GUARAGUAO

Revista de Cultura Latinoamericana
Año 9 · N°20 · Verano 2005

LA NEGRITUD EN AMERICA LATINA

"La verdad no es suficiente... es necesario iluminar" diálogo con Derek Walcott
David Dabydeen

Discurso sobre el colonialismo
Aimé Césaire

La política cultural de la negritud en Latinoamérica y el Caribe
Peter Wade

Negros, negros indios, afromexicanos: raza, nación e identidad en una comunidad mexicana morena (Guerrero)
Laura A. Lewis

Tradición oral y memoria colectiva en el Pacífico colombiano: hacia la construcción de una política cultural negra
Ulrich Oslender

La estética de la política racial o la política racial de la estética: color y mercado en el Brasil contemporáneo
Peter Fry

In memoriam Manuel Zapata Olivella
Jonathan Tittler

Manuel Zapata Olivella: El Muntu de América

Relatos de Liliana Miraglia y Claudia Hernández
Poemas de Juan Manuel Roca, Pedro Serrano y Claudio Daniel

Crítica de cine: *El fondo del mar y Whisky*

Crítica de libros

GUARAGUAO

Revista de Cultura Latinoamericana

CECAL
Centro de Estudios y Cooperación para América Latina

GUARAGUAO

Revista de Cultura Latinoamericana

Dirección: Mario Campaña

Subdirección: Esperanza Bielsa

Administración: Montserrat Peiró

Consejo Editor Barcelona: Daniel Gamper, Francisco M. Marín y Carlos Trías

Consejo Editor de la Universidad de Glasgow: Susana Carro Ripalda, Bridget Fowler, David Frisby, Rhonda Hart, Christian Hermansen, Stella Lowder, Ulrich Oslender y Andy Smith
Coordinador: Mike Gonzalez

Consejo Asesor: Constantino Bértolo, Iván Carvajal, Antonio Cillóniz, Wilfrido Corral, José María Espinasa, Américo Ferrari, Román Gubern, Jesús Martín Barbero, Carlos Monsiváis, Julio Ortega, Rossana Reguillo, José Sanchís Sinisterra, Vivian Schelling, Ilán Semo, Pedro Shimose, Meri Torras y Fernando Valls

Redacción: Ramiro Matas

Asistente Sección de libros: Raquel Tellosa

Representante en EE.UU.: Ligia Chadwick
Representante en Francia: Porfirio Mamani Macedo
Representante en Uruguay: Silvia Guerra

GUARAGUAO es una publicación del Centro de Estudios y Cooperación para América Latina (CECAL)
Dirección: Pisuerga, 2, 1º 3ª, Barcelona. 08028. España
Página web: http://www.guaraguao.org
Depósito legal: B-45.842-1996
ISSN: 1137-2354
Distribución: Distribuciones Prólogo S. A.
Puntos de Venta en América:
México: Librerías del Fondo de Cultura Económica y Librerías Gandhi
Argentina: Librería Prometeo
GUARAGUAO es miembro de la Asociación de Revistas Culturales de España (ARCE)
GUARAGUAO es miembro de la Federación Iberoamericana de Revistas Culturales (FIRC)

Maquetación e impresión: Master-Graf, S.L. – Trilla, 8 - 08012 Barcelona – Tel. 93 237 37 11

Índice

EDITORIAL 5

ENSAYO 7

La política cultural de la negritud en Latinoamérica y el Caribe
Peter Wade 8

Entrevista a Derek Walcott
David Dabydeen 39

Negros, negros-indios, afromexicanos: raza, nación e identidad en una comunidad mexicana morena (Guerrero)
Laura A. Lewis 49

Tradición oral y memoria colectiva en el Pacífico colombiano: hacia la construcción de una política cultural negra
Ulrich Oslender 74

La estética de la política racial o la política racial de la estética: color y mercado en el Brasil contemporáneo
Peter Fry 105

HOMENAJE 125

Manuel Zapata Olivella
(Lorica, 1920 - Bogotá, 2004) 126

Mi Manuel
Jonathan Tittler 127

El Muntu en América
Manuel Zapata Olivella 130

CREACIÓN 135

Medea
Liliana Miraglia 136

Dos relatos
Claudia Hernández 139

Poemas
Juan Manuel Roca 143

Poemas
Pedro Serrano 147

Poemas
Claudio Daniel 149

RECUPERACIÓN 153

Aimé Césaire y la sobrevivencia del colonialismo
Mario Campaña 154

Discurso sobre el Colonialismo
Aimé Césaire 157

LIBROS 195

ARTE 219

El fondo del mar 220

Whisky 223

Editorial

Después del número dedicado a las lenguas indígenas americanas, este monográfico sobre la negritud en América Latina confirma nuestra voluntad de incitar a la reflexión acerca de las grandes bases de la cultura del continente.

La gran ideología del blanqueamiento y del mestizaje, que afecta a las políticas culturales de los estados y a la percepción que los pueblos americanos hacen de sí mismo y de su formación, creó una estructura de visión pervertida, que ha ocultado y condenado a la invisibilidad al pueblo numeroso de los descendientes africanos y toda la historia de su sometimiento.

Por su parte, la tradición ensayística americana que podríamos llamar 'clásica', desde José Enrique Rodó a Octavio Paz, pasando por José Carlos Mariátegui y José Lezama Lima, tampoco logró elaborar reflexiones que contribuyeran a la comprensión del mundo afroamericano y la riqueza de su aporte cultural en el continente. Lo negro ha superado el marco en que se ha desenvuelto nuestro pensamiento, y aún hoy sigue siendo un enigma eludido, que contemplamos a distancia, como pueblos presididos por dioses caprichosos, festivos y terrenales, que no se sienten obligados a justificar la vida, ni a pagar culpa alguna, ni con dolor ni sacrificios purificadores.

Fue la investigación aplicada, especialmente fecunda en los trabajos de Lydia Cabrera, Fernando Ortiz y Miguel Barnet, la que hizo los más felices acercamientos a la cultura negra. También la literatura ha ofrecido tentativas vigorosas, como las Manuel Zapata Olivella, autor de *Changó el Gran Putas*, y el gran Aimé Césaire, cuyo *Cuaderno del Retorno al País Natal* reeditamos en el año 1996, precisamente en la traducción de Lydia Cabrera (Guaraguao año 1, número 2).

Abrimos este número con el artículo de Peter Wade, que sirve de introducción general al tema de la política cultural de la negritud en Latinoamérica y el Caribe. Le siguen estudios de perspectivas metodológicas dispares: uno de Laura A. Lewis sobre la comunidad de San Nicolás, en Guerrero, México, que pone de relieve las ambigüedades y dilemas de lo negro y sus relaciones con lo indígena, en el marco de lo nacional mexicano, y otro de Ulrich Oslender, que estudia, con textos recogidos en Guapi, en la zona del Cauca, en el norte del Pacífico colombiano, el posible valor político de la tradición oral negra, especialmente de su poesía, y particularmente de las décimas.

El artículo sobre Brasil, de Peter Fry, nos convoca del modo más estimulante, presentando "en lugar de las voces de los subalternos y los oprimidos", "las voces del mercado, en particular de los productores, los proveedores y los consumidores de bienes y servicios", así como de los productores de la publicidad.

Dos grandes poetas del Caribe, el ya mencionado Aimé Césaire y el premio Nobel Derek Walcott, de la isla de Santa Lucía, son presentados aquí en posiciones asimismo divergentes. Walcott dialoga con el novelista de Guayana David Dabydeen, y de Césaire reproducimos su famoso *Discurso sobre el colonialismo*, que había permanecido hasta ahora inédito en castellano.

Nuestra sección de Creación acoge esta vez a dos talentosas exponentes del relato corto, y sutil: Liliana Miraglia, de Ecuador, y Claudia Hernández, de El Salvador. Presentamos también a los poetas Juan Manuel Roca, de Colombia, Pedro Serrano, de México, y Claudio Daniel, de Brasil, cuyas obras son una expresión de la diversidad de la sendas de la poesía en el continente, que intentamos mostrar en cada número.

Dos películas del Cono Sur ocupan nuestra nueva sección de Crítica de Cine, mientras que en la de Libros nos detenemos en tres nombres relevantes de nuestra narrativa de los últimos años: Fernando Vallejo, Roberto Bolaño y Juan Villoro, así como en publicaciones poéticas y ensayísticas recientes que merecen especial atención.

He aquí pues una vieja aspiración cumplida, aunque sólo sea parcialmente.

MARIO CAMPAÑA

Ensayo

La política cultural de la negritud en Latinoamérica y el Caribe

Peter Wade
Universidad de Manchester

Introducción

El término "política cultural" implica, por un lado, el examen de la convergencia de significados, símbolos y categorías culturales, y por otro lado, el examen de los recursos materiales y de poder. Implica también que las categorías culturales suponen siempre una relación de poder, y viceversa. De hecho, estas dos dimensiones no pueden realmente separarse, ya que cualquier relación de poder se desarrolla a través de las categorías culturales que organizan la vida humana, y dicha organización es a su vez una forma de controlar el mundo, que puede incluir el control de otros seres humanos. La política cultural de la negritud supone, por lo tanto, la comprensión de cómo el significado de la negritud como categoría cultural se establece desde las relaciones de poder, y de cómo este significado establece asimismo esas mismas relaciones de poder.

En el Caribe, el perfil político público de la negritud tiene una larga historia, que data quizás del año en que los esclavos negros se rebelaron en Haití y establecieron una república negra (1804). El significado de la negritud y de la mezcla entre negros y blancos ha sido un asunto político importante en islas como Jamaica desde el siglo XIX. En Latinoamérica, la política cultural de la negritud es importante desde hace tiempo, pero se ha hecho una política mucho menos pública, esto es, hasta la década pasada aproximadamente. Recientemente, las poblaciones negras han conseguido un perfil político más público en varios países de la región.

Estos importantes cambios en la política cultural de la negritud en Latinoamérica se deben entender en términos de cómo las nociones de raza y nación se entrelazan históricamente en la región, y de cómo la categoría de "negro" ha ido surgiendo a través del tiempo. Es necesario observar, además, que estos cambios recientes se basaron en una política cultural preexistente, y que no surgieron de la nada.

Antes del siglo XIX[1]

Durante gran parte de la era colonial, la política cultural de la negritud se definía básicamente desde las instituciones de la esclavitud y los procesos de mezcla entre los africanos, los europeos, y en Latinoamérica, los indígenas. La negritud era una categoría fuertemente asociada a la esclavitud y a una posición social baja.

Los negros africanos estuvieron presentes en toda Latinoamérica y el Caribe desde muy temprano, y eran utilizados como esclavos en variedad de tareas, principalmente en las plantaciones agrícolas y en la minería. Desde el principio, en Latinoamérica, la población africana y sus descendientes nacidos en América se mezclaron con los nativos indígenas y con los peninsulares, cuya descendencia se calificó como mestizos. Había una gran variedad de tipos dentro de esta categoría, pero las principales categorías incluían el mestizo (persona de ascendencia indígena y blanca); el mulato (persona de ascendencia negra y blanca) y el zambo (persona descendiente de negro e indígena). Ninguno de estos términos, ni tampoco los términos negro, blanco o *branco* e indio (nativo americano) constituían categorías enteramente definidas: todas ellas estaban sujetas a debate y desacuerdo. En las colonias isleñas del Caribe, las poblaciones indígenas pronto fueron prácticamente extinguidas y la región se repobló principalmente con africanos, europeos y sus descendientes de sangre mixta.

Al mismo tiempo, los esclavos negros en toda Latinoamérica y el Caribe consiguieron su libertad poco a poco y en un proceso continuo, ya sea escapándose, comprando su propia libertad o recibiéndola oficialmente. Surgió entonces una clase intermedia de negros libres que se codeaba con gente de raza mixta y con blancos pobres. A medida que la gente se fue mezclando y los esclavos fueron obteniendo la libertad, se desarrolló una compleja jerarquía de posiciones sociales que estaba basada principalmente en el poder adquisitivo y en ideas acerca de la ascendencia racial. Dentro de esta jerarquía, la raza blanca estaba altamente valorada, mientras que la negra y la indígena se encontraban al final de la escala social. Las principales categorías sociales eran los blancos, personas libres de color, esclavos e "indios".

Estas sociedades mixtas varían enormemente a lo largo de la región y a través del tiempo, pero es importante apreciar dos características generales para entender la política cultural de la negritud en el siglo XX y en la actualidad. La primera es que existía una amplia categoría de personas que no eran ni esclavos, ni "indios" ni blancos: eran personas legalmente libres y generalmente de ascendencia mixta, aunque también se incluía un número considerable de negros, algunos indígenas asimilados culturalmente y algunos "blancos" pobres desclasados. En algunas zonas de Latinoamérica, estas personas libres de color formaban una mayoría a finales del siglo XVIII, aunque en el Caribe no hispano eran una pequeña minoría. Esta pauta histórica estaba ligada a una tendencia frecuente a considerar a personas de ascendencia mixta como socialmente distintas de los negros, los indígenas y los blancos; sin embargo, en zonas como Cuba, donde la población indígena fue pronto extinguida y la esclavitud persistió hasta 1886, las distinciones sociales entre los negros y los mulatos estaban menos marcadas. En general, los modelos en Latinoamérica y el Caribe contrastaban con los Estados esclavistas norteamericanos en los que la libertad para los esclavos negros era, en comparación, algo raro, y donde, a pesar de que había mezclas de negros, blancos y nativos americanos, el reconocimiento de los "mulatos" y "de sangre mixta" como pertenecientes a una clase social diferenciada (por ejemplo, como categoría diferenciada en el censo) estaba más silenciada y, de hecho, este reconocimiento fue disminuyendo a lo largo del tiempo. La diferencia entre una persona "negra" y un "mulato" se reconocía en Norteamérica, pero ambos se consideraban parte de la categoría "negra", que, sobre todo en los Estados esclavistas, era prácticamente sinónimo de "esclavo", hasta la emancipación.

Esta característica está relacionada con la segunda, que consiste en que la categoría de "negro" no se institucionaliza en la mayor parte de Latinoamérica y el Caribe. La categoría de "indio" era una categoría social y administrativa ampliamente reconocida en Latinoamérica y aquellos que pertenecían a ella tenían una posición social determinada dentro de la sociedad colonial, que implicaba, por ejemplo, el pago de impuestos. El "indio" se contaba en los censos como una categoría específica. El "indio" era, en definitiva, una identidad institucionalizada. En contraste, "negro", a pesar de que era usado

ampliamente en el lenguaje diario, no constituía por lo general una categoría administrativa de una trascendencia real. Los esclavos se contabilizaban como tales en Latinoamérica y el Caribe, pero los negros libres normalmente se contaban dentro de la categoría de hombres libres de color, en la que ser negro, mulato, zambo o mestizo, o cualquiera de los múltiples términos para designar a individuos, no constituía una diferencia institucional dentro de esa categoría. Las personas libres de color estaban todavía sujetas a una legislación discriminatoria que les prohibía ejercer ciertos trabajos, ponía restricciones a la ropa que podían vestir, a dónde podían vivir y con quién podían contraer matrimonio. El no ser blanco, y el ser negro en particular, estaba claramente estigmatizado, mientras que, al mismo tiempo, el "negro" no era una categoría institucional.

Estas características son importantes a la hora de comprender la naturaleza de la identidad negra en Latinoamérica y el Caribe. En Latinoamérica en particular, la categoría "negro" ha sido históricamente indefinida, y a menudo ambigua. Mientras que, como símbolo, lo "negro" se ha asociado consistentemente con una posición social inferior, como categoría referente a personas, sus límites han estado siempre poco claros. En el Caribe no hispano, las identidades estaban un poco mejor definidas, debido a la oposición básica entre blancos y no blancos, pero incluso en esas zonas, el límite entre "negro" y "mulato" era flexible.

El siglo XIX[2]

El colonialismo continuó hasta bien entrado el siglo XX para gran parte del Caribe no hispano, pero las repúblicas latinoamericanas que se independizaron en el siglo XIX emprendieron con entusiasmo la tarea de consolidarse como naciones en un mundo dominado por el nacionalismo y el liberalismo euroamericano, y éste era el contexto para la política cultural de la negritud. El liberalismo valoraba el progreso, la ciencia y la libertad. Legitimó así la abolición de la esclavitud en la región (sin embargo, las élites de Cuba y Brasil mantuvieron la institución hasta las últimas décadas del siglo XIX). El nacionalismo estaba ligado al liberalismo a través del interés por el

progreso de la nación. Los nacionalismos latinoamericanos eran variados pero todos ellos prestaban gran atención a la idea de la raza. En la mayoría de las naciones, las élites sociales debían manejar el hecho de que sus poblaciones eran en su gran mayoría mixtas, en un contexto mundial en el que a las personas negras, indígenas o de sangre mixta se las definía "científicamente" como intrínsecamente inferiores en Norteamérica y en Europa. Las élites sociales aceptaron por lo general la naturaleza mixta de sus poblaciones; de hecho en algunos casos abogaron por redefinir al mestizaje como característica nacional central y únicamente latinoamericana, desafiando implícitamente a los modelos europeos. Pero estas élites también se ajustaron a preceptos racistas, y entendían el proceso de mestizaje como una progresión hacia lo blanco, ya sea a través de la supuesta naturaleza dominante intrínseca de la "sangre" blanca sobre la negra o indígena, o bien a través de políticas que favorecían la inmigración de población blanca y que a la vez restringían la entrada de personas que no lo fueran. Por lo tanto, la mezcla se entendía a menudo como blanqueamiento. Entre la mayoría de las élites latinoamericanas, la imagen de Haití –la única nueva república gobernada por negros– se consideraba detestable. La negritud se consideraba algo atrasado, primitivo, falto de "civilización".

