

LA OTREDAD INDÍGENA EN LOS DISCURSOS SOBRE LA IDENTIDAD LATINOAMERICANA

Enrique Luengo

Cuando nos enfrentamos con la pregunta de la identidad cultural, étnica, lingüística, religiosa, nacional o supranacional de una comunidad humana nos encontramos con una respuesta fundada en un relato o narrativa que apunta hacia un virtual origen. La mitificación de un principio fundacional se modifica y transforma con el devenir del tiempo, y las corrientes intelectuales que hacen de esta materia su objeto de reflexión o especulación ponderan un sentido exclusivo con el objetivo de construir un espacio reflexivo que le otorga un valor efectivo y absoluto a las premisas desde las cuales se deriva tal juicio. La resemantización del relato fundacional latinoamericano se ha asumido desde diferentes perspectivas, acentuando herencias y pertenencias que supuestamente constituirían la identidad latinoamericana. Los discursos que tematizan el problema de la identidad cultural de Latinoamérica adquieren diferentes matices; afirman el origen prehipánico, cuestionan o redimen el pasado colonial, o combinan ambos para examinar el presente histórico a partir de una corriente filosófica en particular.

En esta empresa intelectual se le ha otorgado especial importancia a la presencia indígena en el continente, y el discurso de la identidad latinoamericana ha hecho suya la otredad amerindia. La apropiación del Otro indígena en el discurso intelectual latinoamericano de los dos últimos siglos es particularmente compleja, puesto que el Otro es parte de un Todo que se experimenta como marginal con respecto a un centro dominante, lo que lo ubica en posición de agente activo envuelto en una empresa de autoafirmación y valoración de su identidad fundada en el rechazo del dominio económico, político y cultural impuesto desde afuera. Desde este punto de vista, Latinoamérica puede ser concebida como un continente de alteridad doble: por una parte, la otredad referida desde el espacio europeo y norteamericano; por otra, la presencia del Otro indígena, agente generado por el poder institucionalizado que legitima el discurso del colonizador español a partir de su presencia en el continente desde 1492. Esta doble alteridad ha constituido la base de una serie de afirmaciones problemáticas y ambiguas referente a la supuesta identidad continental o supranacional de Latinoamérica. Estamos conscientes de que cualquier estrategia con que un colectivo humano examina la cuestión de su identidad requiere de un cierto grado de homogeneización en el proceso de inclusión o exclusión de los componentes del sistema, su identificación con un proyecto en común y la forma en como revisa o reescribe su historia. Sin embargo, cuando se emprende un proyecto de esta naturaleza en una sociedad compuesta de múltiples agrupaciones étnicas, el observador debe relativizar la propuesta homogeneidad del grupo en cuestión, puesto que fácilmente puede caer en el error de identificar al grupo en términos engañosamente apriorísticos, lo que acarrea el riesgo de reducir la seriedad de la observación. Este es el descuido que se ha cometido cuando los discursos de identidad “indigenizan” o generalizan el carácter

homogéneo de la población indígena de Latinoamérica. Descuido considerable si, por ejemplo, observamos que los límites geográficos nacionales propios del legado colonial no necesariamente se corresponden con los contornos étnicos que dibujan el mapa racial latinoamericano.

Si tratamos de definir la identidad desde una perspectiva esencialista tenemos que pensar en las características compartidas por un colectivo en particular, entre ellas podemos identificar, por ejemplo, la lengua, la religión, la geografía, las costumbres culinarias, el sistema económico, etc. Por otro lado, estas propiedades deberían ser medianamente permanentes y distintivas del grupo en cuestión. Este no es el caso de sociedades multi-étnicas o pluri- raciales. Sin embargo, un rasgo reiterado del texto que subyace a cualquier intento por definir la identidad latinoamericana es el empeñamiento con que se trata de uniformar el sentido de pertenencia a un grupo peculiar. Esto trae como consecuencia que la heterogeneidad cultural del continente se vea restringida a artificios reductivos que niegan la diversidad para ponderar la homogeneidad como un rasgo pertinente a la cultura latinoamericana.

El discurso intelectual sobre la identidad latinoamericana se ha movido entre dos polos. Por un lado, tenemos el rechazo categórico del Otro interno, en tanto éste es percibido como sujeto ajeno al cometido institucional. La presencia indígena, en este caso, se contempla como un escollo en esta suerte de “misión renovadora” emprendida por los herederos del legado colonial, cuyo objetivo consiste en instituir una sociedad que imita los valores económicos, políticos y culturales provenientes del Centro e ignora o elimina la presencia de las comunidades amerindias. Domingo Faustino Sarmiento, ideólogo positivista y presidente de la Argentina entre los años 1868 - 1874, proponía la exterminación de la población indígena como una forma de eliminar lo que él consideraba un obstáculo al “progreso”. En Facundo: Civilización y Barbarie, Sarmiento manifiesta que la empresa edificadora de una América moderna se sitúa en “la lucha entre la civilización europea y la barbarie indígena, entre la inteligencia y la materia” (35), en el encuentro entre dos fuerzas “La una civilizada, constitucional, europea; la otra bárbara, arbitraria, americana” (129). Años más tarde, 1883, Sarmiento escribe Conflictos y armonías de las razas en América¹, allí afirma que:

Puede ser muy injusto exterminar salvajes, sofocar civilizaciones nacientes, conquistar pueblos que están en un terreno privilegiado; pero gracias a esta injusticia la América, en lugar de permanecer abandonada a los salvajes, incapaces de progreso, está ocupada hoy por la raza caucásica, la más perfecta, la más inteligente, la más bella y la más progresiva de las que pueblan la tierra... Así pues, la población del mundo está sujeta a revoluciones que reconocen la leyes inmutables; las razas fuertes exterminan a las débiles, los pueblos civilizados suplantando en la posesión de la tierra a los salvajes (38).

