Semo: “La exploración y conquista de la Nueva España fue un suceso de importancia universal. Junto con la de Perú, abrió la época de la minería de plata y oro y la explotación de muchos millones de amerindios y con ello dio un impulso decisivo al desarrollo del capitalismo temprano en Europa”.²

Desde Europa la pregunta fundamental que se planteaba era precisamente, ¿qué hacer con ese mundo desconocido que encontraban, profundamente diferente al mundo europeo? Ante esta pregunta se dieron una diversidad de respuestas y un intenso debate que se dividió en dos posiciones: la primera es de aspiración universalista, que supone la superioridad europea en todas sus dimensiones, pero sobre todo en lo cultural y lo político, considerándose a sí misma como la civilización por excelencia.³ Desde este presupuesto el radicalmente diferente mundo de los pueblos indígenas era incivilizado, bárbaro, incluso demoniaco frente a la civilización europea y, sobre todo, con respecto a España, el imperio cristiano más poderoso de Europa. España se presenta a sí misma como el modelo universal de civilización y sobre todo de imperio

² Enrique Semo, *La Conquista: catástrofe de los pueblos originarios*, México, Siglo XXI/UNAM, 2019, vol. I, p. 11.

³ Para una discusión más amplia de estas dos posiciones véase, de mi autoría, *500 años de filosofías de la Conquista y el colonialismo: razón de poder frente al humanismo de la Universidad de México*, México, UNAM, 2021.

cristiano, con la misión providencial de evangelizar y civilizar a los pueblos bárbaros del Nuevo Mundo con el que se habían topado.

La segunda posición es totalmente opuesta, elaborada filosóficamente en sus inicios por humanistas de la llamada Escuela de Salamanca en pleno Renacimiento español, entre ellos Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Alonso de la Veracruz y, de manera más matizada, Bartolomé de Las Casas. Estos humanistas reconocen la esencial diversidad de la humanidad, manifiesta en la historia de España en la convivencia de cristianos, judíos y musulmanes durante varios siglos del Medievo, diversidad radicalizada por el encontronazo violento con los pueblos y culturas indígenas del Nuevo Mundo. También reconocen la equidad entre esa diversidad de pueblos, culturas y naciones. Ninguna de ellas se puede arrojar *a priori* la pretensión de universalidad ni de superioridad sobre las otras y, por ende, tampoco puede atribuirse la misión salvífica de civilizar al mundo entero. Este humanismo pluralista y antiimperial, que podemos denominar republicano,⁴ constituye la crítica más fundamentada a la Conquista de América.

Desde luego se impuso y se puso en marcha el proyecto imperial, iniciado por la conquista violenta, el etnocidio, la destrucción de pueblos, naciones y culturas originarias, y la implantación de la dominación colonial. Después de la espada y la lanza siguió la evangelización y supuesta civilización de los indios, que fue en realidad un proceso de despojo, usurpación e imposición de una cultura ajena, desde los comienzos mismos de la Conquista en la isla La Española, como lo denunció en 1511 fray Antón de Montesinos en su célebre sermón de Adviento.

⁴ Sobre el carácter republicano de este humanismo véase, de mi autoría, *La persistencia del humanismo republicano en la conformación de la nación y el Estado en México*, México, UNAM, 2009.

LA FORJA DE LA CULTURA BARROCA LATINOAMERICANA

No obstante la imposición de la lengua, la religión y las instituciones españolas sobre los indios de América, se van conformando nuevas culturas propiamente iberoamericanas que radicalizan su carácter multicultural, pues la diversidad de los pueblos del Nuevo Mundo se suma a la diversidad cultural de España y de Europa. Gracias a este sincretismo abigarrado, la imposición de la cultura dominante europea no eliminó por completo las culturas originarias, sino que parte de éstas logró subsistir en una nueva cultura barroca propiamente latinoamericana.

Pero aquí cabría preguntar, ¿cómo ocurrió esta síntesis?, ¿fue un proceso espontáneo y popular o bien resultado de una elaboración académica? A esta pregunta hay respuestas opuestas: por una parte la sustentada por Edmundo O’Gorman y otros historiadores como David Brading, que atribuye todo el mérito de la creación de la cultura barroca americana a los humanistas criollos. De manera opuesta al criollismo, Miguel León Portilla, Bolívar Echeverría y Carlos Fuentes, entre otros, consideran que los pueblos indígenas, los vencidos, fueron quienes motivan esta síntesis, al apropiarse la cultura impuesta por los vencedores.

