

LATINOAMERICA

CUADERNOS DE CULTURA LATINOAMERICANA

61

LUIS VILLORO
DE LA FUNCION SIMBOLICA
DEL MUNDO INDIGENA



COORDINACION DE HUMANIDADES
CENTRO DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS/
Facultad de Filosofía y Letras
UNION DE UNIVERSIDADES
DE AMERICA LATINA

UNAM

LUIS VILLORO
DE LA FUNCION SIMBOLICA
DEL MUNDO INDIGENA



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
COORDINACIÓN DE HUMANIDADES
CENTRO DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS
Facultad de Filosofía y Letras
UNIÓN DE UNIVERSIDADES DE AMÉRICA LATINA

LUIS VILLORO (1922), filósofo mexicano, autor de diversos trabajos en el campo de la filosofía general, pero que se ha destacado por su preocupación por problemas de la realidad mexicana. Formó parte, en la década de los cincuenta, del grupo de intelectuales que siguiendo la corriente abierta por José Vasconcelos, Antonio Caso y Samuel Ramos, enfocaron la realidad nacional y su problemática. Villoro ha sido profesor de la Facultad de Filosofía y Letras e Investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Miembro de la junta de Gobierno de la misma. Profesor, igualmente, en la Universidad Autónoma Metropolitana. Tanto en la UNAM como en la UAM ha tenido diversos cargos académicos y administrativos.

En 1950 Luis Villoro publica un importante libro sobre un aspecto de la realidad mexicana y latinoamericana, el indigenismo. Libro ya clásico en este campo y que lleva por título *Los grandes momentos del Indigenismo en México*. Otro trabajo importante lo es el publicado en 1953 y que lleva por título *El proceso ideológico de la Revolución de Independencia*. El trabajo sobre el indigenismo es su más importante aportación a esta temática latinoamericana. La que como hemos visto, a lo largo de los trabajos que se publican en esta Colección se relaciona con el problema de la identidad de los hombres de esta América. El mundo indígena como expresión de esta misma identidad que, en muchas ocasiones, se ha pretendido amputar. El trabajo que aquí publicamos lo presentó Villoro en el Congreso que organizara el *Columbianum* en Génova, Italia en enero de 1965. Este trabajo resume sus ideas sobre tan importante tema.

LUIS VILLORO
DE LA FUNCION SIMBOLICA
DEL MUNDO INDIGENA

En América Latina, suele emplearse la palabra "indigenismo" en diferentes sentidos. En su acepción restringida se aplicó a la acción social organizada, dirigida a promover la civilización de los indios, su mejoramiento material y cultural y a acelerar su integración a las comunidades nacionales. Guiada por ideas y programas que aprovechan los adelantos de la antropología social, la acción indigenista ha alcanzado, en algunos países, resultados notables en favor de las poblaciones aborígenes, principalmente desde la fundación del Instituto Indigenista Interamericano en 1942. Pero este movimiento puede verse también como una manifestación contemporánea del interés que el mundo indígena ha despertado a lo largo de toda la historia de los países americanos de fuerte raíz india. "Indigenismo" cobra entonces un sentido vago y difícil de definir. Suele aplicarse a toda expresión cultural en que se manifiesta una especial fascinación del mundo indígena sobre los miembros de una cultura americana no india. Al tomar el "indigenismo" como una tendencia cultural caben en él las concepciones más variadas. De hecho, en este sentido amplio, nunca ha constituido una doctrina o una ideología particulares; por lo contrario, desde los Ilustrados del siglo XVIII hasta los novelistas del XX, ha revestido las formas más diversas. Denota una actitud general, a veces poco consciente, hacia el mundo indio, cuyas manifestaciones aparecen en la cultura superior, se hacen sentir a menudo en la educación pública y en algunas ideologías políticas y sociales, y llegan a constituir parte de las convenciones compartidas por el hombre de la calle. Obviamente, el primer tema de este Congreso ha tomado la palabra "indigenismo" en este sentido amplio, al contraponerlo a otras tendencias igualmente generales, como "hispanidad", o al considerarlo como un rasgo cultural peculiar frente a las influencias de "culturas extramericanas". En este sentido habremos de tomarlo nosotros también en esta ponencia.