Durante el periodo republicano en Latinoamérica, las élites creadoras de la nación trataron de representar a sus poblaciones como "mestizas" (preferiblemente de tez clara), minimizando así la presencia de negros y mestizos en las imágenes nacionales oficiales y rebajando al mínimo su rol en las historias nacionales. Esto tuvo como consecuencia, por ejemplo, la "invisibilización" de los negros en los círculos académicos colombianos (Friedemann). En Brasil era imposible ignorar la negritud debido a la enorme cantidad de población negra; y, sin embargo, el discurso nacionalista tendía a enfatizar la mezcla y el blanqueamiento (Skidmore 1974). En Cuba los negros eran mayoría, y sin embargo a principios del siglo XX el estado emprendió una actividad represora sistemática sobre los negros y mulatos que se estaban organizando políticamente de una forma autónoma que se creyó amenazaba a la élite blanca y a la totalidad de la nación (Helg).

En el Caribe no hispano, donde el colonialismo en general aún predominaba, y donde la población mixta y los blancos eran minoría,

se mantuvo una cultura más polarizada dividida entre los blancos de las afueras, con una posición social alta, y los negros del centro urbano, de posición social baja, con los "mulatos" como categoría intermedia, que a menudo se autoproclamaba como élite criolla en términos de características culturales de orientación básicamente europea. El énfasis nacional en el mestizaje no surgió hasta mucho después, por ejemplo en la noción de criollización del Caribe francés en la década de 1880, que constituía un desafío a la dominación por parte de los valores europeos más explícito que las ideologías nacionalistas de mestizaje tradicionales latinoamericanas. Durante el siglo XIX, la importación a gran escala desde el sur de Asia de trabajadores a zonas como Trinidad y Guayana cambió de manera radical la composición étnica y la política de estas regiones.[3]

La cultura negra de la región durante este periodo era muy variada. En Cuba y en Brasil, la importación de africanos se mantuvo hasta mediados del siglo XIX, lo cual produjo una contribución africana muy directa en la cultura negra local, especialmente en términos de prácticas religiosas, música, cocina, y cultura oral. En la mayoría de las zonas restantes, el comercio de esclavos había disminuido décadas atrás. Las influencias africanas, por lo tanto, penetraron en unas culturas cada vez más sincréticas. La "cultura negra" era un concepto enormemente variado, pero por lo general se le otorgaba una posición social baja. Por ejemplo, en muchas zonas las estructuras familiares asociadas a personas negras presentaban algunas características comunes: una baja proporción de matrimonios legales y, a menudo, un nivel muy alto de matriarcado, con madres y abuelas como figuras centrales en la estructura doméstica. Estas características se debían generalmente a una necesidad de adaptarse a unas condiciones económicas complicadas que obligaban a los hombres negros a una movilidad constante. (Como proceso de adaptación, éstas eran a menudo prácticas comunes entre las poblaciones con dificultades económicas, no sólo entre las poblaciones negras.) Sin embargo, las élites, ya fueran blancas o criollas, consideraban estas características como "anormales" o como signos de inmoralidad. Del mismo modo, los estilos de música negra que surgieron en la región, a pesar de su inmensa variedad, estaban vistos por las élites y las clases medias como primitivos y licenciosos.

El legado contemporáneo

Para muchas sociedades latinoamericanas y caribeñas contemporáneas con una población negra importante, este legado histórico ha dado lugar a órdenes raciales en los que:

–la negritud está fuertemente asociada a una posición social inferior, y a estereotipos discriminatorios de atraso, vagancia, irresponsabilidad, falta de espíritu emprendedor, y una obsesión por actividades supuestamente "triviales" (la música, el baile, etc.);

–la categoría de "negro" no está claramente definida y se asigna a individuos de acuerdo con un criterio que varía según el contexto social y que puede incluir la ascendencia, el fenotipo, la posición económica (por ejemplo, que sea visible, en las apariencias), el modo de comportamiento de la persona, e incluso la identidad racial de las personas presentes en una situación determinada;

–existen mecanismos por los cuales un individuo puede "blanquearse", evitando modos de comportamiento que se identifican con la negritud, y puede "blanquear" a sus hijos, eligiendo a una pareja de tez más clara.

En Latinoamérica, una cuarta característica es que hasta hace muy poco, el Estado no ha contado con ninguna política dirigida a la categoría de "personas negras", a pesar de tener a menudo políticas dirigidas a las poblaciones indígenas. No es de extrañar que en estas circunstancias, la movilización política de los negros *como negros* haya sido difícil. En el Caribe no hispano, esta última característica ha sido menos evidente, en parte porque las clases obreras a menudo eran prácticamente negras en su totalidad. Así, por ejemplo, en 1865, como resultado de las duras condiciones económicas en Jamaica, hubo una rebelión en Morant Bay, en la que perdieron la vida dieciséis blancos. La descolonización posterior a la Segunda Guerra Mundial también impulsó la consolidación de la negritud como categoría política.[4]

Creando un espacio para la "negritud"

Es importante analizar los modos en los que la negritud se ha constituido como categoría cultural coherente y como símbolo polí-

tico público, a pesar de los problemas mencionados anteriormente. Existe una relación compleja y cambiante que conecta la mezcla racial con la raza negra o, en otros términos, el mestizaje y la *négritude*. A pesar de que la movilización de los negros en Latinoamérica ha sido especialmente pública desde 1980 –debido en cierto grado al reciente reconocimiento de los negros como objeto de políticas de Estado en países como Colombia y Brasil– existen antecedentes históricos significativos.

Para empezar, a pesar de que había cierta flexibilidad para identificar a individuos como "negros", a menudo se daba el caso de que ciertas regiones en Latinoamérica se convertían en zonas negras. En el caso de Colombia, este hecho se da de manera más notable en la región costera del Pacífico, donde aún hoy más del 80% de la población es negra. Se podría aducir el mismo tipo de argumento en la costa norte de Ecuador, partes de la costa peruana, el nordeste de Brasil, y las costas caribeñas de varios de los Estados de Centroamérica. Las regiones negras, por lo tanto, existían dentro de las naciones latinoamericanas y éstas fueron zonas donde surgieron variedades distintas de la cultura latinoamericana, a menudo ligadas con principios culturales claramente africanos que se expresaban especialmente y con mayor fuerza a través de la música, el baile, la práctica religiosa y la tradición oral (Whitten y Szwed).

En segundo lugar, los esclavos negros se rebelaban de forma regular y escapaban de su cautiverio desde el principio del periodo colonial. En 1835, por ejemplo, hubo una gran revuelta en Salvador, Brasil, en la que los esclavos musulmanes fueron líderes importantes; el impacto de esta rebelión tuvo repercusiones por todo Brasil, reavivando el debate sobre la esclavitud en el parlamento brasileño (Reiss). En zonas desde Brasil hasta Jamaica, los esclavos fugitivos o cimarrones establecieron asentamientos (*palenques* y *cumbes* en Colombia y Venezuela, *quilombos* en Brasil), desafiando a la autoridad colonial y en los que, de nuevo, se pudieron desarrollar formas culturales distintas (Price).

De esta forma, los propios negros crearon un espacio para la negritud en la Latinoamérica colonial y poscolonial. Además, a pesar de que las élites eran por lo general racistas y con frecuencia veían el futuro de sus naciones como una versión mixta más pálida que oscura, también reservaban un espacio para la negritud, en este caso, un espacio

explícitamente inferior. Con anterioridad a los recientes debates acerca del multiculturalismo, los negros (y los indígenas) eran un punto de referencia constante para las élites nacionalistas en sus reflexiones acerca de la naturaleza de sus naciones. Estas élites se apoyaban en su diferenciación de los miembros más humildes de la nación para mantener su superioridad. El ser blanco y la posición de las élites sólo podía definirse en contraposición a la negritud subalterna. Los negros también se convirtieron en un recurso positivo para imaginar la nación. Aunque muchos intelectuales los menospreciaban como perezosos recalcitrantes e intelectual y moralmente inferiores, los negros se valoraban por sus supuestas cualidades, que incluían su diligencia, lealtad y valentía. Este pensamiento se ha proyectado siempre en un tono muy paternalista, en el que los negros contribuían humildemente y de forma útil a una nación forjada y controlada por los blancos (o por mestizos de tez clara). En otro ámbito, se pensaba y se sigue pensando que los negros tenían cualidades de las que carecían los blancos, cualidades consideradas peligrosas y "primitivas", pero a su vez atractivas; poderes curativos sobrenaturales, por ejemplo, o una gran potencia sexual y musical (Taussig; Wade 2000).

En este sentido, la negritud estuvo siempre presente como espacio simbólico en la imaginación nacional. Por supuesto, los significados atribuidos a este espacio simbólico generalmente hicieron poco por crear un sentido autónomo y de valor de la identidad negra. Lo importante es que la negritud como categoría, como espacio potencial de identificación, estaba presente; no se borró simplemente con las afirmaciones del mestizaje latinoamericano y caribeño y de la superioridad blanca. En las primeras décadas del siglo XX, este espacio para la negritud comenzó a adquirir significados más positivos que ayudarían, de forma ambivalente, a redefinirlo en décadas posteriores.

Esta redefinición comenzó en el terreno de la estética. En toda Latinoamérica y en el Caribe, en el contexto de la formación de las clases obreras urbanas y del desarrollo de los medios de comunicación (radio, industrias discográficas), los estilos musicales fuertemente ligados a la cultura negra se convirtieron en estilos nacionales en países como Brasil (samba), Colombia (cumbia, porro), Cuba (guaracha, rumba, son), Trinidad (calypso) y Jamaica (mento, ska y reggae). Éste fue un proceso ambivalente. Por una parte, se reiteraba la

posición inferior de los negros, debido a que la comercialización de estos estilos musicales a menudo implicaba su "blanqueamiento" musical y social; es decir, se hacían estilísticamente más suaves y cada vez más se usaban músicos que no fueran negros. Por otro lado, la negritud simbólica de estos estilos no se ha perdido; por el contrario, las supuestas cualidades "picantes" y bailables de la música se consideraban a menudo provenientes de su condición de música negra.

Había también expresiones artísticas literarias contemporáneas que mostraban la negritud desde otro prisma. Entre 1920 y 1940, por ejemplo, el afrocubanismo se desarrolló en Cuba como una "revolución artística" en la música, el teatro y el arte, nacionalizando así la cultura afrocubana (Moore). En Colombia, el poeta negro Jorge Artel publicó *Tambores en la noche*. En 1942, el brasileño Jorge Amado publicó sus primeras novelas, que retrataban la vida de las clases obreras negras de Bahía. Al igual que en la música, estas tendencias daban un nuevo significado a la negritud de una forma ambivalente: había una tendencia a volver exótica la cultura negra, lo cual reflejaba la influencia en los intelectuales latinoamericanos del primitivismo artístico que se había hecho popular en Norteamérica y Europa (Barkan y Bush; Franco). En Brasil, donde existía una prensa negra activa ya desde 1915 y en los años 1930 el Frente Negro Brasileño trató de promocionar los intereses económicos y políticos de los negros, se dejaba traslucir una redefinición de la negritud más directamente política (Andrews). La cultura y la política estaban íntimamente relacionadas en el Caribe, desde que Jean Price-Mars y otros haitianos promovieran el *indigènisme* negro y el *noirisme*, mientras que el martinico Aimé Césaire y el senegalés Léopold Senghor desarrollaron la *négritude* en el París de los años 1930: sus escritos reunían temas poéticos y políticos en su reivindicación de la cultura negra y africana (Hale, T.; Nicholls 1979; Vaillant). La Asociación Unida para la Mejora del Negro (1914), creada por el jamaicano Marcus Garvey, aunque con sede en Estados Unidos después de 1916, tuvo un impacto importante en el Caribe anglófono, con temas como la autosuficiencia y el orgullo negros en su agenda (Waters).

La política cultural de la negritud adquirió una dimensión más radical durante el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial, cuando confluyeron la influencia del movimiento de los derechos ci-

viles en Estados Unidos, el Poder Negro, la descolonización gradual del Caribe y África, y el movimiento antiapartheid, que dieron a la identidad negra una imagen global mucho más pública (Fontaine). En los años 1960 y 1970, por ejemplo, hubo un gran incremento del número de eventos e instituciones afrobrasileños en Salvador, Brasil. Surgieron grupos en Colombia, Ecuador y Perú con un énfasis específico en la identidad negra, la historia negra y los problemas del racismo. En estos países, el símbolo del cimarrón se convirtió en un icono para la identidad negra. En el Caribe, y más allá del Caribe, la música reggae jamaicana y la religión rastafari –o por lo menos su imagen– proporcionaron un espacio para las nociones de orgullo negro, las raíces africanas de los negros en las Américas y una conciencia política negra.

En todos estos fenómenos, la cultura y la política están íntimamente unidas, aunque sólo sea porque la afirmación pública del poder y el valor positivo de la cultura negra y la africanidad iban en contra de las ideas dominantes sobre la identidad nacional. En el Caribe, esto no se dio de una forma tan clara, ya que en Jamaica, por ejemplo, la gran mayoría de la población es negra. Allí, los políticos comenzaron rápidamente a adoptar los símbolos del reggae y del rastafarianismo y a amoldarlos a sus agendas de partido. Este proceso de popularización y adopción –que era una continuación de la nacionalización de estilos musicales en décadas anteriores– no se limitó al Caribe. En Brasil, la nacionalización de la samba se consolidó y lo mismo ocurrió con el carnaval, al convertirse ambos en símbolos internacionales y productos de consumo. La religión afrobrasileña, el *candomblé*, basado en la posesión de los devotos por deidades africanas, se ha convertido también –en sus variantes más "respetables"– en símbolo oficial del pasado africano de Brasil (Agier 1995).

Los nacionalismos multiculturales y la identidad negra desde 1990

La política cultural de la negritud en Latinoamérica tomó un nuevo rumbo en los años 1990. Las poblaciones negras en Colombia y en Brasil –y en el resto de Latinoamérica, aunque en menor me-

dida– empezaron a lograr un perfil público y político de proporciones sin precedentes. Desde 1990 ha tenido lugar una impresionante campaña de reformas constitucionales que reconocen el carácter multicultural de la nación y asignan un especial reconocimiento a las minorías étnicas (Assies, Van der Haar y Hoekema; Van Cott 2000a, 2000b; Sieder).