Edmundo O’Gorman, por ejemplo, considera que sólo los criollos llegaron a formular un proyecto de identidad nacional durante la Colonia, a través del frágil equilibrio entre una orientación de fidelidad al mundo peninsular y un orgullo americano:

El criollo colonial afirmó su ser y el de su circunstancia americana mediante la atribución de una superioridad tanto en el orden material como en el moral, y así, al orgullo de pertenecer al tronco de la cultura ibérica [...] se

añade la soberbia alimentada por la supuesta alta jerarquía de las peculiaridades propias [de América].⁵

Los indígenas no aparecen en el criollismo sino como objeto de referencia a un pasado mítico, a una evocación romántica de la época prehispánica (indigenismo histórico). Por su parte Bolívar Echeverría sostiene que fueron los indios e indias americanas quienes practicaron una verdadera “codigofagia” de elementos culturales hispánicos, principalmente la lengua y la religión, para insertarlos en sus matrices originarias produciendo un sincretismo popular de enorme diversidad y riqueza, al que denomina *ethos* barroco. Se trata de “una afirmación de lo propio en la asimilación de lo ajeno”.⁶

Si bien las dos posiciones son opuestas, no son contradictorias ni excluyentes, sino más bien complementarias y mutuamente enriquecedoras. En este trabajo sostengo que la articulación orgánica del humanismo criollo y el *ethos* barroco constituyó el centro vital de la civilización latinoamericana en ciernes, a través de un largo proceso que se inicia en el mismo siglo XVI y se desarrolla durante la Colonia como una cultura de resistencia y emancipación que genera los proyectos de nación y de independencia de las colonias iberoamericanas. Una vez logradas las independencias, estas culturas barrocas son combatidas por los gobiernos e intelectuales de las nuevas naciones que pretenden constituirse por decreto de Estado y negar el pasado colonial, sobre todo las culturas indígenas que las conforman. La negación de la historicidad multicultural de las naciones latinoamericanas por parte de los gobiernos independientes, tanto liberales como conservadores, se justifica desde una posición euro y anglocéntrica, internalizada por los nuevos

⁵ Edmundo O’Gorman, *México: el trauma de su historia*, México, UNAM, 1977, p. 15.

⁶ Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, México, Era, 2007, p. 25.

gobiernos que adoptan como modelo a las metrópolis modernas. Desde esta perspectiva exógena, las naciones latinoamericanas son atrasadas o inmaduras precisamente por su herencia indígena y colonial y, para superar su atraso, deben someterse a las directrices marcadas por las metrópolis modernas, lo que establece un nuevo colonialismo. Este trauma o complejo de inferioridad justifica la dependencia y subordinación de los Estados latinoamericanos, que a su interior reproducen relaciones de dominación colonial con sus propios pueblos indígenas. Pero, bien señalado por humanistas y antropólogos como Guillermo Bonfil Batalla y Miguel León Portilla, son los pueblos indígenas y sus descendientes quienes han logrado preservar y desarrollar la diversidad cultural propia de las culturas barrocas latinoamericanas.

Primeramente nos referiremos a la formación del *ethos* barroco, después al humanismo criollo, también barroco, y a la articulación orgánica de ambos en la conformación de una cultura auténtica de resistencia y emancipación con respecto a las civilizaciones hegemónicas.

ETHOS BARROCO

El *ethos* barroco es resultado de este proceso de mescolanza de las culturas indígenas y europeas en la vida cotidiana de los pueblos conquistados. Se manifiesta primordialmente en el culto religioso, el arte popular y las fiestas comunitarias, donde coexisten la religión cristiana con restos de las religiones prehispánicas. En cuanto *ethos* popular, el Barroco es un “principio de estructuración de la experiencia del tiempo cotidiano”, que conforma tradiciones e identidades comunitarias. De acuerdo con Bolívar Echeverría, el Barroco es ante todo un *ethos* de resistencia al capitalismo en

cuanto invierte la jerarquía de los tiempos productivos e improductivos de la vida cotidiana al dar prioridad a la fiesta popular, al culto religioso y al arte sobre la producción económica. Es por ello que muchas veces se ha visto a la cultura barroca iberoamericana como opuesta a la Modernidad y al progreso civilizatorio basado en la productividad y acumulación de riqueza como signo de progreso, e incluso en el *ethos* realista o protestante (Max Weber) del capitalismo, como indicio de la gracia divina.