Ante todo, es menester, partir de una caracterización provisional del "indigenismo", que pueda servirnos de guía. Deberá comprender ciertos rasgos comunes a todo "indigenismo", lo suficientemente generales para agrupar distintos fenómenos culturales bajo el mismo rubro, y lo bastante restringidos para reconocer con ellos una tendencia precisa. Por diferentes que

sean las manifestaciones” indigenistas”, no habríamos de llamarlas así si no tuvieran, por lo menos, tres caracteres: 1. Suponen un intento de recuperar para nosotros el mundo precolumbino. No se trata sólo de conservarlo como un bien pasado, asunto de museos, sino de reintegrarlo en alguna forma a la cultura nacional viva. 2. Esta recuperación se acompaña de un anhelo de reconocimientos. El americano trata de reconocer en lo indígena algo de sí mismo, de descubrir en él un aspecto con el que se identifica. De allí la fascinación que le produce; pues en él cree encontrar sus propias raíces. 3. El reconocimiento conduce a una revaloración. El indigenista tenderá a restituir a ese mundo, recuperado para sí, todo su esplendor. A menudo, esta revaloración se presentará en oposición a la cultura occidental. Estos caracteres bastarían para calificar de “indigenista”, en un sentido amplio, a un movimiento social o cultural. Es obvio que la acción indigenista, programa práctica de aculturación de los pueblos indios, puede verse como una respuesta activa a ese proyecto de recuperar y reconocer el mundo indígena. En la obra de los fundadores de la actual antropología indigenista (Gamio, Otón de Mendizábal) se hace clara esa relación.

El indigenismo, así caracterizado, presenta rasgos que lo diferencian de otros movimientos, aparentemente afines, de revaloración y recuperación de un pasado histórico. En todo pueblo surge a veces la tendencia a descubrir las propias raíces espirituales en una cultura pasada. Dos son las especies más comunes de esos movimientos. En muchos casos, tienen su sede en una minoría dentro de una nación, que se siente discriminada u oprimida por el resto. Puede ser un movimiento regional (como el catalanismo en España) o propio de grupos explotados (como el hebraísmo de algunas comunidades judías en Europa o las reivindicaciones de la cultura negra en Estados Unidos). El retorno a una tradición cultural propia, o su defensa, en oposición a la cultura nacional, es un arma de lucha espiritual de un sector social discriminado frente a los grupos dominantes. No es igual el caso del indigenismo latinoamericano. Este 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. En su proyección social, tampoco se ha presentado como pro-

grama de los grupos campesinos que conservan mayores características indias, sino de intelectuales y políticos de las clases urbanas.

En otros casos, la reivindicación de una cultura del pasado puede tener por finalidad preservar los valores de la propia cultura frente a nuevas influencias —nacionales o extranjeras— que amenazan trastocarlos. El choque de la civilización occidental con otras culturas ha dado lugar a múltiples formas de revaloración de tradiciones autóctonas, frente a las innovaciones que trastornan la vida de un pueblo. Es el caso del renacimiento hinduista, del nacionalismo tradicionalista japonés o del islamismo conservador, en algunos países árabes. ¿Podría comprenderse el indigenismo como un movimiento semejante? ¿No sería, al cabo, una manifestación de defensa espiritual frente a la intromisión de la cultura occidental en América? En modo alguno. Basta observar un hecho que diferencia al indigenismo de todo tradicionalismo cultural. Por grandes que sean las supervivencias del mundo precolombino en algunos países latinoamericanos, es evidente que los factores que unifican las culturas nacionales son principalmente occidentales. La lengua nacional, la religión, las ideas políticas y sociales, la gran mayoría de las costumbres y convenciones morales, las formas artísticas y procedimientos técnicos preservan escasos contenidos precolombinos. Los valores espirituales más altos de las antiguas civilizaciones indias parecen haber sucumbido sin remedio. El indigenista no pretende preservar su propia cultura nacional de las innovaciones que pudieran amenazarla. Por el contrario, en Hispanoamérica el papel del tradicionalismo conservador ha correspondido más bien al "hispanismo", pues si se han visto valores tradicionales amenazados por la evolución política y espiritual moderna, éstos son los de la sociedad hispánica colonial, no los del mundo precolombino. Una actitud indigenista ha estado ligada a movimientos progresistas y libertarios; lejos de responder a un temple de ánimo conservador, han expresado un afán de transformación y aún de ruptura con el pasado heredado.

