

¿Por qué no existe el poder negro de América Latina?

Serbin, Andrés

Andrés Serbin: Antropólogo y cientista político venezolano de origen argentino; profesor de la Universidad Central de Venezuela y de la Universidad Simón Bolívar; director del Instituto Venezolano de Estudios Sociales y Políticos - INVESP.

El presente artículo analiza las diferencias entre los procesos de asimilación cultural y de integración de los sectores negros e indígenas en América Latina en función de plantear la interrogante de por qué, mientras que en las últimas tres décadas han emergido diversas organizaciones y movimientos etnopolíticos indígenas, no se ha producido un proceso similar entre los sectores afroamericanos de las sociedades latinoamericanas. Junto con el análisis comparativo de la incorporación histórica de indígenas y negros en las sociedades latinoamericanas, se intentan caracterizar los principales mecanismos de integración y asimilación cultural de la población negra en América Latina.

Para muchos y, en particular, para los sectores hegemónicos de las sociedades latinoamericanas, América Latina es un continente mestizo, donde no existe el racismo y la discriminación racial y en donde se han impuesto, sobre una base étnicamente heterogénea de la población, diversas formas de 'democracia racial'. El «extremo Occidente», como lo ha caracterizado Alain Rouquié, en contraste con las sociedades occidentales y con los territorios colonizados de África y Asia, se presenta como un modelo de relaciones interétnicas, donde aparentemente impera la armonía entre los diversos grupos étnicos y donde los frecuentes conflictos y crisis políticas generalmente se caracterizan por su carácter socioeconómico, político e ideológico, pero rara vez étnico/racial¹.

¹Respecto de los conceptos raza, etnia, etnicidad y nacionalidad, cfr. Andrés Serbin: *Etnicidad, clase y nación en la cultura política del Caribe de habla inglesa*, Academia Nacional de la Historia, Caracas, 1987.

Este mito de la «armonía y de la democracia racial» reviste una particular importancia en el contexto de la reciente oleada democratizadora que vive el continente, con su énfasis en el pluralismo y la tolerancia política y en la superación del legado autoritario de regímenes signados por la represión militar y por la doctrina de la seguridad nacional.

Sin embargo, el mito contrasta con una realidad radicalmente distinta. Particularmente desde la década del 60 han emergido en todo el continente movimientos y organizaciones indígenas que ponen en cuestión la armonía racial propagada por las élites latinoamericanas, denunciando la persistencia de formas de opresión colonial interna de discriminación étnica y de negación del pluralismo cultural que atentan contra la identidad, y con frecuencia, la propia supervivencia física de las etnias indígenas. Este proceso se ha articulado con una creciente toma de conciencia a nivel planetario de la situación de las etnias y nacionalidades oprimidas en distintas latitudes y de la emergencia de distintas formas de organización y de movilización política de las mismas en sociedades de características muy diversas.

Paradójicamente, en América Latina, con la excepción de Brasil, no han emergido organizaciones políticas similares que reivindiquen la identidad étnica de la población negra, no obstante el impacto que a través de los medios masivos de comunicación han tenido movimientos de este tipo en Estados Unidos, Gran Bretaña y el Caribe.

En función de esta situación, el presente artículo intenta analizar, en forma sucinta y preliminar, los principales factores que han condicionado la emergencia de organizaciones y movimientos etnopolíticos en América Latina que reivindiquen los derechos de los sectores no-blancos, y en particular de los de origen negroafricano, y que propugnen una defensa de su identidad étnica y racial. Dadas las limitaciones de espacio, intentamos esbozar a continuación un análisis introductorio de este problema en América Latina, sin que podamos ahondar en muchas de sus derivaciones, con la intención de abrir un debate que vaya más allá de los círculos de especialistas. En consecuencia, muchos de los hechos presentados y de las ideas esbozadas en este artículo son referidas, a los efectos de una mayor profundización, a la literatura existente al respecto. En nuestro medio, ésta normalmente se circunscribe a tópicos y temas específicos y separados, como la problemática indígena o afroamericana, y muy rara vez permite una aproximación global a la problemática de las relaciones interétnicas y de sus expresiones políticas en América Latina.