¹ Este libro quedó inconcluso. Sin embargo, creemos necesario reproducir aquí su pensamiento, puesto que, según Sarmiento, en este texto quiso “volver a reproducir, corregida y mejorada, la teoría de civilización y barbarie” (47).

Para Sarmiento, el modelo histórico, político y económico a imitar surge en los Estados Unidos, cuyas virtudes han sido posibles gracias a la política de exterminación total de las comunidades indígenas con el objetivo de eliminar las barreras que éstas ofrecen a lo que denomina como “progreso”.

Sarmiento establece que el mestizaje o mezcla de sujetos de origen europeo, indígena y africano es una anomalía racial que representa un proceso de retroceso genético enclavado en la sociedad moderna, “causa del mal que enferma al organismo social”, declara que “de la fusión de estas tres familias ha resultado un todo homogéneo que se distingue por su amor a la ociosidad e incapacidad industrial”, y agrega “mucho debe haber contribuido a producir este resultado desgraciado la incorporación de indígenas” (1945, 23).

De la misma manera, el escritor boliviano Alcides Arguedas, en su ensayo “Pueblo enfermo,” publicado por primera vez en 1909, ve el fenómeno del mestizaje como una aberración social que detiene la pujanza cultural que el sujeto europeo “no contaminado” puede inyectar en un proyecto cultural que tiene como modelo los valores de occidente, en tanto centro y punto de partida que examina al Otro como accesorio, secundario o marginal. Para Arguedas, el Otro, el mestizo y el indio, son “elementos inferiores desde el punto de vista racial, perezosos e indolentes, se hayan incapacitados para elevarse a las esferas de la alta especulación, o siquiera de la alta cultura” (613).

Por otro lado, encontramos un discurso de naturaleza diametralmente diferente al anterior que enfatiza en la necesidad de incluir al otro indígena en el proyecto comunitario de definir la identidad cultural de una América que sienta sus raíces en el pasado precolonial. El novelista peruano José María Arguedas demuestra cómo la mitificación del pasado precolombino se presta a los intereses de una corriente intelectual que pretende ignorar la presencia real de un Otro marginalizado y supuestamente absorbido en la cultura imperante. Para Arguedas, tal proceso de homogeneización de las culturas indígenas en un centro que se autodefine como genuinamente latinoamericano no es sino un engaño que esconde la marginalización de un colectivo étnico olvidado por los mecanismos del poder. Arguedas, por otra parte, revaloriza el proceso de hibridación cultural generado en el contacto con el elemento europeo, al mismo tiempo que rescata la presencia de lo que él denomina la “herencia indígena” presente de manera continua en el diálogo transcultural desencadenado a partir del advenimiento del sujeto foráneo.²

Los diferentes discursos que acometen la tarea de definir la identidad latinoamericana oscilan entre estas dos tendencias. Una de las características notables de esta labor

² Angel Rama en La crítica de la cultura en América Latina (1985), hace referencia en este sentido al artículo de Arguedas “El monstruoso contrasentido” publicado en El Comercio de Lima (24 de junio de 1962).

intelectual es que generalmente tales prácticas discursivas adolecen de una hilación argumentativa coherente y sólida, problema que creemos es el resultado de la falta de atención que, deliberada o inconscientemente, se le otorga a la marcada condición heterogénea del colectivo social latinoamericano.

Un número importante de textos que tematizan el asunto de la identidad padece indeterminaciones y contradicciones notables. En este caso nos referiremos a aquellos discursos de identidad que se sustentan en la existencia preeminente de la comunidad indígena. El objetivo fundamental de estas prácticas discursivas es establecer una diferencia circunstancial entre una identidad continental o supranacional frente al poder hegemónico de la cultura occidental que se empeña en suprimir, ignorar o desplazar las diferencias en función de imponer un sistema de valores autoconcebido como superior. El problema fundamental de tales prácticas discursivas radica en que en vez de constituirse en discursos contestarios sólidos que se resisten a caer dentro del paradigma dominante de la cultura de occidente, por el contrario reafirman y adoptan el modelo occidental. Por un lado, se apropian del referente indígena con el objetivo de proponer una supuesta propiedad particular que define al colectivo latinoamericano; por otro, le niegan la condición de Sujeto al tratar de promover una supuesta identidad colectiva, lo cual suprime la heterogeneidad étnica en vista a promover una homogeneidad que olvida la Otridad interna. El mensaje que subyace en el proyecto fundacional de este tipo de discurso de identidad es que todos los indígenas son iguales; sus diferencias no son pertinentes, puesto que tal heterogeneidad no se presta a un propósito que tiene como objetivo final justificar una posición política en particular. Esta postura, además de tener profundas implicaciones socio-políticas, niega la especificidad de lo local, y se acomoda dentro de un discurso generalizador al servicio del logos occidental.