En suma, el indigenismo no puede entenderse a la luz de otros movimientos de defensa frente a una influencia externa, pues no nace propiamente en el seno de la cultura que reivindica. Su paradoja consiste en ser una tendencia de una cultura de rasgos occidentales, que pretende reconocerse a sí misma en otra cultura, en gran medida perdida. Más que la preservación de un bien actual, lo mueve la nostalgia de una ausencia; y lejos de obedecer a una voluntad de permanencia, suele incitarlo un afán de descubrimiento. ¿Cómo explicar esta aparente paradoja?

Las formas culturales del pasado pueden convertirse en

proyecto para la vida presente, al revestirse de una función simbólica. El mundo pasado es susceptible de revivir entonces, con una significación que, con distintos matices, perdura en lo esencial hasta nuestros días. En México al menos, no podría comprenderse sin ella la concepción histórica de muchos insurgentes.

La revolución popular encabezada por Hidalgo y por Morelos negaba el orden jurídico establecido para retornar al origen constituyente de la sociedad: la libertad del pueblo. Este movimiento iluminaba su concepción de la historia. A la negación de las instituciones de la Colonia corresponde la del propio pasado; al encuentro con el principio de la soberanía, la búsqueda de un origen histórico anterior a la Colonia. La desestima por el presente se amplía a toda la época histórica a que pertenece; y ésta tiene una circunscripción muy precisa: comienza con la Conquista y abarca poco menos de tres siglos. “La dependencia de la Península por trescientos años —decía Hidalgo— ha sido la situación más humillante y vergonzosa en que se ha abusado del caudal de los mexicanos con la mayor injusticia...” (1). Esos obsesionantes trescientos años persiguen a todos los insurgentes, como una realidad de que es menester liberarse. La Colonia es asimilada a veces a un periodo de prisión y servidumbre, otras, a un tiempo de sueño. “Despertad al ruido de las cadenas que arrastráis hace tres siglos” exclama, por ejemplo, Maldonado (2). El proyecto de independencia hace ver a la Colonia como un periodo de cautiverio con un inicio y un término preciso: un episodio que ha venido a interrumpir el curso de una vida diferente. Si es así, cabe esperar que el ser histórico que produjo no sea el que constituye al americano, sino sólo un accidente; cabe pensar que así como hubo una época en el pasado que vivió fuera de él, podrá haber otra después, tan real como aquélla. Bastará cerrar el paréntesis abierto, despertar del sueño, abandonar la prisión, para volver en sí. ¿Será posible descubrir más allá del ser que en nosotros negamos, una vida auténtica? Se concibe entonces la esperanza de que la negación del pasado enajenante haga descubrir un ser auténtico, antes encubierto. Desde entonces el mexicano suele volver la cabeza hacia atrás y ver en su pasado una acumulación de elementos sociales y culturales que ocultan lo que es auténticamente. El lapso por depurar abarca una época precisa. ¿Y más allá? Más allá se extiende el tiempo intacto, respetado por el proceso de adulteración; empieza en-

¹ *Carta al Intendente Riaño desde Celaya*, 21 nov. 1910. Para otras citas véase Luis Villoro, *La Revolución de Independencia*, Imprenta Universitaria, México, 1953, p. 131 y ss.

² *El Despertador Americano*, n. 9.