Bolívar Echeverría considera que la codigofagia se inició desde el mismo comienzo de la Conquista y ve en Malintzin a una de las primeras artífices o propiciadoras del *ethos* barroco, gracias a su superior capacidad de intérprete, traductora y mediadora entre lenguajes y culturas disímbolas e inconmensurables.

Una de las expresiones más significativas del *ethos* barroco es el guadalupanismo, pues es un producto del sincretismo religioso, del cristianismo indígena que recupera deidades prehispánicas como Tonantzin y la identifican con la Virgen María, madre de Dios en el marco de la fe cristiana. Para Bolívar Echeverría, el guadalupanismo es un ejemplo paradigmático de codigofagia o apropiación y transformación de la religión cristiana por los indígenas. Para Jean Jacques Lafaye, en la Virgen de Guadalupe “confluye una de las corrientes más permanentes del cristianismo, el culto a María Inmaculada, y una de las creencias fundamentales de la antigua religión prehispánica: el principio dual” y por ello, continúa Lafaye, “ha sido, según la feliz expresión de Francisco de la Maza, el espejo de la conciencia nacional [...] y la devoción a la Guadalupe fue para México el aspecto espiritual de la rebeldía colonial”.⁷

⁷ Jean Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe: la formación de la conciencia nacional en México*, Octavio Paz, “Prefacio”, Ida Vitale y Fulgencio López Vidarte, trads., México, FCE, 2002, pp. 391-392.

Por ello, no es casual que en la insurrección de Independencia, el cura Miguel Hidalgo haya adoptado como estandarte a la Virgen de Guadalupe para atraer a las masas indígenas que de antaño se identificaban con la Guadalupana.

Carlos Fuentes coincide con esta interpretación de la centralidad de la Virgen de Guadalupe como símbolo de la mexicanidad: “La sensación de orfandad y abandono que sigue a la Conquista es pronto superada por una operación política y racial asombrosa: la Virgen María, la madre de Dios, se aparece ante el más humilde campesino indígena y le ofrece rosas en invierno. Es una virgen morena, tiene un nombre árabe, se convierte en la madre pura del mexicano nuevo: Santa María de Guadalupe”.⁸

Es muy importante subrayar que el guadalupanismo, como culto popular, es primordialmente indígena y es también una manifestación originaria de la identidad barroca de los pueblos latinoamericanos que, en el caso de México, desempeña un papel primordial en la formación de una identidad nacional.

HUMANISMO CRIOLLO

Los humanistas criollos de los siglos XVII y XVIII hicieron suyos y desarrollaron ampliamente elementos de las culturas indígenas, incluso de las apropiaciones indígenas como el guadalupanismo indiano y el cristianismo primitivo. Carlos de Sigüenza y Góngora a finales del siglo XVII y fray Servando Teresa de Mier a finales del XVIII son autores ejemplares que desarrollan la transfiguración de deidades indígenas en personajes centrales del cristianismo como el apóstol santo Tomás en la figura de Quetzalcóatl y Tonantzin

⁸ Carlos Fuentes, *Los cinco soles de México*, Barcelona, Seix Barral, 2000, p. 14.

como la misma Virgen de Guadalupe, símbolo y expresión de resistencia de una nación multicultural de indios, mestizos y criollos contra los europeos.

Sor Juana Inés de la Cruz, amiga y colega de Sigüenza, defiende el derecho de los pueblos a practicar su propia religión y rechaza el uso de la fuerza para la conversión cristiana. Incluso presenta a los indígenas como personas de mayor dignidad y racionalidad que los conquistadores, invirtiendo así la relación entre bárbaros, representados por el conquistador, y civilizadas, personificadas en “América”, mujer indígena:

AMÉRICA

Bárbaro, loco que ciego
 con razones no entendidas
 quieres turbar mi sosiego
 que en serena paz tranquila
 gozamos: cesa en tu intento.⁹