El proyecto político de Bolívar inaugura, como una especie de preámbulo histórico, la serie de discursos de identidad que a lo largo de ciento cincuenta años ha ocupado y preocupado a un número importante de intelectuales latinoamericanos. Bolívar proponía una América transnacional, una “nación de naciones”, la cual sería posible en el supuesto encuentro o integración de las múltiples razas y culturas que habitan el continente. “Es una idea grandiosa —escribe Bolívar— pretender formar de todo el Mundo Nuevo una sola nación con un vínculo que ligue sus partes entre sí y con el todo. Ya que tiene un origen, una lengua, unas costumbres y una religión, debería, por consiguiente, tener un solo gobierno que confederase los diferentes estados que hayan de formarse”.³

La negación del carácter heterogéneo de la cultura latinoamericana y, por consiguiente, la exclusión u omisión de las comunidades indígenas sienta sus raíces en el discurso intelectual de principios del siglo XIX. Cuando Bolívar trata de explicarse la ausencia del substrato indígena en Latinoamérica en relación con un hipotético presente histórico racialmente híbrido, éste, colectivizando el discurso en un “nosotros” supuestamente inclusivo, afirma lo siguiente:

³ En “Carta de Jamaica,” Kingston, 6 de septiembre de 1815.

Nosotros ni aun conservamos los vestigios de lo que fue otro tiempo; no somos europeos, no somos indios, sino una especie media entre los aborígenes y los españoles. Americanos por nacimiento y europeos por derecho, nos hallamos en el conflicto de disputar a los naturales los títulos de posesión y de mantenernos en el país que nos vio nacer, contra la oposición de los invasores; así, nuestro caso es el más extraordinario y complicado.⁴

De manera no muy diferente, a principios del siglo XX, el escritor e ideólogo mexicano José Vasconcelos en su libro La raza cósmica propone una tesis en que afirma la existencia de una identidad latinoamericana distintiva amalgamada en el proceso de miscegenación que conlleva la “mezcla” del gene indígena y español. Tal mestizaje, para Vasconcelos, constituiría el primer estadio de una suerte de fórmula racial que engendraría lo que él denomina “la quinta raza” (13), amalgama que incluye la presencia de todas las razas del orbe. Esta constitución étnica la describe Vasconcelos como una fase superior del desarrollo humano, lo que pone a Latinoamérica, según éste, en una especial coyuntura histórica en tanto protagonista de un “proyecto humano” de trascendencia universal. El problema radical del argumento de Vasconcelos reside en el carácter subjetivo de tales afirmaciones, puesto que la composición racial de “la raza cósmica” se funda en lo que él llama “la ley del gusto” (37). Esta presumible “selección voluntaria” agrega el autor, “es mucho más eficaz que la brutal selección darwiniana, que sólo es válida, si acaso, para la especies inferiores, pero ya no para el hombre” (38). Estas aseveraciones traen consigo una serie de sugerencias polémica que habría que examinar. Primero, es necesario preguntarse ¿quién propone (¿o impone?) y de dónde proviene el modelo que regula la “ley del gusto”?; o ¿incorpora el “proyecto racial” elementos de resistencia o alteridad? Dado que no es posible aclarar tales interrogaciones a partir del texto, podemos afirmar que estamos frente a una convención textual debajo de la cual subyace una mera “composición” que perfila el imaginario social de un sujeto del discurso que niega la diferencia y, al mismo tiempo, en tanto sujeto social, afirma el dominio de la cultura en el poder ostentado por el conjunto al que pertenece.

Vasconcelos concibe el mestizaje sólo como un componente de un proceso en el que se suceden múltiples transformaciones raciales, la miscegenación racial no es un fin en sí mismo sino un medio para alcanzar un resultado posterior que contempla múltiples fases durante las cuales “las razas inferiores irán ascendiendo en una escala de mejoramiento étnico” (39). El carácter eventual o utópico del modelo racial que propone Vasconcelos, junto a la desvergonzada descripción valorativa del substrato indígena, lo sitúan como sujeto partícipe y beneficiario del sistema de dominio imperante, cuya intención, en este caso explícita, es reafirmar los valores éticos del grupo en el poder y mantener el ya arcaico régimen pigmentocrático latinoamericano.

⁴ En “Oración Inaugural Congreso de Angostura,” 15 de febrero de 1819.

A fines del siglo XIX, el escritor y político cubano José Martí enunciaba un proyecto discursivo un tanto diferente al de Vasconcelos pero, en su esencia, con resultados más o menos similares. En muchos de sus ensayos Martí se propone definir la identidad latinoamericana apropiándose del Otro indígena al mismo tiempo que, sin proponérselo de manera explícita, niega las diferencias internas en nombre de un ideal político que concentra la diversidad étnica en un todo homogéneo que tiene como objetivo último contener las pretensiones hegemónicas de los Estados Unidos. En “Nuestra América”⁵, Martí señala que “no hay odio de razas, porque no hay razas, los pensadores canijos, los pensadores de lámparas, enhebran y recalientan las razas de librerías, que el viajero justo y el observador cordial buscan en vano en la justicia de la naturaleza, donde resalta, en el amor victorioso y el apetito turbulento, la identidad universal del hombre” (1970, 92), y más adelante agrega que “el alma emana, igual y eterna, de los cuerpos diversos en forma y en color” (92).