tonces a invadirlo la nostalgia por esos años perdidos. Así como al negar el orden estatuido encuentra el principio de la sociedad, en la libertad popular, así también al negar su propio pasado descubre el principio de su ser en el mundo indígena. Se trata de dos facetas en que se expresa un mismo movimiento hacia el origen. Y en ambos casos, la libre elección de ser otro y de liberarse de una forma de ser que se siente opresora, lleva a descubrir lo indígena. El mundo indio simboliza para el mexicano, desde entonces, su ser auténtico oculto que ha de descubrir para llegar a ser él mismo. Es comprensible que en muchos casos ligue la reivindicación de la propia libertad con la afirmación del mundo indígena. La osada renuncia del criollo insurgente a lo que constituye su propio pasado lo llevaba a luchar en favor de los indios "antiguos y legítimos dueños del país, a quienes una conquista inicua no había podido privar de sus derechos" ³. El indio y el insurgente criollo se encontraban porque ambos estaban situados en los confines de un mismo orden histórico negado. De allí que se desarrollara un curioso y significativo simbolismo. La Conquista fué negación de la sociedad indígena, la Independencia, negación de esa primera negación. El nuevo despertar del pueblo indígena sería un movimiento de sentido contrario a su sujeción en la Conquista. La guerra de Independencia aparecía, vagamente en algunos escritores, más claramente en otros, como una reversión de la Conquista. El término "reconquista" caía sin querer de sus labios, y las comparaciones con aquellos tiempo acudían espontáneamente a las mentes. Al lograr la victoria, el gobierno independiente se presentó como heredero y continuador de los estados indígenas y no faltaron proyectos para "restablecer" el imperio mexicano. Que en cierta forma el imperio de Iturbide simbolizaba ese "restablecimiento" puede verse en muchas imágenes. El día de la proclamación de la independencia, por ejemplo en la ciudad de México se levantó un templete, en uno de cuyos lienzos se veía el trono de México servido por "un genio con carcax, arco y macana, que son las armas antiguas con que peleaban los mexicanos", a sus plantas, las naciones europeas le rendían tributo⁴.

La revaloración de las civilizaciones precortesianas tiene en los insurgentes mexicanos un sentido que la distingue de otras revaloraciones históricas. Muchos movimientos de cariz romántico representan una rebelión contra los valores que rigen la sociedad contemporánea y una identificación más o menos honda con los propios de épocas remotas. Pero el criollo, al volver al pasado indígena, no reivindicaba su concepción del

³ José Guerra (seudónimo de Servando Teresa de Mier), *Historia de la Revolución de Nueva España, antiguamente Anáhuac*, Londres 1813, t. I, p. 272.

⁴ Gaceta Imperial de México, t. I. n. 16.

mundo frente a la contemporánea. Seguía sintiéndose extraño a su cultura, y al rechazar las instituciones e ideas políticas coloniales no se le ocurría buscar un modelo distinto en las sociedades precortesianas; por el contrario, permanecía fiel a muchos valores cristianos a la vez que a las ideas políticas modernas. El enlace con el pasado remoto nacía de una coincidencia formal. La depuración del coloniaje abocaba a una época aún no contaminada, libre de la enajenación; el mundo indígena cobraba, ante todo, el sentido de lo genuino, de lo no adulterado. El negaba la Colonia antes que apareciera, al igual que la niegan los insurgentes cuando concluye; ambos se encuentran porque están situados en los confines de una misma época; coinciden desde fuera de un tercer mundo histórico. Si llega a establecerse una comunidad de valores culturales será posterior, como consecuencia del encuentro con esa realidad perdida: una vez que se ha alcanzado, la atracción que emana de su poder simbólico incitará a buscar en ella valores capaces de inspirar a la nueva sociedad.

El vínculo de descendencia entre el imperio azteca y la nueva nación independiente es también claramente simbólico. Es obvio que ni jurídica, ni racial, ni espiritualmente derivan los nuevos poderes de los antiguos. Mas ambos se fundan en el mismo movimiento de libertad, y quieren reflejar, por lo tanto, un mismo origen. El mundo precortesiano escapa a la determinación del futuro que trajo el advenimiento de la sociedad colonial, al igual que escapa la libertad del criollo. El indio está "más allá" del orden tradicional negado, como quiere estarlo el insurgente. Si el orden hispánico simboliza el ser pasado inauténtico que rechaza el insurgente, a la inversa, el mundo precolombino personifica la trascendencia a esa determinación histórica; si se siente atraído hacia él es porque proyecta en ese mundo su propia trascendencia.

Desde la Independencia, el mundo indígena conserva esa función simbólica, en sus rasgos esenciales, aunque no se haga siempre plenamente consciente. No es extraño que cobre nueva importancia cuando a la emancipación política suceda en intento de emancipación espiritual; entonces, el énfasis pasará del campo político al cultural.