Las reformas varían de manera sustancial de un país a otro, pero incluyen varios de los siguientes elementos: el reconocimiento del carácter multicultural de la nación y de la naturaleza específicamente colectiva de las poblaciones indígenas; el reconocimiento de las leyes tradicionales indígenas; los derechos de propiedad colectivos; el carácter oficial de las lenguas indígenas en las comunidades indígenas y la oferta de una educación bilingüe (Van Cott 2000a: 266-8; 2000b: 42-3). Esta reforma constitucional fue paralela en muchos casos a un incremento del interés en las poblaciones afrolatinas e indígenas por parte de las grandes agencias de ayuda económica durante la decada de 1990: el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), el Banco Mundial, las Naciones Unidas y la Fundación Interamericana se involucraron en investigar y financiar a las comunidades afrolatinas.[5]

Las reformas tendían a centrarse en las poblaciones indígenas, mientras que las que se han dirigido a las poblaciones afrolatinas fueron menos numerosas. En la Nicaragua sandinista, se aprobaron en 1987 unas leyes que daban una cierta autonomía a la región de la costa atlántica del país y que reconocían a su vez una serie de derechos étnicos a los distintos grupos indígenas y a la población criolla mulata de la región (Gordon; Freeland). En Honduras, los grupos que se declaran de ascendencia africana (garífuna y los grupos negros anglófonos) tienen en principio los mismos derechos que las poblaciones indígenas, que de hecho datan de la constitución de 1982, pero que son mínimos.[6] En Guatemala, los grupos garífunas figuran en el Acuerdo sobre la Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas (Marzo de 1995) en términos de igualdad con los grupos indígenas. En Ecuador se estableció en 1996 el Ministerio de Asuntos Étnicos, que atendía tanto a la población negra, como a la indígena (Whitten y Quiroga 1998), y la reforma constitucional de 1998 que asigna 15 derechos colectivos a los pueblos indígenas en Ecuador también lo

hace a los afroecuatorianos "en tanto se les puedan aplicar" (Van Cott 2000a: 277). Sin embargo, a pesar de que existen propuestas para la formación de una gran comarca negra en la región costera de Esmeraldas, no se ha progresado tanto en la obtención de la titularidad de las tierras como en Colombia (Walsh y García).[7]

En Brasil, la constitución de 1988 incluyó el artículo provisional 68, que abría el proceso para que el Estado asignara la titularidad de las tierras a los llamados *remanescentes das comunidades dos quilombos* (los "remanentes" o rastros supervivientes de las comunidades formadas originalmente por esclavos fugitivos).[8] "A mediados de los años noventa, el presidente del país, Fernando Henrique Cardoso, reconoció oficialmente la existencia de discriminación racial en Brasil, e inmediatamente formó una comisión nacional para buscar soluciones".[9] En 1995, tras un periodo de siete años, comenzó el debate real acerca de la titularidad de las tierras para los quilombos. En el 2001, el decreto 3912 otorgó el papel principal en el proceso de obtención de la titularidad de las tierras de los quilombos a la Fundação Cultural Palmares, una división del Ministerio de Cultura, que fue criticada por muchos movimientos negros por su ineficacia. El 20 de noviembre del 2003, el Dia Nacional da Conciência Negra, el presidente Lula inauguró la Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial, coordinada por una Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), y firmó un decreto que ponía el proceso de obtención de la titularidad de las tierras de los quilombos en manos del INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária). A pesar de que se estima que hay más de 2.000 quilombos en Brasil, solamente 743 se reconocen oficialmente: forman una población de alrededor de dos millones y ocupan unas 30.000 hectáreas. A finales del 2003, únicamente 70 habían obtenido la titularidad de sus tierras.[10]

A principios del 2003, Brasil puso en práctica también una política de acción positiva dirigida a lograr una mayor presencia afrobrasileña en los estudios universitarios (Htun 2004). La Universidad Federal de Brasilia reservó un 20% y la Universidad Estatal de Río de Janeiro un 40% de sus plazas para estudiantes afrobrasileños. Una nueva universidad, llamada Facultad Zumbi dos Palmares en recuerdo de uno de los líderes de la resistencia de los esclavos, se programó

para iniciar su actividad en marzo del 2004, con base en un barrio industrial de Sao Paulo y con un 50% de sus plazas reservadas a solicitantes negros.[11] Durante el 2003, el Congreso Brasileño estuvo considerando el Estatuto da Igualdade Racial, que proponía un cupo del 20% para afrobrasileños en el gobierno federal, así como también la supervisión de la participación negra en la producción televisiva y en los partidos políticos.

Colombia también ha dispuesto una legislación detallada dirigida a las llamadas comunidades negras o afrocolombianas (Arocha; Wade 2002). Empezando en 1991 por un artículo provisional en la Constitución reformada y culminando en la Ley 70 de 1993, junto con el subsiguiente número de decretos, la legislación ha abierto una vía para que las comunidades rurales negras de la región de la costa del Pacífico colombiana –una región históricamente negra en un 90%– obtengan la titularidad colectiva de las tierras. En el 2001, INCORA (Instituto Colombiano de Reforma Agraria) había asignado ya 80 títulos colectivos a propiedades de la región de la costa del Pacífico, que ocupaban 3.728.000 hectáreas y beneficiaban a 36.500 familias. Mientras tanto, el Estado ha llevado adelante el Plan Pacífico, un gran plan de desarrollo financiado por el BID, dirigido a la modernización de la región costera del Pacífico, y además ha dirigido cantidades crecientes de recursos estatales a la región (Departamento Nacional de Planeación 2002). Asimismo, se reservaron dos asientos, entre 1993 y 1997, para delegados negros en la Casa de Representantes, mientras que representantes negros participan ahora en cuerpos estatales importantes tales como INCORA, el Ministerio de Minería, el Ministerio de Medio Ambiente y el Ministerio de Educación, así como en organismos creados especialmente para supervisar el desarrollo de las comunidades negras, tales como la Dirección General de Comunidades Negras, Minorías Étnicas y Culturales (parte del Ministerio del Interior). La legislación reciente ha promovido la creación de los estudios afrocolombianos en el plan nacional de estudios y ha otorgado a los estudiantes negros un acceso especial a subvenciones para realizar estudios universitarios.[12] Se ha facilitado un acceso especial a grupos étnicos en ciertos canales de televisión y diversos cuerpos gubernamentales de investigación, tales como el Instituto Colombiano de Antropología e Historia, que han desarrollado

proyectos de investigación sobre temas afrocolombianos. La idea básica de la "discriminación positiva" a favor de poblaciones marginadas socialmente, tales como los afrocolombianos, se legitimó en la Corte Constitucional de 1996, que decidió permitir la introducción de un criterio racial en temas relacionados con la política educacional, a pesar de que la discriminación racial es un principio proscrito por la constitución.[13]

Todo esto ha creado nuevos espacios en los que la cultura y la conciencia política negras están adquiriendo nuevas formas. En algunas áreas, este proceso es aún incipiente. En Colombia, por ejemplo, muchos negros evitan el término "negro" y no tienen una concepción de sí mismos como tales en el sentido político de participar de una comunidad a nivel nacional.

En el Caribe, la situación ha sido bastante distinta. En la Cuba comunista, la noción de derechos especiales para una minoría étnica no se adecua a la ideología socialista. En el Caribe no hispano, los negros son, por lo general, mayoría dentro de la nación. En Guayana o Trinidad, la cuestión de los derechos de los grupos étnicos y el acceso a los recursos es importante, pero aquí los afrocaribeños compiten con los indostaníes en términos más o menos de igualdad en el ámbito de la política de partidos. En contraste, en países como Colombia, Brasil y Ecuador las poblaciones negras han sido reconocidas como una categoría de ciudadanos aparte, lo que significa que los negros pueden poseer tierras *como comunidades negras*, y no tanto como ciudadanos nacionales que resultan ser negros. Para entender la trascendencia que tienen estos cambios en Latinoamérica en la política cultural negra, es necesario comprender por qué se han dado estos cambios.

Hay un número de posibles razones por las que los Estados latinoamericanos han adoptado estas reformas (Hale, C.). La más evidente parecería ser el deseo del Estado de combatir la exclusión social y de crear unos regímenes más democráticos. Esto estaría acorde con la retórica gubernamental alrededor de la reforma, pero las intenciones verdaderas son, por supuesto, difíciles de medir, especialmente en una entidad heterogénea como "el Estado". Van Cott (2000b: 51) considera que el desencadenante del cambio no fue el deseo de incluir a las minorías étnicas, sino "un descontento con el Estado y el

régimen" por parte de las élites políticas y del ciudadano de a pie, sin olvidar a los expertos internacionales, que consideraban a los Estados como demasiado centralizados, ineficaces, estancados en conflictos y con judicaturas débiles y políticamente comprometidas. Van Cott menciona también la susceptibilidad de las élites políticas latinoamericanas a las presiones de una "cultura política internacional" y al discurso sobre los derechos humanos y de las minorías. En este sentido, un motivo clave podría haber sido el deseo de mostrar una apariencia más democrática en la escena internacional, que respetara los derechos humanos, que se supervisan cada vez más desde las grandes agencias de ayuda económica que, como he mencionado anteriormente, en los años 1990 mostraron un interés creciente por la inclusión de grupos marginales en general y de las poblaciones afrolatinas e indígenas en particular.[14] Estaría de acuerdo con que éste es especialmente el caso de países que han surgido de un gobierno autoritario y/o que se caracterizan, como Colombia y Brasil, por un proceso no oficial de represión en el que algunas ramas del gobierno han jugado supuestamente (según organizaciones internacionales de los derechos humanos) un papel como mínimo informal.

Autores como Gros y Escobar han citado los intereses del Estado. Gros argumenta que ahora los Estados acogen la diversidad como una nueva forma de gobernar en una zona en la que el "desarrollo" está en crisis, el ajuste estructural y el neoliberalismo han tenido un impacto brutal en el bienestar, y la colonización en las fronteras continúa a gran ritmo. Gros piensa que el Estado colombiano se interesó por estas formas neoliberales de gobierno, en las que se podía obtener el control de las zonas marginales de manera indirecta, a través de la creación y/o cooperación con organizaciones indígenas en esas zonas, fomentando un diálogo formal con el Estado (ver también Hale, C.). Este argumento cobra una gran solidez si uno observa la región costera del Pacífico en Colombia, en la que el Estado tiene un claro interés por desarrollar y controlar una región marginal y por crear una apertura hacia el Pacífico para la economía colombiana, adaptada a los nuevos modelos de mercado y producción global. El Estado no sólo jugó un papel activo en el apoyo e incluso en la creación de algunas organizaciones afrocolombianas en la región (Wade 1995) después de la reforma constitucional en 1991, sino que también está cla-

ro que las comunidades del pueblo llano comenzaron a entrar en un diálogo directo con las entidades estatales –por ejemplo, con el fin de lograr la titularidad colectiva de las tierras–, de modo que los funcionarios del Estado obtuvieron un fácil acceso a estas comunidades (Hoffmann; Oslender). En este sentido, los derechos de los afrocolombianos podrían considerarse como una forma de gobierno y, de hecho, como un tipo de pago por los planes de desarrollo de la región. El argumento de Gros pierde fuerza en Brasil, al menos respecto a los afrobrasileños, ya que esta población es mayoritariamente urbana y/o de regiones como el nordeste que, aunque sean marginales en algunos aspectos, no son ni remotamente parecidas a la costa del Pacífico o a las regiones amazónicas.

Escobar (1997) añade un giro a esta línea argumental. Asegura que el capitalismo ha adoptado nuevas formas de explotación, en las que "la naturaleza" no se explota ya simplemente como un recurso aparentemente inagotable que se puede saquear libremente. En lugar de esto, la idea de conservar la naturaleza como un recurso potencial para el futuro se hace practicable. De ahí el interés, por ejemplo, en la "biodiversidad", que incluye una riqueza sin explotar y materiales químicos y genéticos desconocidos. No es casualidad que la región costera de Colombia sea una de las zonas de mayor diversidad en el mundo. El Estado colombiano tiene la intención de desarrollar la zona, pero a su vez hay un interés por conservarla ya que, ¿quién sabe qué recursos de valor podría contener? Las comunidades negras e indígenas quedan entonces a cargo de utilizar la tierra que tienen en propiedad colectiva de una forma "tradicional" y sostenible. Los negros y los indígenas se convierten en guardianes de la tierra; un papel que los pueblos indígenas especialmente podrían adoptar *motu proprio* en varias zonas de Latinoamérica. Éste es, quizás, un paso positivo, pero también es una trampa que asigna a estas comunidades un papel administrativo sobre el que tienen poco control. Mientras tanto, están rodeados por procesos normales de desarrollo que pueden destruir el equilibrio ecológico de zonas colindantes, sobre los que no tienen ningún control (ver Wade 1999). Un factor muy grave de estos procesos en el caso de la región del Pacífico colombiano, tal y como ha documentado Escobar posteriormente, es el conflicto violento por el territorio y los recursos (y nominalmente de ideología

política), que ha llevado al desplazamiento masivo de poblaciones locales, especialmente después de 1996 (Escobar 2003; Wouters). Escobar considera que el desplazamiento es parte integral del desarrollo como proceso de modernización, en especial ya que éste parece estar íntimamente ligado al desarrollo de iniciativas capitalistas específicas en la región, así que no está claro cómo las prácticas conservacionistas estatales, destinadas a consolidar los territorios étnicos, van de la mano de procesos de desplazamiento que actúan en su contra. Estos últimos podrían estar más directamente relacionados con objetivos capitalistas, pero las fuerzas paramilitares son protagonistas clave en el desplazamiento (según varias fuentes, en mucha mayor medida que las fuerzas guerrilleras locales), y se puede decir que están ligadas tanto al Estado como al capital. Por otro lado, Oslender muestra que, en algunos casos, la consolidación del territorio étnico puede ser cooptada por los intereses capitalistas: la reclamación de tierras de una comunidad afrocolombiana fue patrocinada por una empresa comercial interesada en explotar un tipo de palmera (Oslender). Hay claramente fuerzas contradictorias en juego en este caso, que trabajan tanto para crear como para desplazar a las comunidades étnicas territoriales, a pesar de que el desplazamiento parece ser el proceso preferente en este momento en el Pacífico colombiano.

Un segundo conjunto de razones por las que los Estados latinoamericanos han adoptado reformas constitucionales está ligado a la movilización política de los movimientos sociales negros e indígenas. Van Cott (2000b: 51) piensa que "en ningún caso en Latinoamérica fue la demanda de derechos especiales y reconocimiento la razón más importante en la decisión de reformar la constitución política". Van Cott argumenta, sin embargo, que la movilización indígena –que había tomado una dimensión nacional y transnacional desde los años 1960 y que encontró un respaldo en instrumentos internacionales tales como la Convención 169 de la OIT en 1989 (referente a los Pueblos Tribales e Indígenas en Países Independientes) y los discursos internacionales sobre los derechos indígenas– fue capaz de influenciar a las élites políticas en sus intentos de reforma (ver también Van Cott 2002). Los movimientos sociales negros eran por lo general más débiles en la región, pero probablemente tuvieron una trayectoria similar. Este punto de vista es un tanto diferente al de, por ejem-

plo, Arocha, que presenta los derechos otorgados a las poblaciones indígenas y especialmente a las negras en la constitución colombiana de 1991 como concesiones ganadas a duras penas y por la fuerza por la movilización y la protesta negra e indígena ante una Asamblea Constitucional recalcitrante o indiferente. Algunas de las diferencias entre las perspectivas de Van Cott y Arocha son debidas a que la concesión de derechos a la población *negra* en Colombia se obtuvo únicamente en la Constitución –en parte subiéndose al tren de los derechos indígenas– y varias manifestaciones y protestas por parte de organizaciones negras jugaron ciertamente un importante papel.

En el caso de Brasil, Arruti apunta que "si los movimientos sociales habían ganado efectivamente la atribución de derechos sobre las tierras a 'remanentes de las comunidades de los quilombos' en la Asamblea Constituyente de 1988, estaba claro que esta medida [Artículo 68] sólo se había tomado por el número aparentemente insignificante de estas comunidades, estimado, en aquel momento, en unos veinte en todo Brasil" (Arruti 1998: 29). Es también perceptible que las propuestas concretas de debate del Artículo 68 no surgieron hasta siete años después de la reforma constitucional. El caso de Nicaragua es algo diferente, ya que la aprobación de la Ley sobre las Regiones Autónomas de la Costa Atlántica de 1987, que dio un enorme grado de autonomía a varios grupos étnicos en la región costera y que instauró programas de educación bilingüe y bicultural, fue probablemente el resultado de la resistencia armada miskito y de otros grupos indígenas contra los sandinistas en el complejo contexto de la guerra de los Contra y Estados Unidos Una vez más, es notable que los derechos de los grupos criollos negros en cierto sentido iban sujetos a los derechos de los grupos indígenas.

En resumen, el papel de la movilización étnica en la obtención y, más aún, en dar forma a los derechos constitucionales es claramente significativo, incluso a pesar de que Van Cott puede estar en lo cierto cuando afirma que no jugó el papel "más importante". Es difícil ver cómo los redactores de la constitución podrían haber incluido tales derechos sin que hubiera habido tal movilización y sin la participación de los activistas indígenas (y negros), o sin sus seguidores, en las asambleas constituyentes. Y no cabe duda de que las organizaciones negras e indígenas han tenido su importancia en dar forma a

la legislación posterior –aunque a menudo en áreas de negociación estipuladas por el gobierno– y en ejercer presión para que los acuerdos legales se pusieran en práctica. Thorne afirma que "la movilización política indígena y de los afrodescendientes … ha logrado colocar temas en la agenda de los gobiernos, transformando sus posiciones discursivas e incluso desarrollando políticas públicas etno-específicas" (p. 2) Sánchez y Bryan apuntan también que "las ONGs de las comunidades han facilitado la recopilación de la mayor parte de los datos para los estudios sobre la exclusión de afrodescendientes" (p.14). Pero debe tenerse en cuenta que el reconocimiento de los derechos étnicos armoniza con un número de intereses políticos en los círculos estatales que, como he argumentado anteriormente, están atados a objetivos estratégicos de gobierno y de desarrollo que tendrían preferencia sobre estos derechos. De ahí que quizás el papel más importante para la organización étnica sea el de conseguir que los derechos formales se traduzcan en derechos con sentido en la práctica. No obstante, Thorne advierte también que tal organización "ha sido relativamente ineficaz en la tarea de asegurar que las políticas públicas sean implementadas o que las leyes se cumplan una vez han sido creadas" (p. 2).