Asimilación cultural, mestizaje y cooptación

Algunos analistas no han dudado en limitar la presencia histórica de significativos contingentes de población negra² en América Latina con el área de asentamiento y expansión de las plantaciones, básicamente concentrada en el Caribe y en el norte del Brasil³. Sin embargo, aparte de Cuba, República Dominicana, Puerto Rico, Colombia, Venezuela, Centroamérica y el Brasil, en otras sociedades latinoamericanas el elemento negro ha tenido una presencia numérica y culturalmente significativa como es el caso de Perú, Ecuador y México, para mencionar sólo las más destacadas⁴.

No obstante esta presencia histórica, la literatura disponible sobre el impacto contemporáneo de la población negra en América Latina es extremadamente limitada⁵, al punto que un historiador no duda en aseverar que «en lo que se refiere a América hispánica, los historiadores parecen haber perdido todo interés en los negros tan pronto como se consumó la abolición de la esclavitud»⁶. Esta situación contrasta marcadamente con la abundante literatura existente sobre la población indígena, el indigenismo y la indianidad. Al margen de expresiones literarias como el «movimiento negrista»⁷, pareciera que la problemática de la población negra en América Latina y de sus expresiones culturales y políticas no reviste un interés particular para los científicos sociales, más allá del estudio de la persistencia de elementos culturales africanos o de sincretismos afroamericanos en las culturas populares del continente. A su vez, esta significativa ausencia de estudios sistemáticos sobre el tema, y en particular sobre sus derivaciones etnopolíticas, pareciera corresponderse con la inexistencia de movimientos u organizaciones políticas negras en las sociedades latinoamericanas contemporáneas más allá de grupos y movimientos culturales que reivindican una especificidad cultural afroamericana⁸.

²Por población negra nos referimos básicamente a la población descendiente de esclavos africanos traídos al Nuevo Mundo, y percibida como tal por el resto de la población en función de sus rasgos somáticos.

³Cfr. Sidney Mintz: «The Caribbean as a sociocultural area» en Michael Horowitz (ed.): *Peoples and Cultures of the Caribbean*, The Natural History Press, Nueva York, 1971, y Oarcy Ribeiro: *Las Américas y la civilización*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1974.

⁴Para el caso de México, cfr. Gonzalo Aguirre Beltrán: *Cuijla*, Fondo de Cultura Económica, México, 1958 y «The Integration of the Negro into the National Society of Mexico», en Magnus Morner (ed.): *Race and Class in Latin America*, Columbia University Press, Nueva York, 1970.

⁵Cfr. *Black Latin America. A Bibliography*, California State University, Los Angeles, 1977, y Josphe Marcial Ramos Guédez: *El Negro en Venezuela. Aporte Bibliográfico*, Instituto Autónomo Biblioteca Nacional y Servicio de Bibliotecas, Caracas, 1985.

⁶M. Morner: «Historical Research on Race Relations in Latin America during the National Period», en Magnus Morner (ed.): *op. cit.*, pp. 214-215.

⁷Cfr. René Oepestre: «Aventuras del negrismo en América Latina» en Leopoldo Zea (comp.): *América Latina en sus ideas*, Editorial Siglo XXI, México, 1986.

Desde una perspectiva histórica, esta «invisibilidad social» del negro⁹ responde aparentemente a varios procesos específicos que afectaron, de manera diferencial, a indígenas y negros.

En primer lugar, el proceso de asimilación cultural de la población negra esclava llegada al Nuevo Mundo desde África. En este proceso, que acompañó y siguió a su destribalización y deculturación¹⁰, el papel de la Iglesia Católica durante la colonia fue fundamental. Al margen de la polémica entre Sepúlveda y Las Casas, el celo misional dio lugar a un proceso de homogenización cultural a lo largo de todo el continente, como consecuencia del cual se produjo no sólo una uniformización religiosa de América Latina, sino también un proceso de asimilación lingüística y cultural que afectó tanto a negros y blancos como, en menor medida, a gran parte de la población aborigen en contacto con los colonizadores.

En tanto para la Iglesia Católica y para la Corona española el objetivo explícito de la colonización apuntaba al propósito misional de evangelizar y salvar almas, nadie se salvó, valga la redundancia, en América Latina, de sufrir, en menor o mayor medida, los efectos de este proceso, reforzado posteriormente por la imposición de mecanismos como la castellanización de los indígenas por la Real Cédula de 1770¹¹. A esto cabe agregar que, mientras la segregación residencial entre 'cristianos' e 'indígenas' permitió a estos últimos mantener una diferenciación étnica, la población negra esclava y liberta fue rápidamente asimilada a los usos y costumbres de los españoles, particularmente a partir de su extensamente documentado proceso de deculturación y de mecanismos vinculados al surgimiento y a la consolidación de la «sociedad de castas» la manumisión de los esclavos y la conversión de los mulatos en 'blancos' merced a las cédulas de «gracias al sacar»¹².