Uno de los rasgos dominantes de las manifestaciones intelectuales de las últimas décadas en muchos países americanos ha sido el rechazo de las formas culturales inauténticas, productos de una imitación servil de lo ajeno, y la consiguiente búsqueda de una realidad auténtica oculta por ellas. Es un movimiento a la vez de desenajenación y de cobro de conciencia de sí. Es natural que el mundo indígena desempeñe un papel muy importante en este proceso. Se presenta como un fondo substancial de lo americano, enteramente otro de cualquier

cultura enajenante. Fácilmente reviste la significación de un ser original que habría que descubrir para llegar a ser espiritualmente libre. Nimbado de autenticidad y pureza, representa la unión de la libertad y la hondura que quisiéramos para nosotros mismos. La fascinación por lo indígena expresa, a menudo inconscientemente, el anhelo por identificarnos en lo más auténtico de nuestro ser, liberándonos de toda enajenación.

La función simbólica del mundo indígena cobra aún más fuerza porque a menudo no sólo se refiere a la comunidad histórica, sino que se traspone a la interioridad del espíritu. Lo indígena se convierte, entonces, en símbolo psicológico a la vez que social.

El indigenismo contemporáneo parte de una situación de separación entre distintos sectores de la población nacional, propia de lo que los sociólogos llamarían una "sociedad plural". Las poblaciones indígenas se presentan separadas del núcleo social más importante: alejamiento económico tanto como cultural. Nadie ha destacado mejor que los indigenistas contemporáneos la inadaptación, la extrañeza de los indios a la cultura nacional. Pero, al propio tiempo, nadie ha hecho notar con mayor fuerza la indianidad de gran parte de América. Lo indio especifica y distingue a muchos países americanos frente a otros pueblos. Así, lo indígena se presenta separado de nosotros a la vez que nos especifica; es lo propio y la vez lo escindido, lo desgarrado, el elemento inadaptado de nuestra realidad. Ante la mirada del indigenista contemporáneo aparecerá, pues, lo indio como algo propio que permanece aún extraño. Esta paradójica situación se repite cuando se vuelve la mirada de la realidad social al interior del espíritu.

Al tratar de conocerse a sí mismo el americano contemporáneo suele verse inseguro y contradictorio. quiere reconocerse, pero, ni en la cultura objetiva ni en el seno de su alma, puede captarse como una realidad compacta, coherente y firme. Al verse a sí mismo no encuentra nada substancial ni suficiente. Por lo contrario, se siente insubstancial y quebradizo. No sabe a qué atenerse sobre su propio carácter, ni qué pensar sobre su origen, su tradición, su destino. Entonces recuerda que en él imperan principios contrapuestos que lo dividen en su sangre, en su historia, en su cultura. Si trata de declarar su confusión interna. ¿qué mejor expresión podría encontrar que el hecho mismo del mestizaje? Lo indígena y lo hispánico; el antagonismo de las fuerzas que lo engendraron será entonces para muchos autores el símbolo cabal que expresa sus contradicciones internas. "La mexicanidad — dice Agustín Yáñez, en uno de los ensayos en que trata de revelar la mentalidad in-

dígena (5)— ante todo es hondura, lucha y angustia; el drama del mestizaje, lo heterogéneo, que quiere anular sus negaciones, encontrar su espíritu y centrarlo en el magnífico escenario de la naturaleza”. Aquí el mestizaje simboliza la unidad de elementos en conflicto en el alma del americano; el concepto racial significa una realidad espiritual análoga.

Al tratar de descubrirnos a través de la autoreflexión, nos percatamos de nuestro fracaso. Por que la reflexión nunca puede iluminar todos los recodos de la propia realidad. Quedará siempre un trasfondo incógnito, irracional, inaprensible por la inteligencia, que se escapa y se diluye ante cualquier intento de determinación reflexiva. En esa aventura, el movimiento reflexivo es paladinamente de raigambre occidental. Occidentales son su lenguaje, su educación y sus ideas; occidentales sus métodos de estudio e investigación. Lo indígena, en cambio, no aparece reflexiva y nítidamente a la conciencia; permanece, en buena medida, oscuro. El principio occidental siempre se erige en su juez. Es él quien mide y juzga; son los conceptos, la lengua transmitida de Europa la que determinará, cercenará e iluminará, reflexivamente, la recóndita realidad del propio espíritu. El espíritu indio, en cambio, permanece mudo en cuanto tal; desde el momento en que dice algo, lo hace a través de la reflexión, de los temas y palabras que provienen de Occidente. El mestizo o el criollo, aunque lo quisieran, no pueden resucitar en ellos la reflexión indígena, ni pueden expresarse como indios; para hacerlo, deben tomar prestados los conceptos occidentales y mirar a través de sus ojos. Así, sin quizás darse cuenta cabal de ello, se aproximará el movimiento reflexivo del espíritu a lo occidental, el trasfondo de la realidad que permanece oculta, a lo indígena. Lo occidental significaría la mirada reflexiva; lo indio, el magma inapresable, en que trata de posarse esa mirada; sería un símbolo, a menudo inconsciente, de la parte originaria de nuestro espíritu que escapa a una cabal racionalización y se niega a ser iluminada.