No cabe duda de que la reforma legal ha atraído la atención pública sobre la negritud en Latinoamérica. Este perfil público es, en cierto sentido, "puramente simbólico," pero ha tenido consecuencias materiales significativas y un impacto muy importante en países en los que la negritud estaba generalmente asociada a una posición de inferioridad y debía ser evitada.

Un claro impacto de estas reformas ha sido lo que se podría denominar la "indigenización" de la negritud. En muchos países, las reformas se caracterizan por la manera en que basan los derechos afrolatinos en los modelos de los derechos indígenas. Como he indicado anteriormente, los negros y los indígenas han tenido históricamente –y siguen teniendo en gran parte– una posición muy diferente en las "estructuras de alteridad" de las naciones latinoamericanas (Wade 1993; 1997). Los pueblos indígenas han sido considerados como el clásico Otro: a menudo en una posición legal especial (aunque en calidad de inferiores o tutelados por el Estado), básicamente como una población rural, glorificados como las raíces ancestrales de la nación,

vilipendiados como no humanos, objeto de estudio arqueológico y antropológico, y utilizados como fuente de inspiración en la creación artística. Los afrolatinos se han considerado generalmente como ciudadanos de segunda, parte de la población general, a menudo más urbanos en su localización (con la notable excepción de las poblaciones costeras del Pacífico en Colombia y Ecuador), no tan aislados, a menudo ignorados por la antropología y más aún por la arqueología, y mucho menos propensos a ser aclamados como símbolo de las raíces nacionales (aunque Cuba y Brasil son excepciones parciales en este caso). Estas diferencias se tradujeron en diferencias en la movilización política: en general los pueblos indígenas se organizaron antes a nivel nacional y con un mayor apoyo por parte de las ONGs internacionales y de la Iglesia que los afrolatinos (Brasil y Cuba son algo excepcionales, en términos de la longevidad de la organización afrobrasileña y afrocubana). Los gobiernos a su vez estaban más preparados para prestar atención a las reivindicaciones indígenas: eran capaces de "oír" el discurso de esos subalternos, precisamente porque estaban constituidos como el Otro. Cuando se presentaron las reivindicaciones negras, una respuesta típica en Colombia (y creo que en otros lugares también) fue que los negros no constituían "un grupo étnico".

Con las reformas, los grupos negros comenzaron a parecerse cada vez más a los grupos étnicos indígenas. En Colombia la mayor parte de las reformas está dirigida a la región costera del Pacífico, donde los negros viven en comunidades rurales y "tradicionales" en tierras "ancestrales", en una región delimitada, con claras diferencias culturales, aparentemente aislados del resto de la nación. Las mismas organizaciones negras mostraban una tendencia a centrarse en temas de diferencia cultural más que en el racismo.[15] La imagen de la negritud en Colombia se convierte en la de la región costera del Pacífico: rural, en una región específica y con características indígenas. Sin embargo, en términos de cantidad, la población negra en esa región se ve superada por la población negra que vive en Cali, Bogotá y Medellín, incluso sin contar a Cartagena y Barranquilla. Si miramos más allá, en Ecuador, los derechos de los negros son también los de los que viven en la región costera del Pacífico. En Nicaragua, Honduras y Guatemala, los derechos afrolatinos se centran en los grupos garífuna, que son considerados como grupos étnicos en términos de igual-

dad respecto a otros grupos étnicos indígenas (los criollos de Nicaragua son en parte una excepción, pero aun así, son considerados culturalmente distintos, al ser anglófonos).[16] En Brasil, los derechos de las tierras se ofrecieron a los "remanentes" de las comunidades de los quilombos, que se consideraban aislados, rurales y ancestrales; incluso en ese caso se ha producido un proceso de "re-indigenización" en el que las comunidades que fácilmente habrían podido considerarse afrodescendientes han resucitado sus historias indígenas en parte para abrir vías para reclamar tierras (Warren 2001). Pero en cualquier caso, la gran mayoría de los afrobrasileños vive en las ciudades, donde los derechos de las tierras son irrelevantes. Las reformas de acción positiva que afectan a las poblaciones negras urbanas son más recientes y mucho más controvertidas.

Las consecuencias de esta indigenización de la negritud no son unidireccionales. Por una parte, existe el peligro de dejar fuera de escena a las poblaciones negras urbanas; los temas de la discriminación en los mercados urbanos están marginados. Para lograr su reconocimiento, los negros tienen que representarse a sí mismos como culturalmente diferentes, lo cual en sí mismo no constituye una estrategia con resultados claros; no voy a ensayar aquí los pros y los contras de la política de identidad. Por otra parte, se forman alianzas interesantes entre los grupos indígenas y negros (aunque también ha habido algo de conflicto entre los afrocolombianos y los indígenas por la demanda de las tierras en la región colombiana del Pacífico). Éste ha sido claramente el caso de Ecuador, Colombia y Nicaragua (y posiblemente también Guatemala y Honduras).

Conclusión

A través de los siglos, ha habido una lucha constante por la negritud, en la que la gente corriente del pueblo negro y las élites dominantes tratan de definir, de acuerdo con sus propios fines, lo que constituye la negritud cultural y políticamente. La lucha puede ser tácita o abierta. En el Haití de Duvalier, el *noirisme* era una declaración abierta del valor de la negritud, sujeta a una lucha política de las clases medias negras contra la élite de piel más clara. Sin embargo, la

ideología de la clase media bajo Duvalier era todavía demasiado francófila para algunos y, en los círculos artísticos, esto trajo consigo la aparición de movimientos orientados a la reflexión sobre los orígenes; algo evidente en la música de Boukman Eksperyans, por ejemplo, que valoraba el lenguaje criollo y la cultura nativa haitiana (Averill). En contraste, en muchas otras áreas de Latinoamérica, los significados alrededor de la negritud han estado menos politizados. La trascendencia cultural de la negritud para la población local de la región del Pacífico colombiano ha surgido a través del día a día: para muchos de ellos, "negro" no es generalmente un término que se aplican a sí mismos y, a menudo, todavía se autodenominan "libres"; la noción de cultura "negra" o afrocolombiana está empezando a conseguir aceptación en el contexto del movimiento social negro emergente en la región.

La política cultural negra en Latinoamérica y el Caribe está sujeta a un movimiento constante entre las afirmaciones de autonomía por parte de la población negra y la disolución de esas afirmaciones a través de la represión, la apropiación y la redefinición. En Latinoamérica, la cultura negra estaba en un principio reprimida bajo las ideologías del mestizaje y después fue apropiada por la cultura nacional, en particular a través de la música popular; y más recientemente, ha sido aceptada, hasta cierto punto, de forma condicional por el multiculturalismo oficial. No se trata de una simple progresión hacia la libertad y la igualdad. Se ha progresado, pero ésta es también la historia de cambios en los mecanismos de poder: la apropiación y la aceptación condicional son también formas de control. En el Caribe, la cultura negra ha estado menos sujeta a este proceso de erradicación, dado su carácter mayoritario. En lugar de esto, se menospreció primero en relación a definiciones de cultura eurocéntricas; después, en algunas áreas se reafirmó enérgicamente a través de las ideologías de la *négritude*, pero al mismo tiempo la cultura negra estaba sujeta a la apropiación política dado que la negritud era tan explícitamente relevante para la política electoral (o autocrática). De nuevo, más recientemente ha habido un fuerte énfasis en algunas zonas en la *créolité* (cultura criolla), una ideología que reivindica la mezcla, no la erradicación nacionalista latinoamericana de la diferencia, sino la celebración de la diversidad y la diferencia y el rechazo al eurocen-

trismo (Glissant; Guilbault). El criollismo puede ser un espacio para la afirmación del valor de la negritud, pero como en cualquier valorización de lo híbrido, también puede pasar por alto desigualdades sociales reales tras una apariencia de diversidad cultural y convertirse en un mecanismo para reafirmar el *statu quo*.

En vista de todo esto, la naturaleza subalterna de la negritud parece resurgir continuamente. A medida que el reggae se institucionalizó en Jamaica, la música ragga se hizo más popular entre las clases obreras negras, y cada vez más gente de las clases medias empezó a condenar la llamada "holgazanería" de esta música y su aparente celebración de la sexualidad machista, la cultura de la droga y la violencia (Manuel, Bilby y Largey 1995). En Colombia, a medida que la música de la zona costera del Caribe –cumbia, vallenato– se ha ido nacionalizando lentamente, los jóvenes negros de las clases obreras se decantan cada vez más por la *champeta* –un término que abarca el soca y varios estilos africanos y haitianos–, considerada "vulgar" entre la gente de clase media, aunque recientemente ha habido un intento de comercializarla (Cunin; Streicker). En Brasil, los grupos de *candomblé* de más prestigio, que se consideran "respetables" en su adhesión a las prácticas religiosas africanas "auténticas", tachan de "degenerados" a los grupos de menos prestigio que mezclan deidades africanas y no africanas en sus panteones (Henfrey). En un caso, la clase obrera negra está asociada a las letras "descuidadas", en el otro, con la música africana y, en un tercero, con el alejamiento de la africanidad "auténtica". No existen garantías acerca de la dirección de la negritud como categoría cultural, ya que se reconstituye continuamente. En todos estos casos, sin embargo, la cultura negra de la clase obrera se considera vulgar o una amenaza, ya que siempre parece reconstituirse en oposición a la versión dominante o comercial de la cultura.

(Traducción de Teresa Bailach)

NOTAS

1. Entre las fuentes útiles para esta sección se incluyen: Foner y Genovese; Hime y McLeod; Klein; Lockhart; Mörner; Wade 1997; Rout.

2. Entre las fuentes útiles para esta sección se incluyen: Appelbaurn, Macpherson y Rosemblatt; Graham; Skidmore 1974; Stepan; Wade 1997.
3. Sobre nociones de la *créolité*, ver Glissant; Guilbault. Acerca de las relaciones étnicas en Guayana, ver Williams.
4. Sobre Jamaica, ver Nettleford; Waters. Sobre Haití, ver Nicholls 1985.
5. El BID realizó una serie de informes nacionales sobre los afrolatinos en 1995-6 (Sánchez) y alrededor del 2001 se produjo un CD-ROM con docenas de publicaciones relacionadas con la raza, la etnia y la exclusión social (es posible bajar una lista de contenidos desde la página web de BID). El Banco Mundial organizó en junio del 2000 y del 2001 dos consultas entre agencias sobre los afrolatinos, que incluían el BID y el grupo de expertos de Diálogo Interamericano y la Fundación Interamericana. Varias iniciativas de financiación –de países como Ecuador, Colombia, Brasil, Honduras y Perú– surgieron de ello, aunque a menudo es difícil decir si se dirigen a las comunidades indígenas o a las afrolatinas, o a ambas. Ver también el informe de Naciones Unidas sobre afrodescendientes (Santos Roland).
6. Los garífunas (también conocidos como garinagu y caribes negros) son los descendientes del proceso de mezcla entre africanos y las poblaciones indígenas caribes exiliadas en el siglo XVIII de San Vicente, una colonia británica en el Caribe oriental, a islas situadas a cierta distancia de la costa de Honduras desde donde se extendieron a lo largo de las costas de Honduras, Guatemala, Belice y Nicaragua.
7. El diario ecuatoriano *El Comercio* (25/1/04) informa sobre la formación de "la comarca Norte de Esmeraldas" en la región negra costera del Pacífico del norte de Ecuador. Esta comarca se formó a partir de tres *palenques* (originalmente el término que designaba a las comunidades de esclavos fugitivos, pero usado de forma más generalizada para las comunidades modernas que descienden de aquéllos y a veces adoptado por los movimientos negros en Colombia y Ecuador para referirse a las comunidades negras implicadas en la lucha por las tierras) y aunque algunas áreas en la comarca tienen el título de propiedad de la tierra, sus habitantes están luchando por la titularidad colectiva de la tierra para frenar la creciente transferencia de las tierras a manos de empresarios (www.elcomercio.com).
8. Ver, por ejemplo, "Comunidades negras tradicionais: afirmação de direitos", un suplemento especial de la revista *Tempo e Presença*, num. 298, marzo/abril 1998 (ver también Silberling; Arruti).
9. Sobre debates acerca de la acción positiva, ver "Affirmative action debate forces Brazil to take a look in the mirror" *The Washington Post*, 16 de junio de 2003; lista de varios artículos bajo "O Brasil negro" en www.comciencia.br/reportagens/negros (ver también Fry; Guimarães; Htun.

10. Ver *Notícias Agrárias*, 24-30 noviembre 2003, nº 212 (http://www.nead.org.br/boletim/). Arruti argumenta que los quilombos son un fenómeno emergente, creado en parte por la legislación (artículo 68) que aparentemente sólo los reconocía (Arruti 1998).
11. "Primera facultad para negros abre sus puertas en Brasil", informe de Reuters, 19 de abril de 2003; acceso vía http://terra.com.
12. El Decreto 1627 (10/9/96) creó mecanismos de exención de matrícula universitaria para los estudiantes de las comunidades afrocolombianas. El Ministerio del Interior firmó acuerdos con un número de universidades que otorgaron 400 plazas exentas de gastos de matrícula a estos estudiantes entre 1997 y el 2001. La entidad que financia a los estudiantes colombianos a realizar estudios en el extranjero apoyó a 2.550 estudiantes afrocolombianos entre 1996 y el 2000 (Departamento Nacional de Planeación 2002:6). A modo de ejemplo, la Universidad de Caldas aprobó una resolución en abril del 2003 que otorgaba la exención de gastos de matrícula a estudiantes de las comunidades negras (e indígenas). La pertenencia a estas comunidades se certificaba desde la autoridad indígena de la comunidad o desde la organización de la comunidad negra en cuestión, y el Ministerio del Interior certificaba a la comunidad en cuestión como una comunidad indígena o negra reconocida (Acuerdo 07, 8 abril 2003, Consejo Superior, Universidad de Caldas; disponible en la página web de la Universidad). En junio de 1998, el Ministerio de Educación aprobó el decreto 1122 que declaraba que todos los centros de educación estatales deberían incluir "estudios afrocolombianos" como asignatura en sus planes de estudios, un edicto que, según fuentes, se está llevando a cabo al menos en Bogotá (Departamento Nacional de Planeación 2002:6).
13. Ver la sentencia T-422/96 de la Corte Constitucional, 10 de septiembre de 1996.
14. Sanchez y Bryan (16) sugieren que "el movimiento de algunos gobiernos nacionales hacia el reconocimiento de las necesidades de los afrodescendientes podría haber sido promovido más por la necesidad de cumplir con los criterios de financiación de las instituciones internacionales que por cualquier cambio de rumbo de importancia en la política a nivel nacional".
15. Una organización negra importante posterior a 1991, el Proceso de Comunidades Negras (PCN), basada en la región del Pacífico, argumentó que "presentar la situación de las comunidades afrocolombianas en términos de discriminación racial tiene poco eco"; en su lugar, el derecho a la diferencia se consideró más efectivo (Pedrosa: 251).
16. Gordon (262-3) apunta que algunos criollos reivindican ascendencia miskitu, en el contexto del "mapa etnográfico" de los territorios indígenas y la asignación de títulos de propiedad de las tierras.

REFERENCIAS

AGIER, Michel (1995): "Racism, culture and black identity in Brazil". *Bulletin of Latin American Research* 14 (3): 245-264.

ANDREWS, George Reid (1991): *Blacks and whites in São Paulo, Brazil,* 1888-1988. Madison: University of Wisconsin Press.

APPELBAUM, Nancy P., Anne S. MACPHERSON y Karin A. ROSEMBLATT (eds.) (2003): *Race and nation in modern Latin America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

AROCHA, Jaime (1998): Inclusion of Afro-Colombians: an unreachable goal. *Latin American Perspectives* 25 (3):70-89.

ARRUTI, José Mauricio Andion. (1997): "A emergência dos 'remanescentes': notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas". *Mana. Estudos de Antropología Social* 3 (2):7-38.

(1998): "Subversions classificatoires: paysans, indiens, noirs. Chronique d'une ethnogenèse". *Genèses. Sciences Sociales et Histoire* 32:28-50.

ASSIES, Willem, Gemma VAN DER HAAR y André HOEKEMA (eds.) (2000): *The challenge of diversity: indigenous peoples and reform of the state in Latin America*. Amsterdam: Thela-Thesis.

AVERILL, Gage (1997): *A day for the hunter, a day for the prey: popular music and power in Haiti*. Chicago: University of Chicago Press.

BARKAN, Elazar y Ronald BUSH (eds.) (1995): *Prehistories of the future: the primitivist project and the culture of modernism*. Stanford: Stanford University Press.

CUNIN, Elisabeth (2003): *Identidades a flor de piel. Lo "negro" entre apariencias y pertenencias: categorías raciales y mestizaje en Cartagena*. Bogotá: ICANH, Universidad de los Andes, IFEA, Observatorio del Caribe Colombiano.

DEPARTAMENTO NACIONAL DE PLANEACIÓN (2002): "Política para la población afrocolombiana" (Documento Conpes 3169). Bogotá: Departamento Nacional de Planeación, Ministerio del Interior.