Este concepto, para Martí, le podría ser útil en la arena de la retórica política, pero carece de validez real cuando lo ubicamos en el contexto de una sociedad mediatizada por los valores occidentales que rigen y condicionan el destino de la población en general, incluido el de las colectividades indígenas. Cuando Martí expone su proyecto cultural no hace sino negar la participación activa del sujeto amerindio, u “hombre natural” como le denomina. Al respecto afirma que: “El hombre natural es bueno, y acata y premia la inteligencia superior, mientras ésta no se vale de su sumisión para dañarle, o le ofende prescindiendo de él, que es cosa que no perdona el hombre natural, dispuesto a recobrar por la fuerza el respeto de quien le hiere la susceptibilidad o le perjudica el interés.” (1970, 88). Teniendo en cuenta estas afirmaciones, ubicamos el fenómeno de transculturación propuesto por Martí como una práctica discursiva que suprime o ignora las diferencias reales de los individuos afuera del circuito de la cultura occidental imperante. Tal práctica homogeneiza al Otro; la historia del sujeto marginal y su cultura desaparecen, persiste así el perdurable poder sustentado dentro de los parámetros explícitos de la versión occidental de la humanidad. En el proyecto martiano no se contempla la tarea de preservar la heterogeneidad ni la materialidad de los grupos marginales o subalternos⁶, sino más bien se fomenta el mestizaje, lo que en el contexto de una sociedad colonizada implica que el “intercambio” se produce bajo la rúbrica de un modelo regido por los mecanismos internos del poder. Es imposible establecer una relación de responsabilidades recíprocas cuando uno de los sujetos es agente pasivo de la acción emprendida por el otro. Desde esta perspectiva, el “colonizador interno”

⁵ Este “artículo” fue publicado en el periódico mexicano El partido liberal, el día 30 de enero de 1891.

⁶ Usamos el término “subalterno” en el mismo contexto empleado por “The Subaltern Studies Group,” organización interdisciplinaria que agrupa a un grupo de investigadores encabezado por Ranajit Guha. El grupo explica el uso del término “subaltern” “as a name for the general attribute of subordination in South Asian society whether this is expressed in terms of class, caste, age, gender, and office or in any other way.” Ver Ranajit Guha, “Preface,” en Selected Subaltern Studies, Ranajit Guha y Gayatri Spivak, eds. (New York: Oxford University Press, 1988), 35.

incorpora al “colonizado interno” en una relación subalterna, trastornando y obstaculizando el “desarrollo natural” de la colectividad humana sometida.

Creemos necesario enfatizar que el propósito fundamental de Martí es proponer un discurso de autoafirmación y resistencia. El problema en que cae Martí, sin embargo, es proponer una identidad que incorpora la presencia del sustrato indígena, pero, al mismo tiempo, en una suerte de subtexto, le niega su especificidad y autonomía. Desde este punto de vista, el texto que explicita el pensamiento martiano no sólo se constituye como discurso de identidad, sino que también se establece como discurso de resistencia, y, como es de notar, ambos propósitos están intrínsecamente relacionados. Los valores filosóficos vinculados a la noción de identidad son concomitantes a los movimientos políticos de autodeterminación. Martí fue un ardiente defensor de la autonomía política, económica y cultural de Latinoamérica frente a las pretensiones expansionistas de la cultura sajona. Con este propósito en mente Martí hace un llamado a los pueblos hispanoamericanos a cerrar filas ante la difusión imperial de Los Estados Unidos:

Los pueblos que no se conocen han de darse prisa en conocerse, como quienes van a pelear juntos... Ya no podemos ser el pueblo de las hojas, que vive en el aire, con la copa cargada de flor, restallando o zumbando, según la acaricie el capricho de la luz, o la tundan y talen las tempestades. ¡Los árboles se han de poner en fila para que no pase el gigante de las siete leguas! Es la hora del recuento, y de la marcha unida, y hemos de andar en cuadro apretado, como la plata en las raíces de los Andes⁷ (1970, 131).

Los discursos de Bolívar, Martí y Vasconcelos se constituyen como textos contestatarios que, en este caso, repudian los efectos del colonialismo con el objetivo de remplazar la experiencia colonial con una alternativa basada en un proyecto personal en el que, en tanto sujeto de la escritura, se evidencia su etnicidad y, por lo tanto, los intereses particulares del corpus social del que participa. En esta suerte de empresa totalizadora que implica la búsqueda de la identidad comunal se homogeneizan las diferencias y, en el intento por lograr alguna coordinación entre las existencias privadas y el proyecto comunitario, se institucionaliza un discurso dominante que repite la estructura político-social del poder colonial.

El escritor peruano José Carlos Mariátegui, al analizar el concepto de “la raza cósmica”, critica el carácter utópico del discurso de Vasconcelos y las implicaciones que éste acarrea. Mariátegui escribe:

Al pesimismo hostil de Le Bon sobre el mestizo, ha sucedido un optimismo mesiánico que pone en el mestizo la esperanza del continente. El trópico y el

⁷ Discurso pronunciado en la velada de la Sociedad Literaria Hispanoamericana de Nueva York, el 19 de diciembre de 1889, a la cual asistieron los delegados a la Conferencia Internacional Americana aquel año.

mestizo son, en la vehemente profecía de Vasconcelos, la escena y el protagonista de una nueva civilización. Pero la tesis de Vasconcelos que esboza una utopía en la misma medida en que aspira a predecir el porvenir, suprime e ignora el presente. Nada es más extraño a su especulación y a su intento, que la crítica de la realidad contemporánea, en la cual busca exclusivamente los elementos favorables a su profecía (255-56).