Con esta inversión civilización-barbarie en contra de la pretensión de superioridad cultural de los españoles —la cual justificaría su dominación sobre los indios, como argumentaba Juan Ginés de Sepúlveda— sor Juana revive en el Barroco americano la radicalidad de los humanistas críticos de la Conquista del siglo XVI, especialmente de Alonso de la Veracruz y Bartolomé de Las Casas. Además esta inversión de civilización-barbarie también la sostiene en la actualidad Jean-Marie Le Clézio, Premio Nobel de Literatura: “En aquel enfrentamiento entre América y Occidente, entre los dioses y el oro, se ve bien quién es el civilizado y quién el

⁹ Sor Juana Inés de la Cruz, “Loa al auto sacramental *El divino Narciso*”, en José Joaquín Blanco, sel. y pról., *El lector novohispano: una antología de la literatura mexicana colonial*, México, Cal y Arena, 2005 (Col. *Los imprescindibles de la literatura*), p. 559.

bárbaro [...] no cabe duda de que son los aztecas (como los mayas o los tarascos) quienes detentan la civilización”.¹⁰

El eclecticismo barroco alcanzaría su expresión intelectual como proyecto civilizatorio alternativo a la Modernidad capitalista y a la Ilustración eurocéntrica con los jesuitas expulsos en la segunda mitad del siglo XVIII. Con referencia a ellos José Gaos señala: “En los aludidos jesuitas mexicanos se encuentra la conciencia acabada de la mexicanidad [...] se encarna, pues, la independencia espiritual de la Colonia respecto de la metrópoli, respecto del pasado común, que iba a traducirse en la independencia política”.¹¹

Entre los jesuitas expulsos destaca Francisco Javier Clavijero, quien en su *Historia antigua de México* escribe una de las defensas más lúcidas de las culturas indígenas de América en contra de las diatribas racistas de Cornelio de Pauw, uno de los afamados ilustrados europeos, colaborador de la *Enciclopedia* quien, en sus *Investigaciones filosóficas sobre los americanos*, copia los infundios sobre la barbarie de los indios de los cronistas más viscerales del siglo XVI como Francisco López de Gómara, al considerar que los indígenas americanos son naturalmente degenerados y en cuanto a su racionalidad apenas se diferencian de las bestias. Por ello, las colonias iberoamericanas están condenadas a permanecer en el salvajismo al margen del progreso civilizatorio de países como Francia, Alemania, Inglaterra y Holanda.

Clavijero refuta las tesis de degeneración y barbarie de los indígenas americanos que sostiene De Pauw, con base en un riguroso estudio histórico, antropológico y filosófico de los antiguos ameri-

¹⁰ Jean-Marie Le Clézio, *El sueño mexicano o el pensamiento interrumpido*, Mercedes Córdoba y Tomás Segovia, trads., México, FCE, 2008, pp. 38-39.

¹¹ José Gaos, “Pensamiento de lengua española”, en *id.*, *Obras completas*, México, UNAM, 1990, tomo VI, p. 53.

canos, y concluye que todos estos pueblos tenían las cualidades de una gran civilización:

Pues bien, los mexicanos y las demás naciones de Anáhuac, así como los peruleros, reconocían un ser supremo y omnipotente [...] Tenían un sistema de religión, sacerdotes, templos, sacrificios y ritos ordenados al culto uniforme de la divinidad. Tenían rey, gobernadores y magistrados; tenían tantas ciudades y poblaciones tan grandes y bien ordenadas [...] tenían leyes y costumbres [...] tenían comercio y cuidaban mucho de la equidad y justicia.//¿Qué más se quiere para que aquellas naciones no sean reputadas bárbaras y salvajes?¹²

Al igual que Clavijero, humanistas criollos de otros países hispanoamericanos respondieron a De Pauw para refutar sus prejuiciadas concepciones sobre los americanos. Entre ellos destacan Juan Ignacio de Molina (Chile), Francisco Iturri (Argentina), Juan de Velasco (Ecuador), además de Alexander von Humboldt, quienes consideraban las ideas inventadas por De Pauw y sus seguidores como patrañas de escritorio contrarias a la evidencia científica. Las respuestas convergentes de intelectuales criollos hispanoamericanos a las descalificaciones eurocéntricas revelan que en la segunda mitad del siglo XVIII existía un humanismo crítico anticolonial reivindicador de la grandeza de las civilizaciones prehispánicas, que asumían como herencia identitaria las naciones emergentes.