ESCOBAR, Arturo (1997): "Cultural politics and biological diversity: state, capital and social movements in the Pacific coast of Colombia." En *Between Resistance and Revolution: Cultural Politics and Social Protest*, Richard G. Fox and Orin Starn. New Brunswick, N.J: Rutgers (eds.). University Press.

(2003): "Displacement, development and modernity in the Colombia Pacific". *International Social Science Journal* 55 (1):157-167.

FONER, Laura, y Eugene GENOVESE (eds.) (1969): *Slavery in the New World: a reader in comparative history*. Englewood Cliffs, N.J: Prentice-Hall Inc.

FONTAINE, Pierre-Michel (1981): "Transnational relations and racial mobiliza-

tion: emerging black movements in Brazil". En *Ethnic identities in a transnational world,* John F. Stack. Westport (ed.), Conn: Greenwood Press.

FRANCO, Jean (1967): *The modern culture of Latin America: society and the artist*. Londres: Pall Mall Press.

FREELAND, Jane (1995): "Nicaragua". En *No Longer Invisible: Afro-Latin Americans Today*. Londres: Minority Rights Group.

FRIEDEMANN, Nina de (1984): "Estudios de negros en la antropología colombiana." En *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia,* Jaime Arocha y Nina de Friedemann (eds.). Bogotá: Etno.

FRY, Peter (2000): "Politics, nationality, and the meanings of 'race' in Brazil". *Daedalus* 129 (2):83-118.

GLISSANT, Edouard (1995): "Creolisation in the making of the Americas." En *Race, discourse and the origin of the Americas: a new world view*, Vera Lawrence Hyatt y Rex Nettleford (eds). Washington: Smithsonian Institution Press.

GORDON, Edmund T. (1998): *Disparate diasporas: identity and politics in an African-Nicaraguan community*. Austin: University of Texas Press.

GRAHAM, Richard (ed.) (1990): *The idea of race in Latin America*, 1870-1940. Austin: Texas.

GROS, Christian (1997): "Indigenismo y etnicidad: el desafío neoliberal." En *Antropología en la modernidad: identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*, María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (eds.). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

GUILBAULT, Jocelyne (1994): "Créolité and the new cultural politics of difference in popular music of the French West Indies." *Black Music Research Journal* 14 (2):161-178.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio (1997): "A desigualdade que anula a desiguladade, notas sobre a ação afirmativa no Brasil." En *Multiculturalismo e racismo: una comparação Brasil-Estados Unidos*, Alayde San'Anna y Jessé Souza (eds.). Brasilia: Paralelo 15.

HALE, Charles (2004): "Rethinking indigenous politics in the era of the '*indio permitido'*". NACLA *Report on the Americas* 38 (2):16-22.

HALE, Thomas A. (1978): "Les écrits d'Aimé Césaire: bibliographie commentée." *Études Françaises* 14 (3-4).

HELG, Aline (1995): *Our rightful share: the Afro-Cuban struggle for equality,* 1886-1912. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

HENFREY, Colin (1981): "The hungry imagination: social formation, popular culture and ideology in Bahia." En *The Logic of Poverty: The Case of the Brazilian North-East*, Simon Mitchell (ed.). Londres: Routledge and Kegan Paul.

HINE, Darlene Clark y Jacqueline MCLEOD (eds.) (1999): *Crossing boundaries: conparative history of Black people in diaspora*. Bloomington: Indiana University Press.

HOFFMANN, Odile (2002): "Collective memory and ethnic identities in the Colombian Pacific." *Journal of Latin American Anthropology* 7 (2).

HTUN, Mala (2004). "From 'racial democracy' to affirmative action: changing state policy on race in Brazil." *Latin American Research Review* 39 (1):60-89.

KLEIN, Herbert (1986) *African Slavery in Latin America and the Caribbean*. Oxford: Oxford University Press.

LOCKHART, James y Stuart SCHWARTZ (1983). *Early Latin America: a history of colonial Spanish America and Brazil*. Cambridge: Cambridge University Press.

MANUEL, Peter; Kenneth BILBY y Michael LARGEY (1995): *Caribbean currents: Caribbean music from rumba to reggae*. Philadelphia: Temple University Press.

MOORE, Robin (1997): *Nationalizing blackness: afrocubanismo and artistic revolution in Havana*, 1920-1940. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

MÖRNER, Magnus (1967): *Race mixture in the history of Latin America*. Boston: Little Brown.

NETTLEFORD, Rex (1970): *Mirror, mirror: identity, race and protest in Jamaica*. Kingston: William Collins and Sangster (Jamaica).

NICHOLLS, David (1979): *From Dessalines to Duvalier: race, colour and national independence in Haiti*. Cambridge: Cambridge University Press.

(1985): *Haiti in Caribbean context: ethnicity, economy and revolt*. Londres: Macmillan and St. Anthony"s College, Oxford.

OSLENDER, Ulrich (2002): "'The logic of the river': a spatial approach to ethnic-territorial mobilization in the Colombian Pacific region." *Journal of Latin American Anthropology* 7 (2).

PEDROSA, Álvaro et AL. (1996): "Movimiento negro, identidad y territorio: entrevista con la Organización de Comunidades Negras." En *Pacífico: ¿desarrollo o biodiversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*, Arturo Escobar y Álvaro Pedrosa (eds.). Bogotá: CEREC.

PRICE, Richard (ed.) (1979): *Maroon societies: rebel slave communities in the Americas*. Garden City, N.Y: Anchor Books.

REIS, João José (1993): *Slave rebellion in Brazil: the Muslim uprising of 1835 in Bahia*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

ROUT, Leslie (1976): *The African experience in Spanish America: 1502 to the present day*. Cambridge: Cambridge University Press.

SÁNCHEZ, Margarita (1996): *Comunidades de ancestría africana: en Costa Rica*,

Honduras, Nicaragua, Argentina, Colombia, Ecuador, Perú, Uruguay y Venezuela. Washington D.C.: Inter-American Development Bank.

SÁNCHEZ, Margarita, y Maurice BRYAN (2003): *Afro-descendants, discrimination and economic exclusion in Latin America.* Londres: Minority Rights Group.

SANTOS ROLAND, Edna Maria (2002): "Prevention of discrimination: report of the regional seminar on Afro-descendants in the Americas (La Ceiba, Honduras, 21 24 March 2002)." No figura el lugar de publicación: Sub-Commission on the Promotion and Protection of Human Rights, Commission on Human Rights, Economic and Social Council, United Nations.

SIEDER, Rachel (ed.) (2002): *Multiculturalism in Latin America: indigenous rights, diversity and democracy.* Houndmills: Palgrave Macmillan.

SILBERLING, Louise S. (2003): "Displacement and quilombos in Alcantara, Brazil: modernity, identity, and place." *International Social Science Journal* 55 (1):145-156.

SKIDMORE, Thomas (1974): *Black into white: race and nationality in Brazilian thought.* Nueva York: Oxford University Press.

(2003): Racial mixture and affirmative action: the cases of Brazil and the United States. *American Historical Review* 108 (5):1391-1396.

STEPAN, Nancy Leys (1991): "*The hour of eugeni": race, gender and nation in Latin America.* Ithaca, N.Y: Cornell University Press.

STREICKER, Joel (1995): "Policing boundaries: race, class, and gender in Cartagena, Colombia." *American Ethnologist* 22 (1):54-74.

TAUSSIG, Michael (1987): *Shamanism, colonialism and the wild man: a study in terror and healing.* Chicago: Chicago University Press.

THORNE, Eva T. (2001): "Ethnic and race-based political organization and mobilization in Latin America: lessons for public policy." Discurso leído ante Inter-American Development Bank Dialogue on Race, Ethnicity and Inclusion, en Washington, D.C.

VAILLANT, Janet (1990): *Black, French and African: a life of Léopold Sédar Senghor.* Cambridge, Mass: Harvard University Press.

VAN COTT, Donna Lee (2000a): *The friendly liquidation of the past: the politics of diversity in Latin America.* Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

(2000b): "Latin America: constitutional reform and ethnic right." *Parliamentary Affairs* 53 (1):41-54.

(2002): "Constitutional reform in the Andes." En *Multiculturalism in Latin America: indigenous rights, diversity and democracy,* Rachel Sieder (ed.). Houndmills: Palgrave Macmillan.

VIANNA, Hermano (1999): *The mystery of samba: popular music and national identity in Brazil*. Traducido por John Charles Chasteen. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

WADE, Peter (1993): *Blackness and race mixture: the dynamics of racial identity in Colombia*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

(1995): "The cultural politics of blackness in Colombia." *American Ethnologist* 22 (2):342-358.

(1997): *Race and ethnicity in Latin America*. Londres: Pluto Press.

(1999): "The guardians of power: biodiversity and multiculturality in Colombia." En *The anthropology of power: empowerment and disempowerment in changing structures*, Angela Cheater (ed.). Londres: Routledge.

(2000): *Music, race and nation: música tropical in Colombia*. Chicago: University of Chicago Press.

(2002): "The Colombian Pacific in perspective." *Journal of Latin American Anthropology* 7 (2):2-33.

WALSH, Catherine y Juan GARCÍA (2002): "El pensar del emergente movimiento afroecuatoriano: reflexiones (des)de un proceso." En *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*, Daniel Matos (ed.). Caracas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela.

WARREN, Jonathan W. (2001): *Racial revolutions: antiracism and Indian resurgence in Brazil*. Durham: Duke University Press.

WATERS, Anita (1985): *Race, class and political symbols: Rastafari and reggae in Jamaican politics*. New Brunswick, N.J: Transaction Books.

WHITTEN, Norman y Diego QUIROGA (1998): "'To rescue national dignity': blackness as a quality of nationalist creativity in Ecuador." En *Blackness in Latin America and the Caribbean: social dynamics and cultural transformations*, Norman Whitten y Arlene Torres (eds.). Bloomington: Indiana University Press.

WHITTEN, Norman, y John SZWED (eds.) (1970): *Afro-American anthropology: contemporary perspectives*. Nueva York: Free Press.

WILLIAMS, Brackette (1991): *Stains on my name, war in my veins: Guyana and the politics of cultural struggle*. Durham: Duke University Press.

WOUTERS, Mieke (2001): "Ethnic rights under threat: the black peasant movement against armed groups' pressure in the Chocó, Colombia." *Bulletin of Latin American Research* 20 (4):498-519.

Entrevista a Derek Walcott

David Dabydeen

Quisiera interrogarte sobre las fuentes de la creatividad en el Caribe. Tú tienes el Nobel, Arthur Lewis tiene el Nobel, también Naipaul y St. John Perse. ¿Es por el yam, el curry, por qué?

Compensación. Lo siento, es una de esas respuestas fáciles y automáticas que reciben aplauso. Obviamente, tenía que pasar debido al volumen y a la calidad no sólo en el Caribe de habla inglesa. Yo también incluiría a García Márquez como escritor caribeño. La situación era demasiado rica como para que no sucediera; hay demasiadas razas, demasiadas complicaciones vinculadas a cada raza en la privación del exilio. Era inevitable que la literatura caribeña fermentara. Lo que es sin embargo verdaderamente sorprendente es que esa calidad continúa. Hay una entera generación de nuevos escritores caribeños. Y es sorprendente que haya una isla que tenga no sólo a CLR James, sino también a Naipaul y a Sam Selvon. Poseer a cinco o seis escritores de esa talla es absolutamente fenomenal. Era casi inevitable, así que uno no se sorprende ante el resultado. Por otra parte, la crítica, incluyendo la de los propios autores caribeños, es muy débil e indigna de lo que se ha producido; muy pocos críticos le otorgan el asombro que se merece. Hay una especie de reacción monótona ante la literatura caribeña: fueron esclavos, se liberaron y odian al hombre blanco, etc. Todavía no existe una crítica creativa en el Caribe que iguale lo que ahí se ha producido.

¿Confías en que algún día la habrá?

Sí, hay una generación que no tiene que pasar y formular lo que nosotros hicimos. No les preocupa tanto el conflicto sobre el colonialismo.

Has mencionado a Naipaul, a quien una vez famosamente llamaste "V. S. Nightfall" a causa de su obsesión con las sociedades inacabadas y con el corazón de las tinieblas. ¿Qué relación tienes con él?

He leído su libro *A Way in the World*. Me enfadó encontrarlo tan

deprimente. Incluso cuando lo que uno dice es verdad, en el arte, en la ficción, la verdad no es suficiente; hay algo más allá de la ficción, es necesario iluminar. No puedes ser oscuro e iluminar; tienes que tener algún tipo de luz. La belleza del Caribe no es simplemente geográfica: es una gracia y una realidad, es una bendición a ese clima. Los que no lo ven así se quedan en el nivel del análisis personal o de la historia de un caso, que es de lo que trata mucha de nuestra ficción.

A menudo has ubicado tu escritura en contextos latinoamericanos y caribeños.

Sí, América Latina, porque es la misma historia de la sociedad de las plantaciones, la esclavitud, los tipos de revuelta.

¿Y respecto a la tradición literaria inglesa? Hace unos años me dijiste que cualquiera puede ganar el Nobel, pero que el título de poeta laureado de Inglaterra es especial. Háblame de tu relación con Ted Hughes.

Lo que diré de Ted es casi un cliché. Era uno de los hombres más corteses que he conocido. Lo conocí cuando estaba pasando por ese horror de la difamación, y lo sobrellevó con una gran dignidad; era un ejemplo de ese estoicismo que puede soportar la calumnia. Me estoy refiriendo a su conducta; era moralmente impresionante. También fue uno de los poetas más poderosos de la lengua, porque lo que Ted Hughes hizo para el concepto de la poesía de la naturaleza fue convertirla en lo que es, sacar dientes y garras. La naturaleza no es un puñado de bonitas ardillas bajo un árbol. Es furiosa y voraz. Quizás a veces había demasiada furia, pero no creo que fuera un acto; conocía la naturaleza. Es difícil saber de dónde provenía esa fuerza como lenguaje. Creo que en alguna medida venía de Hopkins, pero también poseía su propio acento. Si le oías leer, tenía un acento muy provincial, muy localizado y seguro de su situación, de su conocimiento. Su propio tono de voz es uno de los grandes ejemplos de la literatura inglesa. Algunos grandes poetas tienen la tendencia a sobreescribir, pero es más respetable y alarmante sobreescribir que ser pseudo-modesto y pretender que uno no tiene nada que ver con el poder. Su libro sobre Shakespeare, por ejemplo, es casi absurdo en su fuerza y asombrosa riqueza. Era una bella persona, en lo poco que lo conocí.

¿Y Wordsworth, su predecesor como Poeta Laureado?

Sabes, el comentario típico sobre el Imperio es que nos hacían estudiar a Wordsworth. Lo que pasa con "The Daffodils" es que es un poema muy malo. Nadie debería estudiarlo. Es Wordsworth intentando ser lo más simple posible, y lo consiguió. Naturalmente, Wordsworth es magnífico, pero el argumento de que te imponen algo que no es de tu país es muy peligroso y, como sabes, es el que utiliza la gente del Tercer Mundo que dice que antes tuvimos que aprender las cosas del hombre blanco y por qué ahora no escribimos sobre mangos. Un buen poema sobre melocotones es mejor que un mal poema sobre mangos. En el nacionalismo que se practica ahora es muy peligroso que se pueda defender la grandeza de algo simplemente porque es local. Muy peligroso.

Llevamos cuarenta años de independencia y nacionalismo. Yo soy de Guayana, donde todavía no podemos vender nuestro ron, nuestro arroz, a un precio justo. Santa Lucía tampoco puede hacerlo con sus plátanos. ¿Son cuarenta años de dependencia poscolonial? Ni siquiera tenemos una editorial caribeña para publicar nuestra literatura. ¿No habrá una especie de verdad naipauldiana sobre lo inacabado y desesperanzado de la región?

O eres patriótico o eres cínico, aunque ésta no es una respuesta caribeña. Creo que en el temperamento caribeño no hay ni comedia ni tragedia completa. La comedia trágica a la que me refiero es la que consigue Shakespeare en sus más altas obras; en el Falstaff de *Enrique IV*, por ejemplo. También está en *Don Quijote*. Por debajo de la tragedia hay comedia. No se trata solamente de reírse frente al error; creo que en el Caribe hay un temperamento que lo mantiene fértil, contradictorio pero rico. Es muy fácil reírse ante, por ejemplo, un hombre negro montado a un caballo con una espada y quince policías detrás y decir: "Esto es vuestra independencia". ¿Qué es lo que se quiere decir? "No tenéis aeroflota, no tenéis bombas, ¿de modo que cómo podéis ser independientes?" No podemos regirnos por estos patrones porque cada logro caribeño sería recompensado con cinismo: "Muy bien, os daremos el premio Nobel o el Booker porque todos habéis trabajado mucho, de modo que aquí tenéis algo". No puedes aceptar un premio que se otorga como caridad. Si lo haces, no se te está reco-

nociendo a ti, sino a tus orígenes. Por lo menos, tenemos que ser capaces de producir y esto es lo que el Caribe continúa haciendo.