Por otra parte, este proceso de asimilación cultural se desarrolló en el marco de una serie de antecedentes históricos y legales de la evolución de las relaciones inte-

⁸Cfr. al respecto las referencias en J.M. Ramos Guédez: *op. cit.* y Jesús García: *África en Venezuela. Pieza de Indias*, Cuadernos Lagoven, Caracas, 1990, para el caso de Venezuela.

⁹Nina S. de Friedmann: «Estudios de negros en la antropología colombiana» en Jaime Arocha y Nina S. de Friedmann (comp.): *Un siglo de investigación social. Antropología en Colombia*, Etno, Bogotá, 1984.

¹⁰Manuel Moreno Fraginals: «Aportes culturales y deculturación», y Germán Carrera Damas: «Huida y enfrentamiento», en Manuel Moreno Fraginals (comp.): *África en América Latina*, Editorial Siglo XXII UNESCO, México, 1977.

¹¹Cfr. Magnus Morner: *Estado, razas y cambio social en la Hispanoamérica colonial*, sep-setentas, México, 1974.

¹²Ibid.

réticas en Castilla que favorecieron una más rápida asimilación e integración de los grupos étnicos subordinados¹³.

En segundo lugar, la misceginación racial que se inicia con la llegada de los españoles al Nuevo Mundo y el propio desarrollo de la «sociedad de castas» y de la «pigmentocracia» en Iberoamérica a lo largo de su evolución¹⁴, propició el desarrollo de un continuo de color en el sistema de estratificación sociorracial, que no obstante su carácter jerarquizador posibilitó un desdibujamiento progresivo del esquema bipolar de las relaciones interétnicas entre blancos y no blancos. Este continuo de color posibilitó, por un lado, un cierto grado de movilidad social ascendente en función de su caracterización flexible del status social de los no-blancos, y evitó una polarización étnica como la que caracterizó los territorios de colonización anglosajona¹⁵. En este proceso de estratificación sociorracial, los rasgos somáticos del individuo se constituyeron generalmente en uno de los tantos aspectos a considerar socialmente al definir el status de una persona¹⁶ y no en el único, dando lugar al famoso apotegma latinoamericano de que «el dinero blanquea» posibilitando, de esta manera, una mayor flexibilidad en la clasificación social.

En tercer lugar, este proceso se articuló con el desarrollo de mecanismos de cooptación política que se iniciaron durante el período colonial pero que adquirieron características particularmente relevantes a partir de las luchas por la Independencia. En particular en las sociedades menos rígidamente estratificadas, los líderes mulatos, negros, mestizos e indígenas fueron frecuentemente cooptados por las élites criollas, especialmente a través de su participación en las tropas independentistas. De hecho, con frecuencia la carrera militar se convirtió en el canal de ascenso social de muchos negros y mulatos en las sociedades latinoamericanas del siglo XIX¹⁷. Venezuela es, en este sentido, un caso paradigmático a partir de las guerras «federales» de 1859 a 1863¹⁸.

¹³Este argumento es frecuentemente esgrimido por algunos investigadores para enfatizar las diferencias entre el tratamiento de los esclavos negros en el mundo anglosajón y en el mundo ibérico, y sus consecuencias en la estructuración de los sistemas de estratificación sociorracial. Este argumento ha dado lugar a una polémica entre los defensores de esta posición como Franck Tannenbaum y Gilberto Freire y sus críticos, como Octavio Ianni, para citar sólo algunos. M. Morner: *op. cit.*, 1974, p. 70.

¹⁴Magnus Morner: *La mezcla de razas en la historia de América Latina*, Paidós, Buenos Aires, 1969.

¹⁵Cfr. al respecto H. Hoetink: *Caribbean Race Relations. A Study of Two Variants*, Oxford University Press, Londres, 1967, y *Slavery and Race Relations in the Americas*, Harper and Row, Nueva York, 1973

¹⁶Michael Banton: *Racial Consciousness*, Longman, Londres, 1988.

¹⁷Cfr. al respecto M. Morner: *op. cit.*, 1969, pp. 85-86 y 91-92.