Las teorías eurocéntricas de De Pauw fueron copiadas por grandes filósofos europeos. Hegel por ejemplo, considera que las colonias iberoamericanas no pueden sumarse a la marcha del progreso de la historia, por causa de la persistencia de la población indígena que “no es susceptible de ninguna forma de civiliza-

¹² Citado en *ibid.*, pp. 743-744.

ción”,¹³ y agrega: “su inercia, humildad y rastrera sumisión frente al criollo y más aún frente al europeo son el carácter esencial de los americanos y ahora falta un buen lapso de tiempo para que el europeo consiga inculcar en ellos un poco de dignidad”.¹⁴

La confrontación y disputa en las filosofías eurocéntricas y colonialistas, como la de De Pauw y posteriormente de Hegel, y las filosofías críticas e indigenistas de los humanistas criollos contribuyeron a la formación de proyectos de nación en diferentes países latinoamericanos, como señala Gaos, y también a la formación de una auténtica filosofía de la historia y un humanismo auténticamente latinoamericano.

Gracias a que los caudillos criollos compartían el orgullo indianista que los acercaba al *ethos* barroco de los indígenas y mestizos, el llamado a la Independencia encontró una amplia y espontánea respuesta popular. Como señala Eric van Young, al elegir Hidalgo la imagen de la Virgen de Guadalupe como insignia de la insurrección “tocó una fibra sensible entre las masas rurales de muchas partes del país, y con ella dio al movimiento en toda la Colonia una legitimidad ostensiblemente religiosa de la que podía haber carecido en su ausencia”.¹⁵

En México el proyecto criollo de nación fue derrotado por los ejércitos realistas en 1816 y fue precisamente uno de sus generales, Agustín de Iturbide, que había vencido a Morelos, quien en 1821, ante la amenaza de restablecimiento de la Constitución de Cádiz, encabezó la independencia de México, por convenir así al alto clero, a comerciantes españoles y a los criollos del ejército

¹³ Citado por Antonello Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo: historia de una polémica 1750-1900* (1955), Antonio Alatorre, trad., México, FCE, 1993, p. 416.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 546-547.

¹⁵ Eric van Young, *La otra rebelión: la lucha de la Independencia de México 1810-1821*, Rossana Reyes Vega, trad., México, FCE, 2006, p. 560.

realista. Con Iturbide llega a su fin la ideología nacionalista del indigenismo histórico y en su lugar se desarrollan ideologías liberales y conservadoras que continuamente pugnan por constituir un Estado independiente y a partir de ahí, por decreto, una nueva nación mexicana. Tanto el pensamiento liberal de José María Luis Mora como el pensamiento conservador de Lucas Alamán desconocieron la relevancia del nacionalismo criollo que se formó a través de un mestizaje cultural durante tres siglos de conflictivas relaciones entre españoles, criollos, mestizos e indígenas. Asimismo, liberales y conservadores vieron en la persistencia de la población indígena un serio obstáculo para la formación de una nueva nación mexicana. En 1824 Mora, el intelectual liberal más destacado de su tiempo, propuso ante el Congreso que “se proscriba la denominación de indio que ha venido a ser su acepción vulgar oprobiosa de una gran porción de nuestros ciudadanos”.¹⁶

Como observa Charles Adams Hale, la imagen que tenía Mora de los indios no era la de Clavijero y demás humanistas mexicanos, sino la de Robertson y De Pauw. Por tanto en su concepción liberal el indio tenía que desaparecer jurídica y étnicamente de la nación mexicana.¹⁷ Para ello se diseñó la política poblacional del mestizaje racial y una educación basada en la lengua castellana y el positivismo y contraria al humanismo mexicano y a la cultura barroca. El liberalismo de la segunda mitad del siglo XIX fue aún más hostil con las culturas y pueblos indígenas, a tal grado que

¹⁶ Citado por Charles Adams Hale, *El liberalismo mexicano en la época de Mora 1821-1853*, Sergio Fernández Bravo y Francisco González Aramburu, trads., México, Siglo XXI, 1982, p. 224.

¹⁷ “Mora aseveró con toda claridad que era en la raza blanca ‘donde se ha de buscar el carácter del mexicano’. Creía que, mediante un programa concentrado de colonización europea, México, en el término de un siglo, podría realizar la fusión completa de los indios y ‘la total extinción de las castas’”, *ibid.*, p. 229.