Al mismo tiempo, has criticado duramente a los gobiernos caribeños por no apoyar a las artes. Recuerdo que una vez contabas que Trinidad celebró un concurso de Miss Universo, en el que se gastó un millón de dólares, pero no becó a un escritor, a lo que comentaste, "quizás debíamos haber venido en bikini".

Aquí debo decir algo para defender a un amigo. Hay ministros caribeños que han sido muy conscientes de apoyar a las artes. Michael Manley era así, y también lo es Seaga. Los primeros ministros jamaicanos tienen un respeto admirable por el arte jamaicano. Sir John Compton me ha ayudado mucho. Así que el apoyo a las artes no es totalmente nulo; depende del primer ministro, de la política. Lo que está equivocado es la forma de pensar, que es muy diferente que la de otros, sea Estados Unidos, Grecia o Inglaterra. Si hubiéramos afirmado que necesitamos la pintura tanto como el pan hubiéramos construido una gran sociedad. Esto último es posible a una escala como la nuestra. Grecia era una sociedad muy pequeña, también lo era la Inglaterra isabelina, como lo es cualquier cultura en términos de su origen focal. Sus áreas no eran más grandes que la de cualquier isla caribeña. Me refiero al foco intelectual; ésa es la escala de la que hablo. Cuando veo la reputación de tacañería y estupidez me es difícil hablar; el pensamiento mecánico de los gobiernos caribeños es patético.

Hablando de la comedia de fondo, recuerdo que en 1999 me contaste que tenías que fallar un concurso de poesía en Trinidad y quisiste ver los ganadores anteriores. Cuando los examinabas viste que un poema de Byron había obtenido el tercer premio. Es mágico.

Alguien del diario *Trinidad Guardian* se ocupaba de juzgar a los participantes y todos los textos eran anónimos, así que Byron quedó tercero. Es creativo. Me gusta porque demuestra una cierta frescura y una actitud que no sigue a la tradición.

Quisiera preguntarte sobre tu primera colección, los veinticinco poemas, y cómo se produjeron. ¿Fue con el dinero de tu madre?

Mi madre era maestra y ¿sabes cuánto costaba imprimir un libro?

Doscientos dólares. Era demasiado dinero como para que una maestra pudiera reunirlo y dármelo. Como su marido pintaba y escribía, mi madre, ni con mi hermano ni conmigo, tuvo dudas y nunca me empujó a hacer otra cosa. Sabía lo que quería ser y le parecía bien. Espero continuar esta actitud con mis hijos, que son artistas. Mi madre y mis maestros me animaron mucho. Creo que tuve mucha suerte. Mi padre murió cuando mi hermano y yo éramos niños y mi madre nos crió con muchos sacrificios. Pero sé que mi padre escribía y pintaba muy bien y desde mi infancia esto es lo que yo quise hacer. Creo que quería continuar el trabajo de mi padre; mi madre lo sabía y me apoyó, lo cual fue una bendición. Lo considero una gran bendición y mucha suerte. Además, mi madre solía recitar en casa y era una muy buena actriz. Diré algo que realmente no debería decir, porque es muy privado. Creo realmente que ser un poeta es un don. Como ser pintor. Y si me preguntas de dónde viene este don entonces tendré que ponerme incluso más sentimental y decir que quizás sea divino. Creo que todo el arte es una manifestación de la creencia de que el don es una bendición. Incluso tratándose de Goya y de algo que parece negro y pesimista.

En* Omeros *hay una bellísima descripción que hace que tu corazón deje de latir y casi te lo rompe, de las mujeres que suben la rampa para abastecer a los barcos de los turistas con cestas de carbón sobre sus cabezas. Has dicho que aprendiste la métrica poética mirando sus pies. Hay en tu poesía esa especie de conexión íntima entre el pueblo, la pobreza y el lenguaje que usa la gente. Una vez dijiste que no habrías sido ni la mitad del poeta que eres de no ser por el lenguaje de Santa Lucía, el lenguaje que habla la gente.

La cita es en realidad supuestamente de mi padre, porque se trata de una aparición que tengo en el libro en la que hablo con mi padre, que murió cuando yo tenía un año. Él escribía poesía y, en la sección de la que hablas, le dice al narrador, que supongo que soy yo: "Si quieres aprender métrica mira cómo sube y baja esta gente regularmente por la rampa". Recuerdo que estas mujeres de mi niñez tenían un gran porte y mucha fortaleza, porque sus cestas pesaban un quintal y tenían que caminar con una temperatura de 45 grados y cargarlas por muy poco dinero. Lo que mi padre decía es que si quieres tener una métrica genuina, los pies de esas mujeres cargando el carbón son

un ejemplo de dedicación. No hay mucha gente en el mundo que hable el idioma criollo. Yo no lo escribo a menudo porque no quiero aparentar que pienso en criollo. No lo hago; pienso en inglés. Por lo tanto, las imágenes me llegan del idioma inglés. He intentado componer en criollo, y cuando uno trabaja en un idioma específico éste crea sus propias metáforas. Recuerdo que cuando trabajaba en una traducción con Joseph Brodsky él decía, "lo que importa es la métrica, las metáforas no son necesariamente importantes porque el lenguaje en el que te encuentras hará sus propias metáforas". No es que seas bilingüe, pero puedes encontrar un tono en la traducción que debe aproximarse al original.

Todos los idiomas han sido dialectos. El francés es el latín peor hablado de la historia, lo he dicho a menudo. Los franceses poseen cuatro demostrativos ahí donde el latín sólo tiene un sonido. El peligro es un nacionalismo agresivo en la educación. En otras palabras, si hablas inglés se espera que respetes las normas de sintaxis, etc. El mismo *patois* tiene su propia estructura sintáctica, y esto no lo van a admitir los franceses. No me gusta cómo se escribe el *patois*, pierde su sutileza, pero generaciones enteras aprenden ahora a escribir de ese modo, que yo aborrezco, el criollo francés. Si vas a trabajar en un idioma, tienes que abrazar sus complejidades. No es porque seas anticuado o perverso y testarudo, es porque la resonancia del lenguaje se conserva en su gramática. La resonancia también existe en el criollo francés. Todo esto es muy enriquecedor para un escritor, todas esas tendencias que entran en conflicto. Un escritor es afortunado si nace en una situación geográfica en la que operan muchos idiomas, y en el Caribe lo somos de tener toda esa variedad idiomática. Creo que hay mucha riqueza en el tono de las lenguas. Hay un tono del idioma que produce a un Joyce, o que produjo a un Yates; lo que fertiliza de la calle. Así que es bueno que haya esas presencias en conflicto. Pero si tienes que enseñar el inglés, enseñas inglés; si tienes que enseñar criollo, entonces enseñas criollo, tiene su propio papel. Lo que no me gusta por parte de ningún lado es la agresividad.

En tu poema "A Far Cry from Africa" dices "La sangre de ambos me envenena…"

No existe la separación, la división de la identidad y experien-

cia como ser humano. Todo lo que los británicos les hicieron a los keniatas, o lo que los keniatas les hicieron a los británicos… el hombre es un lobo para los otros hombres, sean blancos o negros. Ésta es la base del horror de esa verdad, no importa de qué lado estés. Mucha gente negra me ha criticado mucho por escribir esto. Si simplemente te quedas en el nivel de la razón política puedes justificarlo todo. Puedes justificar el holocausto, puedes decir que los alemanes tenían un buen argumento porque sentían que X estaba ocurriendo en su país y pensaban que los judíos eran los responsables, o lo que sea. Lo que se hace en una tiranía o dictadura es muy lógico; está basado en la razón. El sueño de la razón produce monstruos; todo el horror que produce está basado en el razonamiento, en la lógica. Puedes llevar algo hasta el absurdo y tener muy buenas razones para hacer lo que haces. Ésta es la situación en "A Far Cry from Africa", por horrible que fuera tener que escribirlo. Uno se dice a sí mismo: "Soy un ser humano y tengo a los dos monstruos dentro de mí."

Los políticos explotan la división y esto es muy peligroso. Mañana por la mañana alguien podría levantarse en Trinidad y dividir racialmente al país entero. Con suficiente carisma, los hindúes podrían levantarse un día y decir "Nosotros los hindúes debemos matar a los musulmanes y a los negros". Y es doloroso ver cómo en Guayana los políticos ponen a los negros contra los indios, sólo para conseguir votos. Puede ocurrir; si pasó en Alemania puede pasar en Trinidad. Es necesario un esfuerzo constante para evitar que suceda algo así, y creo que los escritores pueden hacerlo. Creo que el otro peligro es el nacionalismo. De acuerdo que hayamos escogido olvidar la absurdidad de llamar a esas rocas naciones. Está bien tener una bandera y decir que poseemos una armada de cinco policías, o de un helicóptero; estas demostraciones externas de algún tipo de comunidad son necesarias. Pero la realidad de la identidad caribeña está en la unificación del Caribe, no en su división, así que es absurdo y risible cuando en el camino que hemos tomado San Vicente intenta que Santa Lucía, o quizás Barbados, le declaren la guerra a Trinidad a causa de los peces voladores. Es muy absurdo, pero es lo que sucede. De modo que cuando el primer ministro de Barbados le dice a Trinidad que no tiene ningún derecho a pescar los peces voladores es una farsa. Lo que hemos perdido es esta idea de la farsa, esa misma cualidad satíri-

ca que existe en la literatura caribeña y el humor que hay en ella, la tolerancia que hay en la sátira.

Volviendo a la poesía, ¿quieres decir algo sobre tu próximo libro,* Prodigal*?

Puede sonar falso, pero lo que me gusta del libro es que es totalmente irrelevante, que no tiene importancia alguna, que no pretende ser nada más que lo que es, con su riesgo de banalidad y normalidad. Y ésta es una cualidad que he llegado a apreciar en los grandes escritores. Lo corriente no es una cualidad común en el arte. No me refiero a la banalidad ni a la iluminación consciente de un objeto para darle una dignidad que en realidad no posee. La prueba a la que se enfrenta un gran poeta o un gran pintor está en lo corriente de la cosa; en que tiene lugar una iluminación.

¿Podrías decir algo más sobre la cualidad de lo corriente en tu escritura? ¿De qué se trata?

Me refiero al tono. Es muy difícil de conseguir. No es algo en lo que puedas trabajar mediante la técnica, sino algo que con suerte tienes. Por ejemplo, alguien puede escribir como Larkin o Houseman o cualquier otro, pero sólo esa cosa extra que suena como la voz humana dirigiéndose a ti directa o íntimamente no es ya otra voz, sino la tuya propia. No tiene nada que ver con el lenguaje, sino con el tono. En el núcleo de toda gran poesía hay esa cualidad de la voz humana que no eleva su nivel por encima de la conversación. Esto también se aplica al último discurso de Próspero, así como a cualquier balada de Wordsworth. En el corazón de la innovación hay una cuerda, una nota que no es posible conseguir en poesía a no ser que tenga ese tono.

Prodigal ***tiene una cualidad musical, pero también pictórica. Cuando hablas de la nieve y el hielo europeos pienso en los paisajes de Breughel. En un principio querías ser pintor…***

Sabes, no estoy seguro de que me guste la frase "quería ser pintor".

De acuerdo, de acuerdo; lo eres.

Alguien me preguntó lo mismo en Trinidad. Dijo: "Permítame preguntarle si se toma usted la pintura en serio". ¡Así que le di una

paliza! He pintado mucho. Para mí es una experiencia extática estar ahí fuera. Es difícil, pero disfruto mucho haciéndolo. Me gusta pintar.

La gente conoce tu escritura, pocos han visto tus cuadros.
Uno de ellos está en la cubierta de tu nueva novela.

Me topé con él. De todos modos, tu poesía está estructurada por las referencias a cuadros. Así que la pintura siempre ha permanecido contigo.
Mucha buena poesía tiene ese elemento visual extremamente poderoso. No creo que pueda haber un poema construido sólo con versos sin una imagen en alguna parte. Toma un simple verso; no es necesariamente pintura, pero es la misma técnica que cortar una toma en el cine. Toma a dos poetas, Marley y Larkin, y un verso que por algún motivo recuerdes. En el caso de Marley es "Government yard in Trenchtown" [el patio del gobierno en Trenchtown]. Es algo muy corriente, pero quizás sea el ritmo lo que cuenta. O toma el verso de Larkin de *Whitsun Weddings* que dice "Someone running up to bowl" [alguien corriendo para lanzar]. Eso permanece; tiene el mismo poder visual que la pintura o el cine.

Y en el verso de Marley "My feet is my only carriage" [Mis pies son mi único carruaje]; qué palabra más bonita, "carriage". ¿Hay algo que puedas expresar en la pintura que no encuentra salida en tu poesía?
Creo que ningún arte, sin importar cuál, puede alcanzar su completa realización. Miguel Ángel tiene que haberse decepcionado con su arte y pensado que eso no es lo que él quería. Ningún arte, por formidable que sea, llega a su conclusión. El arte que físicamente me hace entrar en un terreno más difícil es la pintura. En poesía no creo que uno pueda satisfacer, pero en pintura si uno tiene suerte y hace algo mínimamente bien, hay una respuesta válida, que no es el orgullo, pero uno siente que le ha salido algo bien, que es como uno lo deseaba, mientras que con el lenguaje no puedes hacer eso. Creo que lo duro de la poesía es que el poema definitivamente no te pertenece, se separa de ti, mientras que furtivamente te puedes sentir un poco orgulloso de un cuadro que te ha tomado un cierto tiempo.

Terminamos con una nota personal. Estamos en Coventry, el centro de Warwickshire, y tu padre, tu abuelo, provienen de aquí. La semana pasada te telefoneé a Santa Lucía para ofrecerte ir de excursión al pueblo de tu abuelo, pero me dijiste que no sabías dónde está.

No investigo mis ancestros; no lo hacemos en gran parte del Caribe, porque es algo espiritual. No se los teme, y creo que eso es bueno. Creo que la genealogía, nombrar a tus ancestros, de dónde desciendes, todo eso pertenece a un concepto de historia, de destino, del que no deberíamos formar parte.

(Traducción de Esperanza Bielsa)

Negros, negros-indios, afromexicanos: raza, nación e identidad en una comunidad mexicana morena (Guerrero)[1]

Laura A. Lewis
James Madison University

Hace varios años, dos artefactos cercados con alambre de púas se hallaban en un terreno en San Nicolás Tolentino, un pueblo en la costa sur del Pacífico de México que es hogar de muchas personas de ascendencia africana. Uno era una casa redonda de lodo y caña con techo cónico, construida al principio de los años 1980 durante la visita de un antropólogo. El otro, construido alrededor de las mismas fechas, era una artesa hecha de un tronco de árbol ahuecado, volteado al revés para ser usado como plataforma para los bailes que antes acompañaron a la música regional conocida como sones de artesa. Hoy en día, la casa redonda se ha derrumbado tras una mudanza a una ubicación nueva: las afueras de la aldea junto a la abandonada Casa de la Cultura, construida por el gobierno también en los años 1980 para promover la cultural local. Nadie se ocupa de ninguna de estas casas.

La artesa fue llevada a Acapulco, donde se dejó temporalmente después de una exhibición pública de sones de artesa por músicos de San Nicolás. Uno de ellos, Ernesto, me llevó a ver los dos artefactos cuando visité el pueblo brevemente en 1992. Remarcó que constituían "el centro africano del pueblo", que él y su gente eran "muy, muy negros" y que "el mexicano" era "un indio". Desde entonces, he oído que otros sannicoladenses ponen a indios y mexicanos en el mismo grupo. "El mexicano auténtico es indio", dijo Margarita. "El indio, bueno...", dijo Manuel, "la bandera, el dinero, un águila, un nopal... Si usted es indio, la bandera le pertenece".

Ernesto se refirió a su gente como negros. Aun así, en la mayoría de las situaciones los "negros" de San Nicolás prefieren llamarse "morenos," un término que vincula las identidades indias y negras y

que se considera más cortés que "negro". "Negro" es usado para referirse a antepasados, a las clasificaciones de los extranjeros y en situaciones de broma o insultos. Se aplica a sannicoladenses con un color de piel especialmente oscuro, a la gente de pueblos de los alrededores, y a afroamericanos de Estados Unidos.

Los morenos hablan regularmente de los indígenas como "indios" y de los mexicanos no-indios y no-negros o morenos, o de los extranjeros de piel clara como yo, como "blancos". Aquí uso "moreno", "indio" y "blanco" para reflejar las perspectivas locales. Cuando escribo más generalmente acerca de la gente del lugar, uso los términos "mexicanos negros", "gente indígena" y "mestizos". Estos términos son los que generalmente usan los eruditos, con excepción de "mexicano negro". En las citas, sigo el uso del orador.