Para Mariátegui el confrontar “el problema indígena” consiste, primero, en renunciar a toda aproximación romántica⁸ con el propósito de favorecer un estudio sistemático que sea capaz de dar cuenta del problema de explotación de la comunidad indígena en relación al manejo o posesión de la tierra por un grupo extremadamente pequeño de hacendados (gamonales) de origen europeo. Mariátegui enfatiza que el problema fundamental es la sobre-explotación económica del sector indígena de la población y la consecuente negación sistemática de una tradición étnica enraizada en el pasado precolombino. En su análisis, Mariátegui no trata de idealizar el pasado, su preocupación tan sólo radica en la importancia de la herencia desde el punto de vista de un presente en el que el sistema imperante marginaliza a un sector importante de la población. Desde este punto de vista, lo más interesante es que Mariátegui pone juntos el análisis del sistema económico en que se inserta la población indígena y el tema de la identidad étnica y cultural del continente.

El foco de atención del discurso de identidad, en el caso de Mariátegui, se centra en la noción de liberación social, entendida ésta en términos amplios, pues incluye aspectos culturales, políticos y económicos. La liberación social en este contexto se entiende como la necesidad de cambiar la estructura social de opresión y cuestionar el paradigma cultural imperante con el propósito de liberar a ciertas comunidades de su condición subalterna.

Para Mariátegui el problema fundamental de la política contingente en el Perú consiste en que los partidos políticos considerados defensores de los derechos de los desposeídos han caído en un revisionismo nacionalista que defiende los intereses de una parte de la población de origen europeo. El racismo de este sector nacionalista consiste en la valorización extremada del capital por sobre la necesidad de la mayoría de la población de linaje indio. Mariátegui sostiene que la burguesía se identifica con los valores del “hombre blanco” y no comparte una raíz cultural ni una historia común con el resto de la población, cuyos ancestros habitaban el continente antes de la llegada del hombre europeo.

⁸ A fines de 1880 surgió en Perú un movimiento literario conocido como indigenismo. Gran parte de los escritores del movimiento cayeron en el error de romantizar la condición indígena sin entrar en un análisis serio de los problemas de este sector de la población. Sin embargo, Mariátegui continuó apoyando el movimiento literario dándole espacio en la revista Amauta. También reserva una parte importante a este tema en el capítulo XVII de la última parte de sus Siete ensayos denominada “El proceso de la literatura.”

En esta línea de pensamiento, la identidad se inscribe como un componente fundamental del concepto de liberación, pues está ligada de manera íntima al enfrentamiento con el poder dominante con el objetivo de demandar reconocimiento y participación en el conglomerado social. El proceso de identificación social, cultural o étnica implica delinear los límites entre el Yo y el Otro, creando puntos de contacto entre el origen de un colectivo y su inserción —activamente manipulada— en un conjunto que lo absorbe y relega a un rol subalterno. En este contexto, Mariátegui entiende la identidad como una práctica que tiene como objetivo identificar los rasgos peculiares de una comunidad y ponderar los valores asociados con una cierta herencia u origen que ponen en contacto a un grupo de individuos con su pasado histórico.

Mariátegui examina la organización social del pasado pre-colombino como un sistema que regulaba los modos y relaciones de producción de manera tal que no existían contradicciones internas. La estructura socio-económica de la cultura incásica para Mariátegui se constituye en una suerte de proto-comunismo. Esto lo lleva a concebir una teoría que examina a las comunidades indígenas a partir de un proyecto político que tiene como propósito cambiar de manera radical la estructura del sistema vigente, idealizando un virtual pasado del Otro interno para ponerlo al servicio de una ideología occidental que pretende abarcar todos los dominios del conocimiento. Desde esta perspectiva, lo que Mariátegui hace es manipular la identidad del colectivo indígena sin prestar la debida atención a la necesidad de reconocer sus diferencias como un componente funcional e integral de la comunidad humana a la que pertenece. Mariátegui no cuestiona la universalidad de una ideología particular con el propósito de considerar las posibilidades de un punto de vista divergente, entre ellos los puntos de vista de aquellos cuyos derechos alguien defiende. Al no tener esto en cuenta, cae en una suerte de proletarización de la comunidad indígena, y pierde de vista la existencia de identidades étnicas distintivas. En otras palabras, se apropia de un imaginario social que hipotéticamente tiene raíces en el pasado precolombino para ponerlo al servicio de un proyecto político que tiene como substrato básico los mitos del progreso cultural propios de la modernidad occidental.