Finalmente, el cuarto proceso a considerar es el de la legitimación ideológica de las élites criollas a partir de las luchas por la Independencia, en cuyo marco, bajo la influencia de las ideas de la Revolución Francesa, se enfatizó el igualitarismo social y racial, promovándose la idea de una «América mestiza» que integrase a los distintos grupos étnicos en las respectivas sociedades nacionales, y el mito de un igualitarismo racial a través de la promoción de símbolos y héroes nacionales de diverso origen étnico, incluyendo a no-blancos.

Indígenas, indigenismo e indianidad

Este proceso de legitimación ideológica de la participación de los grupos no-blancos en las gestas de la Independencia, articulado a la cooptación política y a la previa asimilación cultural y racial, tuvo una serie de correlatos posteriores en la historia de América Latina en particular en relación con la incorporación del indígena como un componente importante de la identidad nacional de las nacientes naciones latinoamericanas, claramente diferenciado de la población negra en función de intereses económicos y políticos específicos.

En la medida que las antiguas oligarquías criollas, con su pretensión eurocéntrica de una clara identificación con antepasados europeos se enfrentaron con los intereses peninsulares y, posteriormente, en el marco de la consolidación de las sociedades nacionales, fueron siendo desplazadas, en algunos casos, por nuevos grupos sociales en ascenso, la incorporación de sectores no-blancos en los panteones ideológicos de la nacionalidad se acentuó en función de enfatizar el carácter diferenciado de los nuevos estados nacionales que surgían en América Latina. En este sentido, es ilustrativo el énfasis puesto por Bolívar en el carácter «mestizo» de América en su discurso de Angostura. Otra ilustración cabal de este mecanismo de legitimación ideológica está ilustrado por la revolución mexicana de 1910, cuyas raíces campesinas e indígenas fueron reivindicadas a través del énfasis en una identidad mestiza de raigambre indígena y de la recuperación del pasado de las civilizaciones prehispánicas. En este sentido, el caso mexicano es un caso paradigmático de ascenso de nuevas élites de origen mestizo que, como señala Bartra, «hicieron entrar a la cultura indígena por la puerta principal al incorporarla a la simbología nacional, mientras que el peón indígena continuaba entrando por la puerta de atrás como trabajador explotado»¹⁹, y a la vez originaron una ideología específica de in-

¹⁹Roger Bartra: «El problema indígena y la ideología indigenista» en UNESCO: *Raza y clase en la sociedad poscolonial*, UNESCO, París, 1978.

tegración y asimilación cultural de la población indígena a través de la formulación del indigenismo como doctrina y política de integración.²⁰

De una manera similar, pero con las peculiaridades de cada caso, procesos de este tipo se desarrollaron en otras sociedades con un alto componente de población indígena como en Bolivia en la década del 50, y Perú en la década del 60 de este siglo²¹.

Por otra parte, el indigenismo mexicano se proyectó hacia todo el continente como una doctrina y una política de asimilación de la población indígena más sofisticadas que el genocidio indígena tradicionalmente practicado por las élites criollas de algunas sociedades latinoamericanas, y más acorde con los ideales positivistas de progreso y modernización²².

De hecho el indigenismo implicó, no obstante sus intenciones asimiladoras, el reconocimiento de los componentes indígenas de las culturas nacionales latinoamericanas y la superación parcial del eurocentrismo habitualmente asociado a la defensa de la 'hispanidad' y de los orígenes europeos de las élites. En este sentido, la supervivencia de amplios contingentes de población indígena, en mayor o menor medida afectados por procesos aculturadores previos y en particular por el desmantelamiento legal de las comunidades que sucedió a las luchas de Independencia, comenzó a ser reconocida como un aspecto de la realidad de algunas sociedades latinoamericanas, dando lugar a su incorporación al discurso legitimador de las élites dominantes y a una referenciación parcial a la contradicción étnica persistente en el marco del colonialismo interno establecido en las sociedades nacionales²³.

Este reconocimiento ideológico permitió, en múltiples casos, sobre la base de una presencia étnica distintiva y de la persistencia de un paralelismo cultural e institucional arraigado en muchas sociedades en la época de la colonia, y que la legislación republicana no pudo eliminar, la revitalización de las identidades indígenas y el surgimiento de nuevas formas de lucha por la autodeterminación de los pueblos

²⁰Cfr. al respecto de una de las primeras críticas al indigenismo, Margarita Nolasco et al.: *De eso que llaman la antropología mexicana*, Editorial Nuestro Tiempo, México, 1970.

