

INDIGENISMO Y MARGINALIZACIÓN DE LOS NEGROS EN AMÉRICA LATINA

Deseo antes de iniciar esta comunicación aclarar dos puntos que me parecen importantes:

- 1) La cuestión de la objetivación de una realidad en la cual, a pesar de todo, no estoy directamente involucrado. Escribo sobre América Latina desde Francia, desde Europa. Yo dudo que la distancia en sí sea forzosamente una garantía para la "objetividad científica". Porque corremos el riesgo real de proyección, de tergiversaciones o simplemente de ignorancia de las transformaciones incesantes de esa misma realidad que pretendemos examinar. Por lo cual, y con esto aclaro el segundo punto,
- 2) Lo que voy a presentar no es sino una tentativa, un esbozo de un trabajo venidero. No les voy entonces a proponer conclusiones terminantes. Por el contrario, espero que mi problemática suscite interés y que pueda beneficiarme del debate para corregir, matizar y, como no, afianzar mejor tal o cual aspecto de mi trabajo.

En esta ponencia procuraré mostrar cómo el indigenismo (que yo considero como un conjunto contradictorio y conflictivo de prácticas y discursos) en su proyecto de integración económica y de valoración cultural de los indios, contribuyó indirectamente a acentuar la exclusión de los negros latinoamericanos.

Quisiera desde luego avisar que no me interesa abrir el debate relativo al alcance y la significación de las acciones indigenistas. Muchos estudios valiosos ya se encargaron de ello. Lo que sí me parece totalmente rezagado, digamos, ocultado es la problemática que mencioné (la indirecta exclusión de los negros). Mi punto de arranque lo constituye pues la experiencia indigenista de dos países donde durante largo tiempo pudo verificarse una voluntad política de integración de los indios. Se trata de México y del Perú.

Esos dos países se distinguieron por la creación de centros indigenistas cuyo objetivo era elaborar diversos programas encaminados hacia la "peruanización" y la "mexicanización" de los indios. Esos centros estaban por lo general dirigidos y animados por intelectuales. Entre otros, antropólogos, sociólogos, etnólogos, historiadores y lingüistas. Y el Estado controlaba las orientaciones de las actividades de los centros indigenistas.

En 1940, se celebró en Pátzcuaro (México) el primer Congreso Indígena Interamericano. Los países representados, aparte de reconocer la gran marginación de los indios de los circuitos socio-económicos nacionales, abogaron por una mejor coordinación de los esfuerzos que se hacían para concretar la integración de los indios y por lo tanto su real reconocimiento como sujetos de las naciones latinoamericanas. Así por lo menos lo planteó Lázaro Cárdenas en su discurso inaugural:

Ya nadie pretende una resurrección de los sistemas indígenas precortesianos o el estancamiento incompatibles con las corrientes de la vida actual.

Lo que se debe sostener es la incorporación a la cultura universal del indio, es decir, el desarrollo pleno de todas las potencias y facultades naturales de la raza, el mejoramiento de sus condiciones de vida, agregando a sus recursos de subsistencia y de trabajo los implementos de la técnica, de la ciencia, y del arte universales, pero siempre sobre la base de su personalidad racial y de su entidad.¹

Verdadero programa político que coloca al indio como entidad colectiva al centro de las preocupaciones. La voluntad de emancipar y de universalizar al indio que aparece en el discurso de Cárdenas ha sido una constante en Latinoamérica. Es en todo caso anterior al congreso de Pátzcuaro. Por lo que se refiere a México, Guillermo Bonfil llama nuestra atención sobre el uso político e ideológico de la figura del indio:

A la revolución mexicana de 1910, sin duda, se debe el haber privilegiado la imagen india como uno de los principales símbolos del nacionalismo oficial... El arte suspciado por los gobiernos de la revolución, sobre todo entre los años veinte y los cuarenta, tuvo un marcado aspecto nacionalista. Hubo, pues, que volver a las raíces...²

El indio deviene así lo que otorga una legitimidad transcendente no sólo a la burguesía mexicana (en su lucha contra la oligarquía terrateniente) sino también a los intelectuales que por esos tiempos ingresaban como fuerza social en el escenario político nacional. O sea, la figura del indio constituye un objeto donde se invierten intereses políticos y simbólicos.