En conversaciones acerca de la identidad, los términos que circulan en la costa son desplegados de maneras complejas. Hablan de la mezcla de las identidades negra, africana, india y mexicana en las experiencias de los morenos; también están vinculadas a la ubicación, el traslado y la destrucción de la casa redonda y la artesa, que han llegado a ser signos de una distinción cultural "africana". Aquí considero cómo los morenos se definen alrededor de estos asuntos. De la misma manera en que Wade (1997: 109) hace referencia a flexibilidad y continuidad de la "identidad negra" y su relación con los nacionalismos latinoamericanos, me centro en dos procesos que quizás parezcan contradictorios pero que hablan de la incertidumbre de cómo los morenos pueden ser también mexicanos.

El primero se centra en las perspectivas locales que unen las identidades morenas de San Nicolás con las de los indios, gente que los morenos consideran mexicanos auténticos y que son símbolos importantes en la tradición nacional mexicana. Aunque esta relación ha sido ignorada por los estudiosos de la cultura local, durante mi breve primera visita a San Nicolás, me chocó su importancia (Lewis 2001). He observado, desde entonces, las estrategias de los morenos para anclarse a la nación, que culminan en un paradójico ritual en que los morenos se visten como "indios" el Día de la Independencia.

El segundo aspecto relacionado con la identidad se dirige a los discursos académicos y nacionalistas que identifican la cultura del moreno con "supervivencias africanas". Promueven a los "afromexi-

canos" o "afromestizos" como "nuestra tercera raíz" de México para dar un lugar a la identidad negra en un panorama nacional multicultural (Meza Herrera). Esto conlleva un efecto distanciador en los morenos (Jackson 1995: 13; Torres y Whitten: 24). De este modo, se niegan las conexiones que tienen con los indios al contradecir los convencionalismos locales que los morenos han desarrollado para hacerse mexicanos. También continúa una tradición que hace de la identidad negra algo "diferente". A diferencia de la estrategia india, no proporciona un sendero alternativo, localmente significativo, a la identidad mexicana.

Al tomar una perspectiva crítica en las construcciones locales y nacionales de diferenciación, quiero aclarar que los "negros" no existen en un sentido biológico o material cosificado. Las identidades surgen de una dinámica que une las ciencias sociales, el interés del gobierno y la conciencia y autodefinición de individuos con comprensiones particulares de sus propias experiencias. El contexto etnográfico viene del trabajo de campo que empecé en San Nicolás en 1997. Proviene también de discursos acerca de San Nicolás, que se considera hostil a los forasteros y el centro de la cultura afromexicana en una región que está experimentando una creciente penetración capitalista y un aumento de la tasa de migración a Estados Unidos.

Mi trabajo de campo no puede separarse de los mencionados discursos. De hecho, se mezclan de una manera reveladora. Durante mi primera visita, cuando la casa redonda y la artesa estaban aún en las afueras del pueblo, la opinión de Ernesto de que éstos eran el "centro africano" del pueblo me llamó la atención, ya que este centro estaba, literalmente, bastante lejos del corazón del pueblo. Mas éste era el sitio que fui invitada a visitar porque, como luego comprendí, simboliza lo que la gente local entiende por el interés en "la cultura", es decir, el de los forasteros que vienen a rescatar las tradiciones "perdidas" representadas por los dos artefactos.[2]

Mi enfoque teórico está influido por las discusiones de la antropología reciente sobre procesos locales y no-locales y sobre la identidad y la política de su construcción, especialmente en América Latina (Appadurai; Diskin; Friedlander; Hale; Jackson 1991, 1995; Kearney; Palmié; Rahier; Stephen; Urban y Sherzer; Wade 1995, 1997). Sitúo mi argumento en cómo los morenos de San Nicolás entienden los discur-

sos globales, nacionales y locales a través de sus experiencias, que producen o rechazan ciertas identidades. Tales experiencias e identidades son suscitadas por paradigmas nacionalpopulares que han glorificado al indio y relegado al negro al margen de la nación, y por la propia interpretación de los morenos de la identidad africana, con la cual, por lo general, no se comprometen, dado que no coincide con su percepción de sí mismos ni mejora sus condiciones materiales.

Historia, erudición e ideología: mestizaje, indigenismo e identidad negra

El interés de los eruditos y el gobierno en los mexicanos negros se debería situar también en el contexto de las interpretaciones ideológicas de la nación. Estas ideologías escondieron lo negro y luego lo descubrieron de nuevo. Este proceso tiene sus inicios en el México colonial, cuando el comercio de esclavos creó una población considerable (esclava y libre) de gente clasificada oficial y popularmente como negra y mulata (Lewis 2003). Cuando llegaron la independencia y la emancipación al principio del siglo XIX quedaban pocos esclavos (Aguirre Beltrán 1972; Palmer). Los términos "negro" y "mulato" desaparecieron del registro oficial ya que, tras la independencia, los códigos legales y administrativos basados en las castas dejaron de identificar a la gente por su ascendencia (Aguirre Beltrán 1970: 11; Mörner: 201, 215).

En la década de 1940 el antropólogo mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán produjo varios estudios claves sobre la población mexicana "negra" (1972, 1985). Para él, las estadísticas nacionales que omitieron a los negros reflejaban una desaparición biológica, ya que éstos "se habían diluido" en el proceso de mestizaje que llegó a caracterizar la nueva nación (1970: 12). Pero en su opinión los negros de la costa del Pacífico nunca se mezclaron con "la sociedad nacional que les podría ofrecer una identidad (como mexicano) y una posición (como ciudadano)" (1970: 22, 1985: 30). Después de seis semanas de trabajo de campo en 1948-49, en su mayor parte en Cuajinicuilapa, que hoy es un núcleo urbano mexicano negro y el municipio al que pertenece San Nicolás, Aguirre Beltrán entretejió los procesos culturales y biológicos para concluir que mientras la población local estaba claramente "mez-

clada", el "factor negro [era] predominante" (1985: 65). Según él, los negros de la región no fueron "asimilados" ni "nacionalizados". En lugar de ello, retuvieron una cohesión e identidad que los diferenció de la mayoría de los "mexicanos" y de grupos indígenas que mantuvieron también sus características individuales (1970: 14, 22).

Separando a los negros del conjunto nacional, Aguirre Beltrán deificó la raza, insistiendo en el hecho de la "mezcla" y en que algunas personas no se mezclaron y creando así sus diferencias biológicas y culturales a través de la "objetificación de la ajenidad" (Torres y Whitten: 24-25). Concluyó que la vida local reflejaba un amplio surtido de "elementos culturales" provenientes de África (1985: 12) y una actitud caracterizada por la violencia y la agresión, que él vinculó a una antigua (y aún existente) mentalidad de cimarrón (1985: 130, 1994: 26-27; véase también Manzano: 116-117).

Aunque su trabajo no generó un interés académico inmediato en los mexicanos negros (Aguirre Beltrán 1972: 11), décadas después llegó a ser la piedra angular para el multiculturalismo mexicano que afirma la identidad negra como diferencia. En la década de 1980, la Oficina Nacional de Culturas Populares, dirigida por el antropólogo Guillermo Bonfil Batalla, desarrolló proyectos culturales e históricos bajo el epígrafe "Nuestra Tercera Raíz" (Meza Herrera). A Bonfil Batalla le interesaba la orientación "no occidental" de las gentes "olvidadas" de México y, con el estudio de Aguirre Beltrán como guía, los investigadores del proyecto Tercera Raíz se centraron en comunidades "negras" que incluyeron San Nicolás.[3] Las metas del proyecto eran reconocer la herencia africana de las gentes americanas (Martínez Montiel 1991), recuperando los "rastros" de "la contribución africana al multiculturalismo [mexicano]" (Valencia Valencia: 13-14). Los investigadores encontraron diferentes casos de aislamiento emparejados con los rasgos culturales distintivos que muchos consideran estar al borde de la extinción (Aparicio Prudente et al.; Díaz Pérez et al. 1983; Gutiérrez Ávila 1988, 1993; Martínez Montiel 1991, 1994).Vincularon el proyecto al Quinto Centenario y, de una manera decididamente política, a la historia de las luchas por los derechos civiles de los negros estadounidenses (Valencia Valencia: 17). El aporte cultural que resultó del proyecto continuó constituyendo la identidad negra como diferencia y desarrollando a la vez su consecuente valor para la nación.

Históricamente, las ideologías nacionalistas en México no han valorado esta identidad. La identidad india ha sido la piedra de toque para aspectos importantes de la identidad nacional. Wade sugiere que estas ideologías hicieron invisible la identidad negra y la india visible: las ideologías nacionalistas y los estudios académicos hacían exóticos a los indios mientras que despreciaban a los negros o los ignoraban por completo (Wade 1997: 35-36).

Al igual que con otros nacionalismos latinoamericanos, el modelo mexicano ha acentuado el mestizaje, entendido como la fusión cultural y biológica del español y del indio. Mientras este "mestizaje" enfatiza la asimilación india a un ideal occidental, en algunos momentos ha chocado con una percepción más romántica del carácter mexicano como derivado del pueblo indio. Tal indigenismo llegó a ser prominente después de la Revolución, cuando las ideologías y las antropologías emergentes desarrolladas por las élites construyeron la identidad india y determinaron su valor para la nación. Durante este período, se hicieron esfuerzos por establecer instituciones académicas y del gobierno para estudiar los asuntos indígenas (Bonfil Batalla: 169-173; Dawson; Wade 1997: 32), se promovió la educación india, las tradiciones "indias" fueron "tejidas en el nuevo tapiz del nacionalismo folclórico" (Knight: 82), y los "protagonistas" mestizos de la historia mexicana vinieron a ser más firmemente vinculados a la "raza india" (Knight: 76-77; Lomnitz: 277). Es la importancia de los indios en esta versión de la ideología nacional mexicana que los morenos de San Nicolás ponen en relieve cuando proclaman que "la bandera" pertenece a los indios.

Los paradigmas mestizos e indigenistas caracterizan las tradiciones nacionales y académicas en México. Los estudios más antiguos incluyen a los mestizos en sus visiones de un México entendido como una nación de personas de "raza mixta" que comparten ascendencia e ideas culturales de lo que significa ser mexicano (por ejemplo Aguirre Beltrán 1970: 14; Phelan: 767). Los estudios más recientes desmontan las ideologías nacionales latinoamericanas examinando sus retóricas, prácticas y símbolos (Bonfil Batalla; Dawson; Friedlander; Hill; Knight; LaFaye 1976; Mallon; Muratorio; Royce; Smith; Stutzman; Urban y Sherzer).

Estos nuevos estudios ofrecen ideas valiosas en cuanto al nexo entre la etnicidad, la raza y la nación, pero en México se han centrado únicamente en la relación entre los indios y el Estado-nación (repre-

sentado por el mestizo). En lo referido a otros nacionalismos latinoamericanos, se ha comenzado a tratar la identidad negra (Helg; Poole; Skidmore; Stepan; Stutzman; Wade 1995, 1997; Wright), vinculándola a teorías académicas recientes (Wade 1997). Pero la cuestión de cómo se ha formado la identidad negra en el contexto de nacionalismos pasados y su lugar en los discursos mexicanos contemporáneos ha sido pasada por alto, con pocas excepciones (Stepan: 145-153).

A pesar del trabajo de Aguirre Beltrán, el proyecto de la Tercera Raíz y otras investigaciones sobre negros mexicanos que rompen con la invisibilidad tradicional de los negros en México,[4] los morenos de San Nicolás saben que los indios siguen siendo importantes iconos nacionales y que los negros no lo son, aunque ellos no expresen su conocimiento en estos términos precisamente. Se dan cuenta del racismo contemporáneo, aunque no hayan leído al jesuita exiliado Francisco Javier Clavijero que a finales del siglo XVIII afirmó que el "vil esclavo negro y sus descendientes" no tenía lugar en su concepción de la nación mexicana (LaFaye 1990: 82). Tampoco conocerán los escritos del ensayista revolucionario José Vasconcelos, que promovió la "mezcla racial constructiva" del mestizaje entre blancos e indios, sosteniendo que la "raza negra" desaparecería del conjunto social mexicano (Vasconcelos: 30; Stepan: 150).

Los investigadores que hoy promueven a los "afro" mexicanos como "Nuestra Tercera Raíz" no han examinado la desaparición del negro y su posterior resurgimiento en el paisaje nacional. El trabajo que permanece ciego a estos procesos no puede dirigirse críticamente a los negros como "afromexicanos" o como "indios negros" y centrarse en los paralelismos importantes entre intereses nacionales y académicos, mientras que la formación de la identidad de los morenos permanece inexplorada.

Los contornos políticos y económicos

La región denominada Costa Chica, en donde está ubicada San Nicolás, va desde Acapulco por la costa de Oaxaca y desde la Pacífica hasta las montañas de Sierra Madre del Sur. Era hogar de una población indígena considerable en el tiempo de la conquista, que huyó cuando los

colonizadores españoles llegaron con sus ganados y esclavos y los cimarrones comenzaron a encontrar paraísos costeños. Muy pronto, la gente clasificada como negra y mulata llegó a ser numerosa hasta que, allá por 1791, había casi veinte veces más negros y mulatos que españoles. Negros y mulatos se concentraron en las fértiles regiones costeras, mientras que las áreas interiores permanecieron en su mayor parte pobladas por indios (Aguirre Beltrán 1985: 59-60; Gerhard: 148-149, 151, 381; Widmer).

Hoy habitan en el área tres grupos popularmente distinguidos por su raza. Los académicos identifican el estrato socioeconómico superior como gente "mestiza", el estrato medio como gente "negra", y el más bajo como gente "indígena", en su mayor parte mixtecos y amuzgos, muchos monolingües (Cervantes Delgado; Flanet; Váldez). Las distinciones socioeconómicas se trazan geográficamente. Los centros urbanos ubicados entre las tierras altas indígenas y la costa negra son sitios de poder económico, político y social mestizo, y personifican la "cultural nacional [mestiza]" (Cervantes Delgado: 40; Flanet: 212). Históricamente, los mestizos han tenido mejor acceso al terreno, al capital y al poder político que los indígenas o los mexicanos negros (Manzano). Hoy son los abastecedores principales de productos destinados a los mercados regionales y nacionales (incluyendo ganado, limas, mangos y aceite de palma), y controlan el comercio y los servicios a las comunidades indígenas y negras.

Los pueblos indígenas están en las tierras altas hacia el norte. Algunos poseen derechos sobre tierra productiva, pero generalmente estas tierras quedan lejos de las comunidades a las que pertenecen, han sido arrendadas a mestizos o a mexicanos negros con pagos mínimos, les falta irrigación o están ubicadas en laderas rocosas (Cervantes Delgado: 48; Flanet: 49-53; Váldez).

Por razones históricas, los pueblos mexicanos negros se concentran en la parte costera de la región, donde la tierra produce más. Algunas dependen de la pesca; otras son agrícolas, como San Nicolás, que se halla a quince kilómetros del océano y tiene alrededor de cuatro mil habitantes. El centro comercial de Cuajinicuilapa ha crecido rápidamente en las últimas décadas. La autopista federal del Pacífico número 200, de doble vía y acabada a mitad de la década de 1960, pasa por San Nicolás, aunque apenas hay calles asfaltadas en su interior. Sin embargo, durante los últimos veinte años el pueblo se ha

abierto, según sus residentes, y llegan académicos y promotores culturales mientras que los habitantes locales emigran.

La mayoría de los sannicoladenses son propietarios de unas cuantas hectáreas que producen maíz para consumo propio, así como ajonjolí y frutas para vender en mercados donde los procesos de mundialización han hecho que bajen los precios de los productos locales. Aunque la tierra puede producir tres cosechas al año (dos de ellas en parcelas irrigadas), el acceso a los recursos, incluyendo la irrigación, el apoyo gubernamental y la maquinaria, es desigual. Algunos miembros de la comunidad venden su cosecha en los mercados, pero la mayoría se queja de que están a merced de las plagas, de las inclemencias del tiempo y de las incertidumbres de un mercado cada vez más privatizado y mundializado. Mucha de la tierra se utiliza para la producción de forraje o para el ganado, que es más lucrativo. Pero los precios del ganado están fuera del alcance de muchos, y pocos sannicoladenses han sido capaces de juntar muchas cabezas sin emigrar a Estados Unidos.

Aunque San Nicolás se considera un pueblo "afro" o "negro", se dice que heredó sus terrenos de una india vecina en el siglo XVIII (Lewis 2001).[5] Además, desde mediados de los años 1960, se hallan en el pueblo personas a las que los morenos se refieren como indios, venidas originariamente de las mesetas alrededor de Ayutla, Guerrero. Se dice que cuando llegaron la tierra costera era abundante; también que los indios recibieron tierras para proteger a San Nicolás de la invasión de terratenientes blancos y de las comunidades vecinas. Hoy, los indios, de llegada relativamente reciente, tienden a poseer menos hectáreas que los morenos y no tienen tierra irrigada. Aunque disfrutan de derechos legales a la tierra, perciben que los morenos cuestionan sus derechos sociales a la residencia (Lewis 2001). Algunos temen su expulsión de San Nicolás dado el crecimiento demográfico y las nuevas iniciativas de privatización.