²¹M. Morner: *op. Cit.*, 1971

²² En este sentido es necesario diferenciar el indigenismo como doctrina y política de la asimilación del indígena iniciado en la década del 30 en México y proyectado a América Latina a partir del Congreso de Pátzcuaro en 1940, de los diferentes «Indigenismas literarios» surgidos en América Latina desde principios de siglo. Al respecto cfr. Angel Rama: «Introducción» en José María Arguedas: *Formación de una cultura nacional indoamericana*, Editorial Siglo XXI, México, 1975.

²³Cfr. respecto los términos etnia y etnicidad, A.Serbin *op. cit.*, 1957.

indígenas y en contra de los procesos de asimilación cultural, de discriminación étnica y de integración a la sociedad nacional.

De hecho, el reconocimiento de un espacio ideológico para la reivindicación étnica de las poblaciones indígenas posibilitó, a partir de la década del 60, la emergencia de diversas modalidades de organización política de los indígenas en América Latina. En principio, luego de la progresiva dilución de las rebeliones e insurrecciones indígenas que se desplegaron durante el período colonial y poscolonial, muchas de ellas se caracterizaron por un perfil mesiánico. A partir de la Segunda Guerra, la mayoría de las reivindicaciones indígenas fueron canalizadas a través de sindicatos y ligas campesinas, generalmente asociadas a partidos políticos y a dirigentes no-indígenas. Sin embargo desde la década del 60 comienzan a aparecer dos tipos de organizaciones de expresa identificación étnica, no vinculadas a organizaciones asociadas a la dinámica política nacional o al Estado. Por un lado, las federaciones indígenas que, como la Federación Shuar en Ecuador o la Federación Amuesha en Perú, canalizaron, inicialmente a nivel regional, las reivindicaciones de tierras y de defensa de la identidad étnica de comunidades indígenas específicas. Por otro, a partir de la emergencia de una élite indígena urbana, generalmente formada en las universidades nacionales y desvinculada de sus comunidades de origen, fueron surgiendo, con frecuencia bajo la influencia ideológica de los movimientos de liberación nacional africanos y del movimiento del Poder Negro, los movimientos y consejos indianistas. Estos últimos, más allá de reivindicaciones específicas, han propugnado la difusión del indianismo como una ideología genérica de los indígenas que cuestiona la colonización europea y sus secuelas de discriminación, explotación y opresión promueve una reconstitución étnica y nacional de los pueblos indígenas sojuzgados por los estados nacionales, que apunta a una «reindianización» del continente²⁴.

En algunos casos, estas diversas organizaciones han surgido en función del apoyo inicial de antropólogos, organizaciones religiosas o de organismos de derechos humanos y fundaciones internacionales²⁵. En otros, han sido promovidos por el Estado, como los consejos y federaciones indígenas en México, Costa Rica y Venezuela,

²⁴Para un análisis más detallado de estos movimientos cfr. Guillermo Bonfil: *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, Nueva Imagen, México, 1981; Guillermo Bonfil et al.: *América Latina: etnodesarrollo y etnocidio*, Editorial FLACSO, San José, 1982, y Rodolfo Stavenhagen: *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*. El Colegio de México/ILDH, México, 1988. Para una tipología de los movimientos indígenas en América andina y de sus relaciones con la dinámica política nacional cfr. Richard Chase Smith: «A Search for Unity Within Diversity: Peasant Unions, Ethnic Federations, and Indianist Movements in the Andean Republics» en Theodore MacDonald (ed.): *Native Peoples and Economic Development en Cultural Survival*, No. 16, enero 1985.

²⁵Cfr. *Indianidad y descolonización en América Latina*, Nueva Imagen, México, 1979.

en el marco de una nueva orientación indigenista identificada como «indigenismo de participación» o «indigenismo de autogestión»²⁶.

Pero independientemente de su origen y posterior evolución y de los alcances regionales, nacionales o internacionales de su proyección, en su conjunto, la emergencia de estas diversas organizaciones y movimientos, al margen de su mayor o menor autonomía de partidos políticos o de gobiernos²⁷ y de su carácter más o menos marcadamente 'indianista', ha reafirmado la identidad étnica de los indígenas y ha abierto canales para su expresión política en el marco de las sociedades nacionales y de América Latina en general, donde el aporte y la participación indígena en la conformación de las sociedades y de las ideologías nacionales han sido reconocidos más allá de las aspiraciones románticas del indigenismo literario o de los objetivos asimiladores del indigenismo como política estatal²⁸.