Carlos Montemayor comenta, “el liberalismo mexicano destruyó más comunidades en un siglo de lo que la Colonia destruyó a lo largo de trescientos años”.¹⁸

En suma, como señala Carlos Fuentes, “el Estado liberal progresista de la República Restaurada no recogió la pluralidad cultural de México, las culturas indígenas, míticas, españolas, católicas, sincréticas, barrocas”;¹⁹ por el contrario en México y otros países latinoamericanos se combatió la diversidad étnica y cultural para imponer el mestizaje racial y una nueva nación homogénea bajo moldes exógenos decretada por el Estado. Miguel León Portilla se sorprende con razón que la política de “desindianización” se haya intensificado después de las independencias de las colonias hispanoamericanas y continúe hasta nuestros días, no obstante que la población indígena haya sido protagonista en los procesos de emancipación nacional y en otras importantes transformaciones sociales y políticas, como fue el caso de la Revolución Mexicana de 1910. Conforme acontecen estos movimientos de cambio hacia la modernización social, económica, política y cultural de las naciones latinoamericanas se margina más a la población indígena, se empeoran sus condiciones de vida y se destruyen sus culturas y comunidades:

Consumada la Independencia y establecida la República, los indígenas fueron perdiendo los derechos en que se fundaba su personalidad jurídica. Al hacerse a un lado las distinciones étnicas, poco a poco fueron desapareciendo las antiguas repúblicas de indios. La imposibilidad de esgrimir derechos que les reconocían las Leyes de Indias trajo consigo nuevas formas de marginación. La propiedad comunal de las tierras, las formas de gobierno indí-

¹⁸ Carlos Montemayor, *Los pueblos indios de México hoy*, México, Planeta, 2001, p. 65.

¹⁹ Fuentes, “Las dos orillas”, en *id.*, *Los cinco soles de México* [n. 8], p. 20.

gena, la salvaguarda de sus lenguas y de sus usos y costumbres quedaron en grave peligro de desaparecer.²⁰

En las naciones latinoamericanas independientes, los indios y sus descendientes siguieron sometidos a la dominación y explotación colonial, ya no de las metrópolis ibéricas sino de los nuevos Estados nacionales. Este colonialismo interno, como lo denomina Pablo González Casanova, es uno de los problemas más graves de los países latinoamericanos, problema ante el cual los gobiernos optan por desindianizar al indio para integrarlo al progreso social que representa la modernización del país, a través de procesos de “aculturación”.²¹ Esta estrategia fundada en nuevas versiones de las viejas teorías colonialistas de la inferioridad intelectual y moral de los indios corresponde a lo que Luis Villoro llama “indigenismo”, que son concepciones de personas no indígenas sobre los indígenas, para integrarlos al mundo civilizado y al progreso nacional, para lo cual se tiene que someter al indio para cambiar su cultura y forma de vida:

El indigenismo se presenta como un proceso histórico en la conciencia en el cual el indígena es comprendido y juzgado (“revelado”) por el no indígena (“la instancia revelante”). Este proceso es manifestación de otro que se da en la realidad social en el cual el indígena es dominado y explotado por el no indígena.²²

²⁰ Miguel León-Portilla, *Independencia, Reforma y Revolución, ¿y los indios qué?*, México, Conaculta/UNAM, 2011, p. 68.

²¹ Véanse Pablo González Casanova, “Colonialismo interno (una redefinición)”, en Atilio A. Boron, Javier Amadeo y Sabrina González, comps., *La teoría marxista hoy: problemas y perspectivas*, Buenos Aires, Clacso, 2007, pp. 409-434; y Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia: el proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1963.

²² Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo* (1950), México, El Colegio de México/El Colegio Nacional/FCE, 1998, p. 8.