El problema adquiere un tono aún más delicado cuando Mariátegui de manera categórica niega la participación de otras minorías raciales en su esbozo de la identidad cultural del continente. Sus observaciones sobre el hombre americano de origen africano son de un abierto carácter racista. “El negro —dice— trajo su sensualidad, su superstición, su primitivismo. No estaba en condiciones de contribuir a la creación de una cultura, sino más bien de estorbarla con el crudo y viviente influjo de la barbarie” (257). Con afirmaciones más o menos similares se refiere a los inmigrantes de origen chino: “El coolí chino es un ser segregado de su país por la sobrepoblación y el pauperismo. Injerta en el Perú su raza, mas no su cultura” (256); y agrega más adelante, “El chino, en cambio, parece haber inoculado en su descendencia, el fatalismo, la apatía, las tareas del Oriente decrepito” (257). Concluye señalando que “todo el relativismo de hoy en día no es suficiente para abolir la inferioridad cultural” (257). En otras palabras, Mariátegui, de la misma manera que Vasconcelos, examina las culturas no occidentales con el ojo del

cientista social ilustrado que valoriza y adjudica el carácter inferior del Otro y, por lo tanto, el superior del Yo.

Por otro lado, aunque Mariátegui pondere de manera positiva el carácter colectivo de los medios de producción y la distribución ecuánime de los bienes de consumo como un legado cultural heredado de la sociedad incásica, no trepida en señalar que el “indio del presente” se puede insertar dentro de la civilización moderna incorporando las lecciones de occidente y agrega que “la única salvación para la América india radica en la ciencia y el pensamiento europeo y occidental.”(260). Esto nos lleva a pensar que la identidad indígena que reclaman los ensayos de Mariátegui es sólo una justificación, puesto que al Otro interno no se le incorpora como una entidad integral en un proyecto emancipatorio, a menos que pase a formar parte de un todo homogéneo en el que se omite su presencia en cuanto sujeto distinto.

El problema fundamental se suscita cuando de antemano se determina el destino y, por lo tanto la “identidad” del sujeto indígena, manipulándolo para que juegue un rol particular en conformidad con una función previamente asignada. De esta manera, se le premia o condena, dependiendo de si es un elemento necesario que justifique el paradigma o, en el caso contrario, de si su presencia es prescindible. Estas son las ambigüedades en que puede caer el delimitar la identidad de un colectivo humano, pues tal empresa puede ponerse al servicio de liberar de manera genuina a los individuos, o se puede utilizar con el objetivo de restringir la autonomía de esa comunidad de manera velada.

Un texto que en los últimos veinte años se ha constituido en una especie de lugar común para referirse al tema de la identidad latinoamericana es *Calibán: notas hacia la discusión de la cultura de nuestra América* (1972) del poeta y ensayista cubano Roberto Fernández Retamar. El ensayo de Fernández Retamar retoma la tradición intelectual del discurso de identidad iniciada a principios del siglo XIX por uno de los gestores de los movimientos independentistas, Simón Bolívar, y recontextualiza algunos de los aspectos más sobresalientes de los textos de Martí, Mariátegui y, con un grado de importancia menor, de Vasconcelos. Fernández Retamar vuelve a Bolívar para rescatar el arranque primero de una conciencia emancipadora que reclama la autonomía política para los habitantes de la América colonial, recoge a Martí como un modelo ideológico para rechazar el neocolonialismo y los modelos extranjerizantes, y, finalmente, reconoce la importancia del análisis marxista de Mariátegui en lo que se refiere al reconocimiento de la población indígena en el contexto de la sociedad peruana como una clase explotada. En su afán por definir la especificidad de la cultura latinoamericana, Fernández Retamar revaloriza las ideas del ensayo tradicional para incorporarlas en un examen detenido que tiene como propósito legitimar la herencia cultural de Hispanoamérica. Con este objetivo en mente, reconstruye el motivo del Calibán shakesperiano, subvirtiendo el análisis tradicional de la dicotomía civilización versus barbarie, para proponer una lectura que redime los valores positivos del término considerado negativo en la díada establecida por la cultura occidental. En su ensayo, Retamar sitúa al bárbaro Calibán en una posición de desafío con respecto al sujeto que maneja el poder; Calibán aprende el lenguaje de

Próspero para, desde la perspectiva que le otorga el conocimiento del universo del otro, condenar el absolutismo y dominio que ejerce sobre él.

Cuando Fernández Retamar subvierte la lectura del drama de Shakespeare⁹ —cuyo Calibán funciona como un anagrama de caníbal o bárbaro—, apropiándose de la imagen para relativizar y, por lo tanto, rechazar los valores de la cultura sajona dominante con el fin de afirmar la identidad interna, está pensando en el carácter marginal del Otro indígena de la sociedad en cuestión¹⁰. Para el autor del Calibán, una de las características esenciales de la comunidad latinoamericana es su condición de sociedad periférica, marginalizada, neocolonizada política, económica y culturalmente. Retamar se explica este fenómeno como una prolongación del colonialismo y explotación de que fueron objeto los habitantes originales del continente por parte del invasor europeo, quien impuso sus valores por sobre los de las culturas aborígenes. El problema de su argumento radica en la ligereza con que análoga la experiencia de los primeros siglos de la invasión europea —incluidas las consecuencias nefastas que tuvo en las diferentes comunidades indígenas— y el presente en que se inscribe el discurso que enuncia. Nos parece evidente que tal analogía no es pertinente, especialmente cuando se trata de proponer una supuesta hegemonía cultural basada en un hipotético substrato étnico único y común a todos los sectores de la población latinoamericana. El problema de tal práctica aparece cuando se manipula el concepto de identidad para ponerlo al servicio de una causa política extendida a costa de apropiarse e imponer una falsa otredad que elimina la diferencia, arrogándose, no necesariamente de manera explícita, el derecho de incorporar al otro como objetos legítimos sobre el cual se ejerce el poder de manera cándida. Esta conducta discursiva sólo consolida la identidad del sujeto que predica, y en vez de propiciar un proyecto emancipatorio genuino, reafirma los valores anquilosados de la sociedad en cuestión. Un ejemplo ilustrativo de esto se hace notar en el siguiente comentario que Fernández Retamar hace del artículo del autor de “Nuestra América”: “Martí no sueña ya con una imposible restauración, sino con una integración futura de nuestra América que se asiente en sus verdaderas raíces y alcance, por sí misma, orgánicamente, las cimas de la auténtica modernidad” (44).