En el Perú se acusó casi el mismo fenómeno, al menos por lo que contempla a los intelectuales en busca de un reconocimiento social. En efecto, Antonio Cornejo Polar, el gran crítico peruano, señala que en los años 1920-40 se notó en el Perú una evidente preocupación por el indio entre los intelectuales. En numerosos estudios/trabajos, interrogaban la articulación (posible o no) del vivir indio con el proceso de modernización capitalista (industrialización, urbanización, inmigraciones, etc.) en el cual su país parecía irremediamente metido.³

El hecho de que la figura del indio se haya convertido en una apuesta simbólica, no nos autoriza sospechar, en todo caso, cuestionar (¿quiénes somos?) el compromiso positivo de algunos intelectuales a favor de los indios. Este compromiso procede, de manera general, de una identificación política.

El indigenismo, fuese oficial o marginal (ligado o no ligado directamente al Estado), plantea al indio como el objeto exclusivo de sus preocupaciones. Lo cual, diríase, resulta perfectamente legítimo. Sin embargo, deberíamos también reconocer que ese mismo afán

¹ Fragmento del discurso de Cárdenas en el primer Congreso Indígena Interamericano celebrado el 14 de abril de 1940 en México, citado por Jesús Silva Herzog, *Lázaro Cárdenas, su pensamiento económico, social y político*, México, Ed. Nuestro Tiempo, 1975, p. 127.

² Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo. Una civilización negada*, México, Ed. Grijalbo S.A., 1990, p. 89.

³ He aquí algunos de esos trabajos: *Cuentos andinos* de López Albuja (1920); *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928) de José Carlos Mariátegui; *El antiimperialismo y el APRA* (1936) de Víctor Raúl de Haya; *Del ayllu al cooperativismo socialista* (1936) de Hidelbrando Castro Pozo...

de “desagraviar” a los indios contribuyó indirectamente a ocultar un poco más la presencia y las reivindicaciones de los negros (y de otras minorías) en los países que desarrollan una política indigenista.

El discurso sobre los indios se transformó en el discurso privilegiado en la política e incluso en las ciencias sociales. El discurso indigenista viene así a quitarle legitimidad a los posibles discursos de, o sobre, otras minorías como los negros o asiáticos.

Sería descaminado volver sobre la génesis de la presencia de los negros en América Latina; muchos estudiosos se dedicaron ya a ello. No obstante me parece sumamente importante impugnar el argumento pertinaz que se perfila en unos de esos estudios y según el cual los “escasos” años de presencia de los negros serían, al fin y al cabo, insignificantes si los comparamos con las remotísimas civilizaciones de los indios. Ustedes habrán notado que ese mismo argumento de la duración nunca se esgrime cuando se aplica a la presencia de los conquistadores españoles. De hecho la herencia española es no sólo reconocida sino plenamente reivindicada y asumida por toda América Latina. Una buena ilustración de esto tal vez sea la celebración del Día de la Raza.

En el fondo se trataría de acabar de una vez con esas opiniones que, al focalizar sobre la supuesta *inferioridad* de las civilizaciones africanas con respecto a las precolombinas, convalidan visiones reductoras e intolerantes que rehusan ver a los negros como portadores de civilización y de historia. Desde su perspectiva, los negros no pudieron (y no pueden) marcar significativamente la historia de América Latina.

Desafortunadamente esta última consideración es todavía ampliamente difundida en América Latina. La encontramos por ejemplo bajo la pluma de J. C. Mariátegui, uno de los más reconocidos precursores del indigenismo peruano. Dice en su *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* que:

El aporte del negro, traído como esclavo, casi como mercancía, parece nulo y aun negativo. El negro ha traído su sensualidad, sus supersticiones, su primitivismo. No estaba en condición de contribuir a la creación de una cultura, sino que, por el contrario la adulteraba con el crudo y viviente flujo de su barbarie (J. C. Mariátegui, 1928 : 342)

Es de temer que esa asombrosa opinión sintética y a la vez actualice todo un imaginario colectivo con respecto a los negros de América Latina y del Perú en particular. Al reducir (y por lo tanto condenar) al negro al paradigma de la barbarie, el pensador marxista peruano elude al mismo tiempo la cuestión de su reconocimiento como entero sujeto latinoamericano así como la de la aceptación de su herencia.