De ahí que tantos autores califiquen a la cultura europea de “cismática”, de “inadaptada”; cuando es, en verdad, la propia reflexión la que resulta inadaptada a la realidad que trata de determinar. La “Inadaptación” de lo occidental a la realidad propia expresaría la labor infructuosa de la reflexión, de raigambre europea, que no logra cubrir perfectamente el espíritu, adaptándose a todas sus sinuosidades. Es un nombre que encubre, en el fondo, el fracaso del intento por poseer reflexivamente el propio ser. De ahí, también que, a la inversa, se ligue lo indígena a un principio ancestral y a una fuerza hereditaria.

⁵ *Crónicas de la Conquista*, Imprenta Universitaria, México, p.6.

Se habla de él como de un legado que radica en la sangre o en la sensibilidad, más que en la razón. Se le siente como un poder colectivo y remoto o como un principio telúrico, que uniera con la naturaleza. Lo indio se asocia a elementos incoscientes vividos, a fuerzas comunitarias supraindividuales, a deseos biológicos o tendencias emocionales. Es grito de la sangre, impulso vago, nostalgia imprecisa; a la vez que fuerte lazo que une con elementos de la situación; la tierra, la comunidad. Se refiere; por lo tanto, a la esfera del espíritu que escapa a aquella reflexión "inadaptada" campo no iluminado, donde tienen su sede las fuerzas espirituales más originarias. Si lo occidental simbolizaba el movimiento reflexivo que trata de poseer su propio ser, lo indio expresa ese mismo ser inaprensible, que escapa a la posesión.

Profundo y arcano, lo indio permanecería en el espíritu cual "misteriosa fuerza" (6), esperando su despertar. Frente a la claridad y seguridad que ofrece la reflexión, inquieta y atrae el trasfondo originario que la rebasa. De ahí la fascinación que su símbolo ejerce en nosotros.

Así, el principio indígena *es* el americano por cuanto está en él como trasfondo de su ser, *no lo es*, por cuanto no puede iluminarse plenamente por la reflexión, no puede poseerse. Por eso, no sólo en el ámbito social, sino en la intimidad del espíritu, se presenta lo indio como propio a la vez que extraño. Tal es la paradoja que revela el indigenismo en lo indio, y que resulta el símbolo más apropiado de un desgarramiento individual y comunitario. El indigenismo contemporáneo podría presentarse como el intento de eliminar esa paradoja, el proyecto de recuperar definitivamente el ser indígena, suprimiendo de raíz su alteridad, para lograr la integración personal y comunitaria. Es una manifestación del afán por conseguir la unidad en los elementos de una sociedad plural, así como la armonía interior en el seno de un alma escindida. Sin la función simbólica del mundo indígena, quizás no hubiera podido nunca cobrar conciencia de esa imperiosa necesidad de integración.

Comprenderemos ahora cuán equívoco resulta comparar el indigenismo con el hispanismo o cualquier otro movimiento tradicionalista de afirmación de un legado cultural. La fuerza del indigenismo no depende de la mayor o menor persistencia, en las sociedades americanas, de valores culturales precolombinos, sino del significado simbólico que puede adquirir ese mundo.

Con todo, es frecuente que la dimensión simbólica del

⁶ H. Pérez Martínez, *Cuahtémoc*, Espasa Calpe, México-B. Aires, 1948, p. 219.