⁹ Fernández Retamar, al mismo tiempo, revisa la lectura que hace José Enrique Rodó del drama shakesperiano en su ensayo Ariel escrito en 1900, proponiendo que “nuestro símbolo no es pues Ariel, como pensó Rodó, sino Calibán. Esto es algo que vemos con particular nitidez los mestizos que habitamos estas mismas islas donde vivió Calibán: Próspero invadió las islas, mató a nuestros antepasados, esclavizó a Calibán y le enseñó su idioma para poder entenderse con él: ¿Qué otra cosa puede hacer Calibán sino utilizar ese mismo idioma —hoy no tiene otro— para maldecirlo para desear que caiga sobre él la ‘roja plaga’?” En Calibán y otros ensayos 1979, p. 32

¹⁰ La relación entre Calibán y el usurpador Próspero ha sido reinterpretada a partir del estudio de Octave Mannoni Psychologie de la colonization, publicada por primera vez en francés en el año 1950 (Para nuestro trabajo hemos consultado la traducción al inglés titulada Prospero and Caliban: the psychology of colonization (1964).

Este es el problema cuando Fernández Retamar habla de “nuestra América mestiza”¹¹, frase o sentencia un tanto vacía de un contenido real, aun cuando se trate de justificarla como pragmática hegemónica, puesto que en su deseo por afirmar la diferencia con respecto al Otro colonizador o neocolonizador ignora y, por lo tanto, elimina u oculta la heterogeneidad interna.

Desde esta perspectiva, la imagen que Calibán proyecta es reductiva en el contexto de Latinoamérica, puesto que no da cuenta de la heterogeneidad cultural, racial y étnica; tampoco conecta el pasado colonial con el presente que la figura representa. Para Fernández Retamar, Latinoamérica no es tan sólo el caso de un Calibán aborígen colonizado que reclama autonomía, más bien es el caso de un Calibán híbrido en el que se conjugan diversas colectividades étnicas, conjunto o mezcla que incluye en su interior a los descendientes del colonizador. Un discurso de esta naturaleza presupone la existencia de una suerte de cultura heterogénea armoniosamente conciliada, un conjunto uniforme preparado para enfrentar al “Próspero” agresor. Como bien lo sabemos, ésta no es la realidad; por lo tanto, estamos frente a una práctica discursiva desaprensiva que propone un Calibán hegemónico, al mismo tiempo que silencia la voz de los múltiples Calibanes indígenas.

El rasgo común a todos los discursos antes mencionados es su concepción monológica de la identidad latinoamericana. Esta se pone al servicio de una ideología unificadora y reductora con el objetivo de consolidar la autonomía del continente frente al poder colonial y neocolonial. Tal empresa se lleva a cabo en estas prácticas discursivas a costa de silenciar las voces de la cultura amerindia, al mismo tiempo que se constituyen en discursos oficiales de una propuesta unidad nacional y supranacional que conecta las múltiples culturas en un solo discurso. En concordancia con este proyecto, el territorio habitado por diversas comunidades se convierte en un espacio administrativo —el estado-nación— que reconstruye el heterogéneo social y territorial en beneficio de una pequeña parte de la población.¹²

¹¹ Como ya lo hemos señalado, ésta es una expresión acuñada por su compatriota José Martí 75 años antes. Veinte años más tarde en su artículo Calibán en esta hora de nuestra América, revisando el ensayo escrito en 1971, volverá a enfatizar en la influencia fundamental que ejerció Martí en la formulación de su tesis: “No me da alegría por él [ensayo] ni por mí, sino porque de esa manera prestan algún servicio páginas que no tienen más valor, si alguno, que el de haber invitado a contemplar aspectos de nuestra América con los ojos que nos dio el hombre mayor nacido en este Hemisferio, el caribeño José Martí, cuya irradiación mundial no ha hecho más que comenzar. De Martí son las ideas cardinales de aquel trabajo, y también quiso serlo lo que podría llamarse la estrategia de esas ideas.” (1991, 103).