Me consta sin embargo que este debate se clausuró muy rápidamente. A este respecto, Cuba, Brasil y Venezuela, por razones obvias, parecen constituir unas excepciones en el silencio generalizado y consensual. Lo que quiero enfatizar es que esos países dan la impresión de asumir la herencia negra aun con contradicciones a veces profundas. Se sabe por ejemplo que en Cuba la población carcelaria es casi exclusivamente negra mientras que en la universidad es en su mayoría blanca.⁴ En el mismo Brasil dicen que (y cito):

⁴ Francis Pisani, “Blessure ouverte au coeur du régime, Cuba confronté à la question noire” en: «*Le Monde Diplomatique*», Sept 1992, pp. 10-11.

Los brasileños aceptan que se diga que Brasil es un país negro, pero lo que no aceptan es que se diga que es un país de negros. Culturalmente, africanos, sí; país de cafres, no. Brasil asume, es verdad su raíz africana, pero esto no quiere decir que no subsista el racismo ni la segregación social del negro: ¡aunque bailen el mismo samba, blancos y negros lo bailan aparte!⁵.

En la conmemoración del quinto centenario del hecho colonial español se evidenció una vez más que los negros siguen siendo los verdaderos ausentes de la historia en América Latina. En efecto, el lugar que les tocó ocupar en las distintas manifestaciones culturales (coloquios, debates, conferencias, exposiciones y publicaciones) ha sido insignificante por no decir nulo. Desde esta perspectiva, la expresión “encuentro de dos mundos” o su variante encuentro de dos mundos que, tras de enconadas polémicas parece ser consensualmente admitida, cobra todo su sentido. Implícitamente es la confirmación de que la presencia negra en América Latina se percibe, de modo general, como un error de la historia; en todo caso como algo no genuino que no forma parte de la idiosincracia latinoamericana.

En esto radica la predisposición de amplias capas sociales a ocultar, o a considerar sus rasgos negroides como una lacra. En Puerto Rico por ejemplo, la exaltación de la triple articulación de la cultura “boricua” constituida por el aporte de los tainos, los negros y los blancos, se acompaña paradójicamente de un comportamiento social que, en última instancia, condena la herencia negra:

Todo parece indicar que el puertorriqueño pretende consciente o inconscientemente eliminar o borrar sus raíces y aparecer como blanco. Además muchos puertorriqueños temen que sus compatriotas vean en ellos rasgos raciales que la gente asocia mentalmente con los negros. Por eso muchos con rasgos somáticos de blanco, pero con una patente ascendencia racial negra, se consideran como que tienen “raya” escondida y con frecuencia son objeto de burla...⁶

La herencia biológica negra no es valorada sino que es vivida como un trauma, una mácula que se debe ocultar. Lo interesante es que el sesgo que consiste en “esconder sus rayas”, supone al mismo tiempo otra predisposición a desenmascararlas.

Esta denegación de la herencia de los negros es tan fuerte que se asoma aun en la manera cómo se les suele designar. Así el concepto de la “morenada” es particularmente vigente en el cono sur y en Chile. Pondré el ejemplo de este último país donde:

Tanto se ha acostumbrado a decir que alguien es muy morenito, que ya nadie cree que hubo algún día negros. Negro es un color y se entiende como una raza, mientras que moreno es lo que tira a negro sin serlo. El diccionario dice que “es el menos claro de la raza blanca”.⁷

⁵ Miguel Rojas Mix, *Cultura afroamericana, de esclavos a ciudadanos*, Madrid, Ediciones Anaya, 1988, p. 102.

⁶ Rafael Falcón, “El tema del negro en el cuento puertorriqueño” en el número especial de «*Cuadernos hispanoamericanos*», N.º. 451-452, Enero-Febrero 1988, p. 97.

⁷ Miguel Rojas Mix, *Op. cit.*, pp. 63-64.