mundo indígena permanezca inconsciente en muchos indigenistas. Entonces, tiende a convertir sus caracteres en atributos históricos e hipostasiar el símbolo en una falsa realidad. La atribución al símbolo... de los caracteres que simboliza conduce a una forma de pensamiento mítico. Este proceso de mitificación sólo puede acontecer cuando se acepta el símbolo sin reconocer su carácter simbólico. Así, no faltará algún indigenista ingenuo que idealice al mundo indígena real, paraíso terrenal abandonado. El ser auténtico y libre que simbolizaba lo indio, se atribuye ahora a su símbolo y se aplica a la sociedad histórica real. La idealización puede acompañarse entonces de una correspondiente denigración caricaturesca de la Colonia, originando una concepción histórica que fuerza los hechos e interpreta el pasado según impulsos inconscientes. Al no ser consciente del carácter simbólico que cobran las realidades históricas y atribuirles a éstas los caracteres que las hemos hecho simbolizar, el pasado histórico se recrea, se "inventa" según nuestros inconscientes proyectos. Frente a esa mitologización, que amenaza siempre al indigenismo, tiene terreno fácil la crítica. Se reprocha entonces a esa tendencia ser víctima de un engaño: querer minimizar el carácter occidental de la cultura hispanoamericana y pretender reconocerse, en cambio, en una cultura que ya no puede ser la propia. Pero tanto esta crítica como la mitologización en que puede caer el indigenismo parten como realidad histórica pasada y la función simbólica que ha ejercido en la historia. Pues los personajes y civilizaciones del pasado pueden adquirir una vida distinta al ser dotados de nueva significación por el futuro. Mostrar las significaciones que el mundo indígena es susceptible de revestir en la historia americana, es un requisito indispensable para poder justipreciar el indigenismo. A esta tarea han pretendido contribuir estas breves reflexiones.

Siendo director general de Publicaciones José Dávalos
se terminó de imprimir en los talleres de Imprenta Madero, S. A.,
Avena 102, México 13, D. F. en septiembre de 1979.
Se tiraron 10,000 ejemplares.

TOMO V:

41. José Figueres, LA AMERICA DE HOY. 42. Juan Bautista Alberdi, SOBRE LA CONVENIENCIA DE UN CONGRESO GENERAL AMERICANO. 43. Guillermo Francovich, SOBRE EL PORVENIR DE LA CULTURA BOLIVIANA. 44. Diego Portales, CARTAS SOBRE CHILE. 45. Frank Tannenbaum, ESTADOS UNIDOS Y AMERICA LATINA. 46. Alcides Arguedas, PUEBLO ENFERMO (fragmento). 47. Harold Eugene Davis, LA HISTORIA DE LAS IDEAS EN LATINOAMERICA. 48. Samuel Ramos, EL PERFIL DEL HOMBRE Y LA CULTURA EN MEXICO (fragmento). 49. Diego Domínguez Caballero, MOTIVO Y SENTIDO DE UNA INVESTIGACION DE LO PANAMEÑO. 50. César Zumeta, EL CONTINENTE ENFERMO.

TOMO VI:

51. George Robert Coulthard, PARALELISMO Y DIVERGENCIAS ENTRE INDIGENAS Y NEGRITUD. 52. Benito Juárez, CARTAS. 53. Germán Arciniegas, NUESTRA AMERICA ES UN ENSAYO. 54. Aime Cesaire, DISCURSO SOBRE EL COLONIALISMO (fragmento). 55. José María Arguedas, EL INDIGENISMO EN EL PERU. 56. Justo Arosemena, PROYECTO DE TRATADO PARA FUNDAR UNA LIGA SUDAMERICANA. 57. Samuel Silva Gotay, TEOLOGIA DE LA LIBERACION LATINOAMERICANA: CAMILO TORRES. 58. Servando Teresa de Mier, QUEJAS DE LOS AMERICANOS. 59. Benjamín Carrión, RAIZ E ITINERARIO DE LA CULTURA LATINOAMERICANA. 60. Ernesto Che Guevara, LATINOAMERICA: LA REVOLUCION NECESARIA.



RECTOR

Dr. Guillermo Soberón Acevedo

SECRETARIO GENERAL ACADEMICO

Dr. Fernando Pérez Correa

SECRETARIO GENERAL ADMINISTRATIVO

Ing. Gerardo Ferrando Bravo

DIRECTOR FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

Dr. Abelardo Villegas

CENTRO DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

Dr. Leopoldo Zea.

COORDINADOR DE HUMANIDADES

Dr. Leonel Pereznieta Castro

CENTRO DE ESTUDIOS SOBRE LA UNIVERSIDAD

Lic. Elena Jeannetti Dávila

UNION DE UNIVERSIDADES DE AMERICA LATINA

Dr. Efrén C. del Pozo.