El indigenismo —al tratar de resolver la escisión entre la civilización occidental moderna y las culturas atrasadas indígenas— cae en un dilema que en realidad es una aporía: para liberar al indio de su atraso cultural y material hay que someterlo. Si se lo deja en libertad, se lo abandona en su ignorancia y miseria: “La antinomia entre culturas encierra otra antinomia más grave y radical [...] El indianista fanático trata al indio como hombre libre, pero, en el fondo, quiere que permanezca esclavo. El occidentalista exaltado quiere al hombre libre, pero de hecho lo trata como esclavo”.²³

Frente a esta antinomia, al final de cuentas Villoro se inclina por un indigenismo matizado que da prioridad al conocimiento científico sobre las creencias no científicas de los indígenas: “Allí, si acordáramos libertad absoluta al indio, se volvería ésta contra él [...] en el fondo el civilizado resuelve desde fuera los asuntos del indígena [...] aquí no será el libre arbitrio del indígena el que decida sobre su progreso”.²⁴

Con el tiempo, Villoro abandona esta posición de los años cincuenta y después del levantamiento indígena del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994 cambia radicalmente su posición a favor de la autonomía de los pueblos indígenas, pues descubre que son ellos, con sus culturas diversas, y formas de organización social y política, quienes tienen la capacidad de resolver los problemas insalvables del colonialismo interno y externo de los países latinoamericanos: “Desde el siglo XVI, los pueblos indios de América han sido para criollos y mestizos, lo otro; lo otro juzgado y manipulado para su explotación o, por el contrario para su redención [...] La verdadera liberación del indio es reconocerlo como sujeto, en cuyas manos está su propia suerte [...] ser sujeto pleno

²³ *Ibid.*, p. 242.

²⁴ *Ibid.*

es ser autónomo”.²⁵ El reconocimiento de la pluralidad interna de las naciones latinoamericanas, sustentada primordialmente por sus pueblos originarios y la aceptación de sus autonomías, necesariamente conlleva a la transformación de un Estado homogéneo en naciones multiculturales y Estados plurales.

Miguel León Portilla también coincide con Luis Villoro respecto a la fuerza transformadora de los pueblos indígenas para construir una nación plural e incluyente concordante con la cultura barroca latinoamericana, profusamente plural y en constante movimiento:

En el autorreconocimiento de la pluralidad cultural y lingüística, México encontrará un manantial de recursos —otras formas de concebir al mundo y de actuar sabiamente sobre él— antes no tomados en cuenta. Podrá así renovar su proyecto como nación y hacer frente a los embates del exterior, dirigidos a imponer la más globalizante de todas las globalizaciones que hasta ahora se han visto. Nuestro país se reconciliará a la postre consigo mismo al asumirse como lo que realmente es, integrado por mujeres y hombres de distintas lenguas y culturas y sustentado en lo que es su raíz más honda: el legado de los pueblos originarios, con la presencia enriquecedora de sus descendientes, los indígenas contemporáneos.²⁶

CONCLUSIONES

La inagotable diversidad cultural de las naciones latinoamericanas formadas a partir de la Conquista y durante la dominación colonial, se articula en sus culturas barrocas, tanto popular indígena como criolla humanista. Como señala Carlos Fuentes: “Una nueva

²⁵ Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós/UNAM, 1998, p. 79.

²⁶ Miguel León-Portilla, “Autonomía y otras demandas indígenas”, en *id.*, *Obras de Miguel León-Portilla*, 1. *Pueblos indígenas de México: autonomía y diferencia cultural*, México, UNAM/El Colegio Nacional, 2003, p. 21.

genealogía americana creció bajo las cúpulas del Barroco. En ella ganaron su voz los silenciosos y adquirieron un nombre los anónimos: indios, mestizos y negros”.²⁷ El Barroco es una expresión auténtica de la integración de la diversidad cultural latinoamericana, y por ello contribuye de manera destacada a la conformación de las identidades nacionales plurales.

Desde la perspectiva de las culturas barrocas americanas es posible construir una interpretación histórica y política muy diferente del mundo latinoamericano que, lejos de subsumirse como versiones deficientes de la civilización norteamericana y angloamericana, reconoce su originalidad y valía propia como una cultura común de resistencia a la Modernidad capitalista. En esta interpretación, las naciones multiculturales latinoamericanas tienen una situación excepcional para impulsar un proyecto civilizatorio alternativo no reduccionista al racionalismo tecnocientífico ni al Estado-nación homogéneo y hegemónico de la civilización capitalista global, sino por el contrario, fiel a la historicidad barroca, un proyecto civilizatorio profundamente plural, comunitario y republicano en constante transformación, través de la confrontación, el diálogo y el aprendizaje con otras culturas, aun con aquellas impuestas por la violencia.

²⁷ Fuentes, *Los cinco soles de México* [n. 8], p. 15.