Llegados a este punto convendría preguntarnos sobre lo que tanto en el vivir como en las categorías mentales de los latinoamericanos fundamenta el rechazo consciente o no de la herencia negra, la dificultad a considerar a los negros como sujetos latinoamericanos. Mi hipótesis es que, pese a las apariencias y a cierta demagogia, a los negros se les sigue percibiendo fundamental y fantasmalmente como a unos extranjeros.

Procuraré ahora asentar mejor esta hipótesis apoyándome en los trabajos del antropólogo francés Claude Meillassoux. En su libro *Anthropologie de l'esclavage* (1986), toma como base de reflexión la definición siguiente de E. Benveniste, que como se verá, podría confortar mi hipótesis:

A partir de un análisis semántico, E. Benveniste, descubre “los orígenes sociales del concepto de ‘libre’”. El sentido primario no es, como se pudiera imaginar, “sacarse de algo”, es, por el contrario, la pertenencia a una matriz étnica designada por una metáfora de crecimiento vegetal. Esta pertenencia confiere un privilegio que el extranjero ni el esclavo tienen. El extranjero es, **al contrario**, el que no se ha desarrollado en un medio social donde se encuentra, el que no creció en la concatenación (**entrelacs**) de las relaciones socio-económicas que sitúan a un hombre con respecto a todos los demás⁸ (traducción mía).

Se me podrían reprochar dos cosas. Primero, la aplicación mecánica de unas conclusiones sobre la cuestión negra en América Latina. Segundo, el mal uso de estas mismas conclusiones: Meillassoux las maneja en efecto para su análisis de lo que él llama **la sociedad doméstica** (opuesta a la sociedad nacional). Sin embargo, y pese a esas reservas, me parece que el análisis de E. Benveniste pudiera aplicarse a la situación de los negros en América Latina. Caben en efecto dentro de las dos categorías discriminadas mencionadas por Benveniste: esclavos (hasta la abolición efectiva de la esclavitud) y extranjeros (en la época actual). Por otra parte, cabe notar que E. Benveniste describe en realidad el funcionamiento de una representación ideológica fixista, determinista. En el caso que nos ocupa sería, por ejemplo, la mancha original que llevarían todos los negros.

Por lo cual cualquier tentativa para demostrar que los negros, a excepción de sus antepasados, “crecieron en la concatenación de las relaciones sociales y económicas” latinoamericanas está de antemano condenada al fracaso. América Latina en su gran mayoría se representa como una “matriz étnica común” resultante de la articulación de la doble herencia del indio y del español.

El impacto de semejante **constructo** ideológico es tan fuerte que sus huellas se detectan en las declaraciones y producciones de sus intelectuales. En su libro con el título ya de sí revelador, *Formación de una cultura nacional indoamericana*, el escritor y antropólogo peruano José María Arguedas, define en estos términos la fusión fundadora de lo que él considera la identidad peruana:

Es inexacto considerar como peruano únicamente lo indio: es tan erróneo como sostener que lo antiguo permanece intangible [...] Durante siglos, las culturas europeas e indias han convivido en un mismo territorio en

⁸ Claude Meillassoux, *Anthropologie de l'esclavage, le ventre de fer et d'argent*, París, PUF, 1986, p. 23.

incesante reacción mutua influyendo las primeras sobre las otras con los crecientes medios que su potente e incomparable dinámica le ofrece; y la india defendiéndose y reaccionando gracias a que su ensamblaje interior no ha sido roto y gracias a que continúa en su medio nativo.⁹

Cada uno apreciará las contradicciones de una declaración que coloca de entrada a las culturas indias en posición de inferioridad, que exalta el papel necesariamente fecundador de las culturas europeas... Lo que interesa mi propósito es recalcar que los negros por su condición fantasmal de extranjeros quedan así lógicamente fuera de este "entre nosotros" (blancos + indios), fuera de esa fusión original que reivindican los países latinoamericanos. Es más, se les representa a menudo como un peligro, una amenaza a esa misma fusión original o fundadora.