Paradójicamente, este no ha sido el caso de la población negra ni del aporte afroamericano.

La invisibilidad social del negro

Por una parte, los espacios de resistencia étnica de los esclavos africanos y de sus descendientes han sido más restringidos y acotados por el poder colonial y, posteriormente, por las élites criollas, que el de los indígenas. Pese al frecuente genocidio y exterminación de la población indígena y al acelerado proceso de mestizaje, la segregación residencial en las «repúblicas de indios»; la existencia de una legislación específica que reguló las distintas formas de explotación de la fuerza laboral indígena pero que prohibió explícitamente su esclavización; la preocupación de la Iglesia y de la Corona por su situación y la reestructuración económica y social de las comunidades indígenas en función del desarrollo del latifundio²⁹, junto con las secuelas de la «sociedad de castas» que ubicó claramente a los indígenas en el sistema de estratificación colonial, configuraron una serie de mecanismos que contribu-

²⁶Cfr. Marie Chantal Barre: «Políticas indigenistas y reivindicaciones indias en América Latina 1940-1980» en G. Bonfil: *op. cit.*, 1982, y A. Serbin y O. González Nájuez (comp.): *Indigenismo y autogestión*, Monte Avila, Caracas, 1980.

²⁷Por ejemplo, para el caso de Nicaragua cfr. H. Díaz Polanco y Gilberto López y Rivas: *Nicaragua, autonomía y revolución*, Centro de Capacitación Social, Panamá, 1986 y Jorge Jenkins Molieri: *El desafío indígena en Nicaragua; el caso de los miskitos*, Vanguardia, Managua, 1986. Asimismo ver informes del grupo de trabajo de LASA sobre el tema.

²⁸Cfr. al respecto los trabajos de Héctor Díaz Polanco y Stefano Varese en *Nueva Antropología*, año III, No. 9, octubre 1978.

²⁹Cfr. John Rex: «Las nuevas naciones y las minorías étnicas. Aspectos teóricos y comparados» en UNESCO: *op. Cit.*, 1978. 30 Para una visión más detallada de la composición indígena de la población de América Latina, cfr. Nemesio J. Rodríguez, y Edith A. Subié: «La población indígena actual de América Latina» en *Nueva Antropología*, No. 9, 1978.

yeron a la persistencia de espacios étnicos definidos para las diferentes etnias indígenas, particularmente en los países andinos y en Mesoamérica. Sobre la base de estos espacios y de las reivindicaciones económicas, étnicas y políticas a ellos asociados, y en función del reconocimiento de la dimensión indígena en las ideologías nacionales de la mayoría de los países de América Latina³⁰ a partir del ascenso de nuevas élites y de una serie de condiciones internacionales propicias, la etnicidad indígena ha podido comenzar a expresarse políticamente a través de diversas organizaciones contemporáneas.

La situación de la población negra ha sido sustancialmente distinta. Fuera del caso de Brasil, donde recientemente ha adquirido cierta importancia el movimiento negro contra la discriminación³¹, la población afroamericana ha tenido que confrontar, por un lado, un proceso de asimilación cultural mucho más intenso y efectivo, sobre la base de la deculturación original de los esclavos llegados al Nuevo Mundo. La segregación cultural y residencial de las comunidades cimarronas (palenques, cumbes, quilombos) de limitada proyección territorial y cultural en comparación con las comunidades indígenas, si bien nutrió una diferenciación étnica y una revitalización cultural de las raíces africanas, eventualmente inspirando o asociándose a muchas de las insurrecciones y rebeliones esclavas durante la época colonial, a la larga no dio lugar a la creación de espacios étnicos lingüística y culturalmente diferenciados de los procesos de integración nacional³², ni posibilitó una realimentación cultural a través de movimientos retornistas o manifiestamente africanistas como el caso de los Rastafari en el Caribe³³. A esto cabe agregar, como lo señalaron los investigadores brasileños de la escuela de Sao Paulo, que los mecanismos de integración de la fuerza laboral de origen africano con frecuencia no produjeron ninguna diferenciación étnica o racial significativa de la mano de obra de baja calificación laboral, como en el caso de los negros y de los blancos pobres del sur de los Estados Unidos³⁴.