¹² Desde esta perspectiva, los discursos de identidad analizados caen dentro de lo que Samuel Weber denomina “colonial mimecry”, expresión que define como el deseo de formular un Otro reconocible “as a subject of difference that is almost de same, but no quite” (1112). Homi Bha Bha, expande el concepto de Weber, señalando que: Mimecry emerges as the representation of a difference that is itself a process of disavowal. Mimecry is, thus, the sign of a double articulation; a complex strategy of reform, regulation and discipline, which ‘appropriates’ the Other as it visualizes power. Mimecry is also the sign of the inappropriate, however, a difference or recalcitrance which coheres the dominant strategic function of

A partir del 12 de octubre de 1492, la irrupción inicial de la invasión europea y la sumisión colonial dejó a los habitantes originales del continente marcados por un trauma de identidad que hasta hoy día impregna la imaginación de la sociedad entera. La ruptura que implicó la invasión y conquista no terminó con el establecimiento definitivo de la administración colonial, sino que continúa en un continente manejado por elites que legislan y administran la vida de sus habitantes desde el asiento del estado. Los estados nacionales del continente, desde sus comienzos, han defendido las aspiraciones de la minoría criolla; sector privilegiado que de manera reiterada ha tratado de imponer una cultura, una historia, una lengua, una identidad. Desde el momento que el sistema colonial europeo se estableció en el continente, el poder dominante ha tratado de extinguir la memoria colectiva de las comunidades amerindias, impidiendo la formulación de un proyecto comunal que recupere los valores del imaginario colectivo con el fin de detentar un sentido de continuidad y, por lo tanto, una identidad. El resultado de esto es la desintegración y marginalización de las comunidades amerindias, cuya presencia en la vida nacional se reduce solamente a su participación en el mercado laboral manejado por y al servicio del grupo dominante.

Como conclusión creemos necesario señalar que el proyecto que nos atañe hoy como partícipes de un compuesto social complejo como es el caso de Latinoamérica comienza con entender que una manera de esbozar y especificar la identidad personal o colectiva es percibir y certificar las diferencias. La diferencia con respecto a lo otro está frecuentemente relacionada con mantener y formar límites grupales. Por lo tanto, el pensar en las diferencias lleva consigo discurrir acerca de la identidad y la similitud. Sin embargo, estos términos no son idénticos. Desde este punto de vista, nos deberíamos preguntar cómo o hasta qué punto las diferentes comunidades de una nación deberían ser similares sin ser idénticas. Cuando nos adentramos en el campo de definir la identidad cultural de un colectivo, entonces, deberíamos poner atención a las diferencias y similitudes entre el “yo social” que enuncia y el “otro” que incorpora en su discurso. Por lo tanto, el recurso retórico que emplaza un “nosotros” para identificar un conjunto humano definido como homogéneo podría ser puesto en tela de juicio, puesto que el referente que predica el “nosotros” está conectado de manera definitiva al “lugar” desde el cual enuncia. Nadie escribe desde un vacío, más bien escribe a partir de una pertenencia a algo con lo cual, consciente o inconscientemente, se identifica: una clase social, una configuración racial: una historia privada. Desde este punto de vista, cuando se emplean los conceptos de identidad y diferencia es preferible no enfatizar en la proposición de agrupaciones categóricas ni definir de manera apriorística los procesos de identificación y diferenciación; puesto que cada individuo, de manera diferente, desea y requiere pertenecer a una comunidad que lo incorpora como agente activo de su propio destino.

Bibliografía

- Arguedas**, Alcides. *Obras completas*. México: Aguilar, 1959.
- Arguedas**, José María. *Formación de una cultura nacional*.
- Indoamericana*. 2nd ed. México: Siglo Veintiuno Editores, 1977.
- Bhabha**, Homi. "Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse." *October* 28 (Spring 1984):125-133.
- Bolívar**, Simón. *Cartas de Bolívar*. 1823-1824-1825. Con un apéndice que contiene cartas de 1801 a 1822. Madrid: Editorial América, 1921.
- Fernández Retamar**, José. *Calibán. Apuntes sobre la cultura de nuestra América*. México: Editorial Diógenes, 1974.
- . *Calibán y otros ensayos*. La Habana: Editorial Arte y Literatura, 1979.
- . *Política de nuestra América*. 2nd ed. México: Siglo XXI, 1979.
- . "Calibán en esta hora de nuestra América." *Casa de las Américas* 32.185 (1991) : 103 - 117.
- Mannoni**, Octave. *Prospero and Caliban: the psychology of colonization*. Trans. by Pamela Powesland. 2nd. ed. New York: Praeger. 1964.
- Mariátegui**, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Santiago-Chile: Editorial Universitaria, 1955.
- Martí**, José. *Obras completas*. La Habana: Editorial de ciencias sociales, 1965.
- . *Sus mejores páginas* (Selección de Raimundo Lazo). México: Editorial Porrúa, 1970.
- Rama**, Angel. *La crítica de la cultura en América Latina*. Caracas, Venezuela: Biblioteca Ayacucho, 1985.
- Ranjit**, Guha, and Gayatri Spivak. *Selected Subaltern Studies*. New York: Oxford University Press, 1988.

Rodó, José Enrique. *Ariel*. Madrid: Espasa Calpe, 1948.

Sarmiento, Domingo Faustino. *Conflicto y armonías de las razas en América*. Buenos Aires: La cultura Argentina, 1915.

———. *Facundo*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1945.

Vasconcelos, José. *La raza cósmica*. México: Espasa Calpe, 1966.

Weber, Samuel. "The Sideshow, Or: Remarks on a Canny Moment." Modern Languages Notes 88.6 (1984): 1112 - 1132.