Según mi propia lectura, esa idea de amenaza aparece en la tercera novela de Arguedas *El sexto* (1979). En esta novela la cárcel, que constituye el espacio novelesco central, es al mismo tiempo una metáfora de la sociedad peruana, amenazada por la presencia del personaje negro. Este en efecto es representado como la encarnación del mal: no sólo comunica un saber diabólico a sus acólitos sino que se distingue por su violencia y por su decadencia lúbrica: su propensión (retratada como enfermiza) a sodomizar ciertos prisioneros. Su decadencia está acentuada por el tamaño desproporcional y "anormal" de su pene.

Si nos referimos a lo que afirma Denys Cuche, esta disformidad que se pinta en *El sexto*, resulta entonces ser la transcripción de un mito profundamente grabado en el imaginario social de los peruanos: el mito del negro todo-sexo y lascivo por antonomasia:

Los mismos prejuicios sobre la sexualidad de las mujeres negras se aplicaban a los hombres negros por razones similares. El estereotipo del negro sexualmente potente ha marcado profundamente el inconsciente peruano [...] Esas ideas se asocian espontáneamente a la imagen del negro físicamente vigoroso, violento, fanático, sin moralidad, etc.¹⁰ (traducción mía).

Desde luego, ni el Perú, ni América Latina tienen el monopolio de esa reducción del negro a su sexo. Por otra parte, queda un elemento semiótico importante que determina al personaje del negro en *El sexto* y que nos parece revelador: no tiene nombre. Esta ausencia es tanto más cargada de sentido en cuanto que el nombre es lo que permite el anclaje en una "comunidad" nacional o étnica determinada. En otras palabras, el nombre es al mismo tiempo un signo de pertenencia y de reconocimiento social.

En este sentido pudiérase legítimamente postular que no hubo, al nivel de los esquemas mentales de los peruanos, una real ruptura con el período de la esclavitud. Porque en aquel momento los negros, aparte de su designación genérica ("piezas de indias", "carabalies", "congos", "locumés", etc.), no tenían nombre, llevaban, en realidad como nombre el símbolo o la marca de la propiedad a la cual eran amarrados jurídicamente. Al contrario de los indios, los negros no eran sujetos del Perú virreinal como tampoco de sus amos.

⁹ J. M. Arguedas, *Formación de una cultura nacional indoamericana*, México, Siglo XXI Editores, 1975, p. 2.

¹⁰ Denys Cuche, *Le Pérou nègre*, Paris, Ed. l'Harmattan, 1981, p. 120.

Sea como fuere, el status de que gozaban era ante todo el de **instrumento útil**. Sólo durante su manumisión era cuando podían, en la medida de lo posible, valerse de las disposiciones legales previstas para los negros "libres".

Este rápido análisis nos permite afirmar que en la novela de Arguedas nos enfrentamos con la cuestión de la descalificación de los negros como latinoamericanos. En el plan social las consecuencias de dicha descalificación son múltiples: prejuicios, segregación, autodesvaluación o sobrevaloración de sí, angustia obsesional, miedo, etc. Sin querer enumerar todos estos datos perfectamente documentados y cruelmente vividos por los mismos negros, quisiera evocar un terreno donde esta misma descalificación se materializa: quiero mencionar el campo de las investigaciones en ciencias sociales.

Pese a los considerables esfuerzos desarrollados (en Brasil y en Cuba principalmente), la mayor parte de las investigaciones sobre los negros se interesan de preferencia por su folklore, sus presuntas psicología y patología diferenciales. Al margen de esto puede afirmarse sin riesgo que existe, al nivel de la investigación científica latinoamericana, una tremenda ausencia de los negros como productores o como objeto de estudios. Es más, dicha ausencia es tanto más significativa cuanto que, como bien lo dice P. Bourdieu, la educación, íntimamente ligada a la investigación científica es un sistema complejo que supone una definición social del saber, de lo que merece ser enseñado y aprendido, y de los que se autorizan a comunicarlo.