Por otra parte, al margen de focos específicos de expresión literaria como el negrismo en el Caribe hispanoparlante, el tema negro y afroamericano fue cuidadosamente soslayado en la formulación de las ideologías nacionales promovidas por las

³⁰Cfr. Pierre-Michel Lafontaine (ed.): *Race, Class and Power in Brazil*, Center for Afro-American Studies, University of California, Los Angeles, 1985.

³¹

³²La excepción más llamativa es la de las comunidades cimarronas en Surinam; cfr. al respecto Richard Price: *Las sociedades cimarronas*, Siglo XXI, México, 1979.

³³Cfr. al respecto A. Serbin: «*Los Rastafari: entre mesianismo y revolución*» en *Nueva Sociedad*, No. 82, marzo-abril 1986.

³⁴Al respecto de la escuela de Silo Paulo, cfr. O. Ianni: «*Research on Race Relations in Brazil*», en M. Morner: *op. Cit.*, 1971.

élites criollas. En este sentido, es ilustrativo el caso de República Dominicana, donde la ideología oficial, a la par de insistir en la ausencia de toda discriminación racial, reivindica raíces indígenas para una población de componente mayoritariamente negro y mulato, cuando históricamente la población indígena de Santo Domingo fue exterminada antes de finalizar el siglo XVI³⁵.

En este marco, los procesos de asimilación cultural promovidos por la Iglesia Católica y la Corona inicialmente, y luego por las élites criollas; de mestizaje y de cooptación política, este último particularmente relevante durante y después de las luchas de Independencia, y de legitimación ideológica de las nuevas élites políticas, contribuyeron a crear las condiciones para la invisibilidad social que caracteriza a la población negra en América Latina. A esta situación cabe agregar que los procesos de legitimación ideológica no obviaron, a la larga, la utilización de referentes étnicos, más allá de las interpelaciones clasistas y nacional populares³⁶, en la medida que se refiriesen a los componentes indígenas de las culturas nacionales, pero dieron lugar a la obturación sistemática de las contribuciones negras y afroamericanas en las culturas nacionales, no obstante el frecuente énfasis en la «democracia racial» y el «pluralismo étnico» en el marco de la promoción de ideas de igualitarismo social y racial³⁷.

De hecho, este proceso se asoció asimismo con el tabú del racismo nacido de las ideas inspiradas en la Revolución Francesa y de una tendencia a evitar el planteamiento de conflictos sociales que presentasen un matiz étnico o racial en el marco de las ideas de progreso e integración nacional que, sin embargo, en la práctica, se articularon a una realidad donde el racismo y la discriminación racial persistieron significativamente, reforzados por el predominio de una orientación eurocéntrica y por la influencia de ideas asociadas al darwinismo social que, con frecuencia, concebían la 'europeización' de las sociedades latinoamericanas como el cauce obligado para su modernización y progreso.

En este contexto, es llamativo que junto con la eclosión de organizaciones y movimientos indígenas en América Latina a partir de la década del 60 y bajo la influencia directa o indirecta de las posiciones y consignas ideológicas del Poder Negro, la

³⁵Cfr. al respecto del caso dominicano: R. Silié: «Esclavitud y prejuicio de color»; Walter Cordero: «El tema negro y la discriminación racial en República Dominicana», en *Ciencia*, vol. 11, No. 2, enero-marzo 1975, y Fennema, Meindert y Troetje Loewenthal: *Construcción de raza y nación en República Dominicana*, Editora Universitaria, Santo Domingo, 1977.

³⁶Cfr. A. Serbin: *op. cit.*

³⁷Cfr. P.M. Lafontaine: *op. cit.*, YLourdes Arispe: «El 'indio': mito, profecía, prisió», en Leopoldo Zea: *op. cit.*

emergencia de organizaciones y movimientos políticos similares en torno a las reivindicaciones negras no se haya desarrollado de una manera similar.

En este sentido, la invisibilidad social y, agregaríamos, política del negro, parece responder a la serie de mecanismos históricos que a nivel económico, ideológico-cultural, político y étnico han contribuido a diluir la importancia de las reivindicaciones negras y a encauzarlas a través de canales y organizaciones políticas no diferenciadas desde el punto de vista étnico y mas bien articuladas a reivindicaciones socioeconómicas y políticas específicas de los sectores subordinados ³⁸ .

Algunas conclusiones conceptuales

Al margen de los diferentes procesos históricos de incorporación de indígenas y de negros en las sociedades latinoamericanas, existen una serie de diferencias significativas en la percepción social de ambos grupos en América Latina, más allá de las particularidades de su inclusión entre los símbolos de las ideologías nacionales y de la manipulación ideológica a que esto pudiera dar lugar por parte de las élites respectivas.

La relación establecida entre españoles e indígenas y continuada luego entre éstos y criollos respondió básicamente a un patrón de relación colonial³⁹ , transformada posteriormente en una relación de colonialismo interno en el proceso de consolidación de los estados nacionales. En este marco la explotación económica y el sojuzgamiento político de las etnias indígenas se realizó en el contexto del sometimiento de una sociedad por otra, de una cultura por otra, contradicción sobre la cual se articula la aspiración a una autodeterminación étnica y eventualmente nacional de las etnias indígenas reivindicada por el indianismo contemporáneo, pero siempre presente, en mayor o menor medida, en las numerosas sublevaciones indígenas durante y después del período colonial. En este sentido, si bien el indianismo contemporáneo articula la lucha por la autodeterminación étnica con la denuncia y la lucha contra la discriminación racial, como lo revela un análisis de los principales documentos del indianismo, el primer objetivo aparece en su discurso como el objetivo prioritario.

³⁸Cfr. Lelia González: «The Unified Black Movement: A New Stage in Black Political Mobilization» en P.M. Lafontaine: *op. cit.* Ver para el caso de Cuba, una visión crítica en Carlos Moore: *Castro, the Blues and Africa*, Centre for Afro-Americans Studies, University of California, Los Angeles, 1988.

³⁹Cfr. al respecto la clásica definición de Balandier, y R. Stavenhagen: *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, ed. Siglo XXI, México, 1974.

En contrapartida, la situación de la población negra, más allá de la invisibilidad social y política que le fue impuesta, responde, en función de las particularidades históricas señaladas, a una situación de opresión racial básicamente asociada con la discriminación social sobre la base de una diferenciación fenotípica y de un sistema de estratificación sociorracial nacido en el período colonial.

En este contexto y en función de las particularidades del proceso de asimilación cultural de la población negra, en cuyo marco no se ha podido desarrollar un paralelismo institucional con la sociedad nacional, como el que siempre ha estado presente en mayor o menor medida, entre las etnias indígenas, el eje de las reivindicaciones negras se articula en torno a la lucha contra la discriminación racial por parte de una minoría fenotípicamente y, en muy restringida medida, étnicamente discriminada.

De hecho, como ilustración de esta situación baste citar que muchas de las manifestaciones religiosas afroamericanas, así fueran de carácter sincrético o específico, son compartidas, en Brasil, Cuba, Venezuela o República Dominicana, por otros sectores de la población⁴⁰. En este marco, la opresión racial afecta a un segmento de la población que no está, a diferencia de la situación del mundo anglosajón, étnicamente diferenciado del resto de la sociedad y su discriminación se basa en el color y en la asociación histórica entre la esclavitud negra y los estratos sociales más bajos de la población.

Esta situación define, asimismo, el impacto diferencial de movimientos etnopolíticos extracontinentales sobre los movimientos indígenas y sobre la situación de los grupos negros en América Latina. En el primer caso, existe una continuidad y un espacio ideológico-cultural para que actúe como caja de resonancia de los movimientos internacionales, particularmente a través de la influencia ejercida por los medios masivos de comunicación y la difusión global de ciertos mensajes. En el segundo caso, la continuidad histórica ha sido quebrada y los espacios ideológico-culturales fragmentados y asimilados, de tal modo que los mensajes étnicos no encuentran una base política y social sobre la cual articularse.

En este contexto, las posibilidades de emergencia de movimientos radicales inspirados en el Poder Negro es muy limitada; en tanto los canales de ascenso social no aparecen cerrados, la ideología dominante enfatiza esta situación a través de la referencia a la «democracia racial», y los mecanismos políticos existentes posibilitan la participación indiscriminada de no-blancos, sólo condicionados por las oportu-

⁴⁰Cfr. para el caso de Venezuela, los trabajos de Angelina Pollak-Ertz y de Gustavo Martín.

nidades estructurales de ascenso social que ofrece el sistema y por su mayor o menor identificación con espacios étnicos que han persistido o han sido revitalizados.