La investigación de la presencia negra (su cultura actual, su historia cotidiana, sus diversas producciones y sus luchas presentes) no parece constituir una prioridad, algo significativo para muchos investigadores latinoamericanos. Guillermo Bonfil Batalla nos trae indirectamente la prueba de ello cuando describe la ruptura que, según él, se operó esos últimos años en las ciencias sociales en América Latina. Dice:

Las ciencias sociales en América Latina se han dedicado, en los últimos años, a un proceso de autorevisión, de un análisis crítico de su pasado inmediato, de su situación actual y de sus perspectivas a corto o largo plazo [...] Un grupo de jóvenes sociólogos, aunque sin formar una escuela propiamente dicha, coinciden en reivindicar una "nueva sociología" más de acuerdo con los tiempos y los problemas que presentan la realidad de sus países respectivos [...] Luchan por una selección de temas de investigación donde el criterio fundamental sea la importancia del asunto en términos de la problemática actual de los países sudamericanos.¹¹

Sería riesgoso ver en esa patente ausencia de preocupación científica por los negros en el campo científico latinoamericano la prueba de que no representan una problemática actual. No se trata de hecharles la culpa a los investigadores que, a menudo, están confrontados a los múltiples requisitos de su propio campo; además, su trabajo queda fuertemente condicionado por cierta orientación global de las investigaciones que llega a imponerse en los países en un momento dado.

¹¹ Guillermo Bonfil, "Del indigenismo de la Revolución a antropología crítica" en: *De eso que se llama antropología mexicana*, México, Editorial Nuevo Tiempo, 1970, pp. 39-65.

Se trata más bien de recalcar que, contrariamente a lo que se pudiera creer, el campo científico (a pesar de sus especificidades) no está fuera de la dinámica social. La sociocrítica, al cuestionar las categorías tradicionales de la crítica, revela sus ambigüedades, sus contradicciones socialmente determinadas. Aparece así como una terapia, una onda de choque contra el conjunto de pulsiones repulsivas, de prejuicios, de ficciones-refugio, de alambrados mentales que excluye al negro del logos latinoamericano.

A mi parecer, el estudio de los negros latinoamericanos cobrará legitimidad científica y se beneficiará de cierto crédito cuando estén realmente aceptados y reconocidos como plenos sujetos latinoamericanos. Sin este paso previo, cualquier investigación sobre ellos corre el riesgo de estar de antemano condenada a ocupar un lugar marginal en los distintos campos de la producción intelectual latinoamericana. El objetivo a corto o largo plazo sería obrar para que la herencia negra fuera aceptada como intrínsecamente constitutiva de la identidad latinoamericana. Es esta insoslayable verdad que nos recuerda el escritor colombiano Manuel Zapata Olivella en su libro *Changó el Gran Putas*. Dice:

Deja que Elegba el abridor de caminos, te revele tus futuros pasos ya escritos en las Tablas de Ifá, desde antes de nacer. Tarde o temprano tenías que enfrentarte a esta verdad: la historia del hombre negro en América es tan tuya como la del indio o la del blanco que lo acompañarán a la conquista de la libertad de todos.¹²

Povzetek

DOMORODNOST IN MARGINALIZACIJA ČRNCEV V LATINSKI AMERIKI

V svojem članku, predstavljenem na III. mednarodnem kongresu o sociokritiki v San Joséju (Costa Rica) novembra 1993, avtor nazorno analizira vzroke za neuspeh vseh dosedanjih prizadevanj latinoameriških črncev, da bi bili spoznani in priznani kot enakopravni partner v dialogu, ki vse do danes poteka izključno na relaciji avtohtono prebivalstvo (Indijanci) – beli priseljenci. V svojem razmišljanju izhaja iz hipoteze "o večnem tujstvu", ki jo v svojem delu *Antropologija suženjstva* (1986) zagovarja francoski antropolog Claude Meillassoux in temelji na ugotovitvi, da takšna integracija ne bo mogoča vse dotlej, dokler bodo ostali prebivalci te celine obravnavali črnce in drugo manjšinsko prebivalstvo (npr. Azijce) kot nek vsiljen element, ki krha — danes samo po sebi umevno — pa čeprav včasih zelo konfliktno, ravnovesje med avtohtonim indijanskim prebivalstvom in belimi priseljenci.

¹² Manuel Zapata Olivella, *Changó el Gran Putas*, Colombia, Letras Americanas, 1992, p. 57.