Las perspectivas locales en la pertenencia nacional: "gente sin país"

Los discursos raciales de la Costa Chica refleja una visión nacional que empuja la identidad negra hacia los márgenes, mientras que

eleva a los mestizos e indígenas a la posición de mexicanos "verdaderos". Esto aparece en los comentarios de algunos indígenas y mestizos locales, que describen al negro como "intrínsecamente violento o impulsivo" (Flanet: 134), incapaz de manejar su dinero y sin interés en mejorar. "Los negros son gente mala", me dijo una mujer mixteca, por ejemplo. Otra me dijo que los negros son "perezosos". "Los hombres son celosos", comentó. "Son atrevidos, no tienen interés en la educación, no quieren trabajar". Una mestiza me dijo que "se niegan a estudiar o a trabajar duro", porque "a ellos les gusta pasarlo bien". Para ella, la gente indígena era "más obediente y apacible". Esta afabilidad creaba problemas entre los dos grupos porque, según ella, los mexicanos negros, incluso las mujeres, son más "duros" que los indígenas.

Estas descripciones no reflejan realidades socioeconómicas, sino racismo y convicciones nacionalistas que repudian al negro e idealizan al indio. Estos sentimientos resonaban profundamente en los comentarios de un mestizo, que me describió a los negros como "gente en el exilio" y "gente sin país", a la que contrastó con "la civilización", los pintorescos pueblos indígenas y mestizos que cubren el paisaje local.

Trataré de las relaciones entre morenos e indios más abajo, pero éstas necesitan ser entendidas en el contexto de cómo la identidad negra es representada como un desafío a las normas sociales, especialmente por parte de blancos, que tienen cierto poder sobre los morenos que los indios no tienen. Domingo me narró la hostilidad de los blancos en un cuento histórico que describía cómo el padre blanco de un chico mulato le concede un beso "dulce", que sugiere una permanente y amorosa conexión, pero al fin por la vergüenza rechaza a su hijo (también Gutiérrez Ávila 1993). Astroberta dijo que "los blancos no aman realmente a los negros con el alma". Domingo usó casi los mismos términos: "los negros creen que los blancos no los aman en el alma... Los corazones de nuestros antepasados fueron heridos por los blancos".

Perspectivas locales sobre cómo formar parte de una nación: relaciones ambivalentes entre negros e indios

Rodrigo dice que los negros tuvieron que "adaptarse a las tradiciones de los blancos a fin de sobrevivir", y los morenos se identifi-

can con las normas nacionales en la forma de vestir, idioma, valores y costumbres cristianas. Patricia, mientras, habla de los indios como *gente sin razón*, una terminología arcaica que se desarrolló durante el periodo colonial para diferenciar a la clase española (*gente de razón*) de los indios. A pesar de que en la colonia la clasificación de negros o mulatos variaba según el contexto, el grado de hispanización y la genealogía (Lewis 2003), Patricia sugiere que los negros y los morenos de hoy se diferencian categóricamente de los indios.

Sin embargo, a los blancos "no les caen bien los negros" y siempre están recordándoles a los morenos que no son blancos. De ese modo, los morenos se encuentran en una posición que en parte los lleva a reconocer la existencia de una historia común a los indios. Las afiliaciones múltiples con indios que la experiencia y la consciencia han creado para los morenos terminan por vincularlos a través de los indios a una nación en la cual se considera que los blancos tienen un lugar bastante ambiguo.

A primera vista, la relación entre los morenos y los indios parece estar caracterizada más por la hostilidad que por la asociación. A pesar de que algunos morenos ven a los indios como faltos de "razón", también hay comentarios que sugieren una conciencia del papel que desempeñaron los blancos en la división entre negros e indios. Los morenos también creen que tienen experiencias políticas y económicas comunes con los indios, en función de la subordinación de los dos grupos a los blancos. Indican, por ejemplo, que ni ellos ni los indios podrían vivir de la agricultura porque los mercaderes blancos estafan a ambos con los cultivos y el dinero. O dicen que el gobierno "no quiere que [los morenos y los indios] tengan estudios". Los morenos no sólo ponen a los blancos en el mismo bando que el gobierno, sino que denominan a los blancos "los ricos".

Los morenos también se ven atraídos por los indios en modos que no afectan a los blancos. Los indios más "indios" según los morenos son los "indios indios" (*indios naturales*), que proceden de las montañas, usan vestiduras tradicionales y casi no hablan el castellano. Los morenos hacen comentarios sobre sus desviaciones del castellano y reprochan sus "viejas costumbres". Estos indios a veces van a San Nicolás a trabajar de peones, donde se hospedan temporalmente y reciben una paga inferior a la de los trabajadores locales. A veces

son víctimas de los dardos racistas inducidos por el alcohol y de agresiones por parte de adolescentes morenos locales.

Los morenos consideran que estos indios verdaderamente "indios" controlan las fuerzas sobrenaturales más poderosas. En ciertos aspectos, los morenos adoptan así ideologías y prácticas colonialistas (Lewis 2003; Taussig). Sin embargo, esta distanciación se va acallada por el reconocimiento de los morenos de que ellos mismos están envueltos en lo sobrenatural indio. Esto sugiere que los indios tienen una fuerza que es "ajena" a los no-indios, pero que además los morenos son, de alguna manera, *como* los indios.

Los morenos se consideran vulnerables a la brujería de los indios. "Los indios son malvados", me dijo Petronila. "Mi primo puso a trabajar a unos peones indios y no le quiso pagar a ninguno. El mismo día, lo partió un rayo. Hay que hablar bien de ellos. Mi sobrino les dice 'primo' a los indios [para apaciguarlos] porque son malvados." Cuando un joven comisario cayó gravemente enfermo, corría el rumor de que fue embrujado tras mandar que arrestaran a Romelio, un indio de las montañas que usaba vestiduras tradicionales y a quien habían visto una noche sacando calaveras del cementerio de San Nicolás para usar en brujerías. Romelio pasó la noche en una celda de la cárcel de San Nicolás y fue procesado de forma informal la noche siguiente en una convocatoria del pueblo. El comisario que posteriormente cayó enfermo, supuestamente de la mano de Romelio, llamó más tarde a unos policías de Cuajinicuilapa para que se lo llevaran.

Romelio tenía parentesco con una residente morena de San Nicolás. Además, inicialmente lo habían llamado no para realizar actos destructivos sino para curar un caso de *espanto,* una condición que resulta de un espíritu malvado. Por lo tanto, Romelio no sólo era pariente de una familia morena local sino que comprendía tanto la brujería como la curación. Además de tener miedo de los indios, los morenos van a verlos a las montañas, o los traen al pueblo, para que los curen.

Las actitudes de los morenos hacia los indios que viven en San Nicolás son más medidas que las que muestran hacia los indios de fuera. Los de San Nicolás se parecen a los morenos en la forma de hablar y vestir: hablan el castellano y no usan ropas tradicionales. Además, su relación con lo sobrenatural está acallada. Pero la mayoría de

ellos vive en la periferia del pueblo y, para reforzar su posición, los morenos afirman que ellos son criollos mientras que incluso la segunda generación de indios son forasteros (Lewis 2001). Aunque los morenos se ríen de lo que ellos ven como una desviación del castellano correcto entre estos indios y los menosprecian por sus errores respecto a las tradiciones culturales locales, asisten a bodas y velorios en el barrio indio y suelen expresar su admiración por su limpieza y unidad política, que contrastan con su propio "egoísmo" y falta de atención a la sanidad pública. Por su parte, los indios tienen sus propias opiniones sobre los morenos, a los que desprecian y llaman "negros" a sus espaldas (Lewis 2001). Pero también procuran adaptarse a la vida del pueblo realizando los rituales "de la manera correcta". Quizá lo más revelador de la relación entre los dos grupos sea el hecho de que nadie parece excluido de las redes de "chismes". Hay veces que oí la misma historia contada con las mismas palabras por un indio en una parte de la aldea y por un moreno en otra.

Una de las áreas de mayor convergencia entre los morenos y los indios es el parentesco. Sin embargo, Socorro, cuya mamá es india, me expresó su preocupación a raíz de las bodas recientes entre las indias y los morenos de San Nicolás. Como la residencia es virilocal, los indios viven en las afueras y la mayoría de los casamientos son entre indias y morenos, las indias se trasladan al centro del pueblo donde viven las familias de sus maridos, suscitando la opinión de Socorro de que se estaban afincando en un espacio que no era "de ellos".

No obstante, si alguien les pregunta a los morenos qué significa "moreno", responden que tienen "sangre mezclada" con los indios. A veces se refieren a sí mismos como "indios negros" o "negros indios". Sean cuales sean los datos genealógicos, las afirmaciones sobre una descendencia común tienen una importancia cultural e ideológica. Así, las afirmaciones de los morenos de ser negros-indios se repiten más generalmente en las historias sobre San Nicolás, al santo patrón de la aldea, a través del cual los morenos/negros también están vinculados a los indios (Lewis 2001). Los morenos describen al santo como moreno y lo llaman "Papá Nico". Hablan de su nacimiento en la aldea y de su posterior residencia en la comunidad india de Zitlala, en una región india nahua de Guerrero, cientos de kilómetros hacia el noreste. Los morenos enfatizan la adoración de los indios a su san-

to y culpan a un sacerdote español de "robarlo" del pueblo de San Nicolás (Dehouve; Lewis 2001; Gutiérrez Ávila 1987; Sánchez Andraka: 47-48). Según ellos, el santo habría tomado por sí mismo la decisión de residir en Zitlala. Como los indios representan a México y los blancos son traidores, la historia de que el santo moreno decide dejar a sus "hijos" para vivir entre los indios encuentra más resonancia en los vínculos de los morenos con los indios a través de la descendencia común y las afirmaciones de la identidad nacional por la "raza" (véase también Stutzman 1981:76).

Del carácter negro al africano: las ironías de la etnización

Más que explorar las perspectivas de los morenos hacia la "indianidad", algunos de los "agentes de cambio" (véase Jackson 1991: 133 sobre Colombia) atribuyen a los negros mexicanos diferencias que ven derivadas de su "africanidad". Establecen una relación entre estas supuestas diferencias con el pasado y "la sangre", a través de referencias a las "culturas africanas" de México, la cultura de "origen africano", "la presencia africana", las "contribuciones africanas", las "raíces africanas", "el patrimonio cultural y biológico africano" y "las memorias biológicas africanas" (Díaz Pérez 1983, n.d.; Hamilton y Téllez: 6; Martínez Montiel 1994; Valencia Valencia).

El hincapié que muchos forasteros hacen en la africanidad ignora las afirmaciones de los morenos sobre la indianidad. Además, afirmar la africanidad de los negros contribuye a las percepciones que los morenos tienen de su propia marginalidad, porque entienden "la diferencia" que incluso los promotores culturales les imputan no como la clave para su aceptación sino como otra manera de mantenerlos a distancia (también Torres y Whitte: 24-25). El hecho de que a veces el racismo se combine con los intereses de los promotores culturales es contundente. El recelo que provocan los blancos que pasan por el pueblo para conocer las costumbres llevó a Cecilia a comentarme una vez que "los blancos nos vienen a sacar fotos para burlarse de nosotros". Los blancos suelen vender las fotos que consiguen sacarles a los morenos; por lo tanto, el "burlarse" también da dinero (Lewis 2004). En lo tocante a este asunto, la explotación de los mo-

renos por parte de los blancos ha producido el efecto de hacer que a los morenos acaben cayéndoles bien los indios.

Los académicos emparejan la cultura de los "negros" con los vestigios africanos (Rahier; Wade 1997: 77-78), describiéndolos como "pedacitos" aislados (Torres y Whitten: 4) y sin hacer referencia a un contexto social contemporáneo y dinámico. Regresando a la artesa y a la casa redonda, el espacio etnocultural que Ernesto designó como "el centro africano" del pueblo, los temas que exploro no se centran en demostrar si algo es africano o no, sino en las maneras en que la africanidad se asocia de una forma no problemática a los vestigios culturales y pasa a constituir la aportación de los morenos a la cultural (pluri)nacional.

Al caminar por San Nicolás se ven casas de cemento cuadradas o rectangulares en fases de construcción, el resultado de las remisiones de dinero provenientes de Estados Unidos. La mayoría de los edificios de "lodo" que quedan se han convertido en cocinas mientras sus dueños se trasladan a sus nuevos domicilios. Lo que no se puede ver, a excepción de la cáscara que está al lado de la casa de cultura, son casas redondas. Aguirre Beltrán veía estas casas como "retenciones culturales de origen africano, en concreto bantú" (1985:93), mientras el antropólogo Gutierre Tibon, menos conocido, señalaba que las casas redondas eran características de la región precolombina Cauca de Colombia, además de regiones de México donde nunca habían llegado negros (1981 [1961]: 41).

A pesar de que sus orígenes son inciertos, ahora las casas redondas son para los forasteros un emblema del pasado específicamente "afro" mexicano. Resurgen en contextos controlados por ellos y ligados a las supuestas diferencias de los morenos, tales como las placas que se hicieron para los participantes del "Primer encuentro de pueblos negros", organizado por un sacerdote extranjero en 1997 para fomentar la solidaridad entre la gente local por su negritud y conciencia africana; el telón de fondo que se pintó para la "Primera feria tradicional" llevada a cabo en San Nicolás en 1998, organizada por promotores culturales y políticos de Cuajinicuilapa; y el diseño arquitectónico del nuevo "Museo de las culturas afromestizas" en Cuajinicuilapa, que consiste en parte en réplicas de cemento de casas redondas.

La música artesa es más transportable y ha llegado a significar la diferencia morena en el contexto de las tradiciones regionales e internacionales. Aunque "dicen que es africana", así comentó uno de los músicos, y a San Nicolás se le considera uno de los últimos baluartes de esta música, generalmente sólo se toca en el pueblo cuando la piden los visitantes. Ella le ha dado a los músicos de avanzada edad de San Nicolás (algunos de los cuales aprendieron a tocarla en los años 1980) el papel de intelectuales locales y la oportunidad de viajar lejos de la costa. La música va acompañada de versos el estilo mexicano y el baile que se conoce como *chilenas*, que es el "baile más latinoamericano de todos los bailes mexicanos" (Ochoa Campos: 15). Se encuentra por todo Guerrero (Stanford), y las vestimentas que usan los bailarines de San Nicolás son iguales que las de los bailarines mestizos e indígenas. Antiguamente, la música se tocaba durante horas y horas principalmente en las bodas. Hoy, la cumbia, los instrumentos eléctricos y el "techno-pop", importado de Estados Unidos, han reemplazado a los sones de artesa.

La forma en que se conserva el pasado de San Nicolás a través de ciertas tradiciones que se vuelven emblemas de la identidad, puede entenderse como lo que se ha denominado *folclorización* en referencia a las relaciones entre los indios y el Estado en Latinoamérica (Urban y Sherzer: 10-11). La folclorización transforma las tradiciones a través de una descontextualización espacial y temporal: la casa redonda y la artesa se erigen inicialmente en un campo apartado del pueblo. Las actuaciones de artesa las organizan los forasteros y se llevan a cabo fuera de San Nicolás. Fotos y réplicas de casas redondas sustituyen a las de verdad, y así sucesivamente. Estas "tradiciones" se promueven como parte del rico y variado patrimonio de México, como parte de una "*menagerie*, una de las varias tradiciones semi-independientes que forman el todo" (Urban y Sherzer: 11; también Rowe y Schelling: 58-59).

Más que fragmentar "la nación", el multiculturalismo se centra por medio de la folclorización en aumentar la variedad cultural mientras promueve la unidad nacional. Nuestra Tercera Raíz describe este proceso. El carácter colectivo (lo "Nuestro") de la tradición está ubicado en un pasado ("Raíz") y es africano ("Tercera"). Su tesis es que "las gentes americanas tienen un patrimonio cultural africano que es

parte de las sociedades nacionales y por tanto parte de la identidad y cultural nacionales" (Martínez Montiel: 2). Esta "identidad" tiene a veces una connotación biológica, por ejemplo en la presentación de la colección de fotografías de la Costa Chica de Maya Goded, *Tierra Negra* (véase Lewis 2004), donde un comentario indica que "la sangre negra corre por [las] venas" de todos los mexicanos (Del Val).

Si las raíces comunes indican parentesco y una afinidad social asumida, al designar a los negros como africanos los blancos están usándolos para construir una identidad nacional arraigada en una historia cultural romantizada y primitivizada situada en el pasado (Stutzman: 64-65; Wade 1997: c. 3). Así, se excluye a los morenos contemporáneos de la misma forma que se excluye a los indios contemporáneos de la nación, aun cuando su pasado se ensalza y conserva para el consumo de la élite. Al final, no sólo se explota tanto a los negros como a los indios, sino que ambos se folclorizan. La africanización de los morenos es, por lo tanto, otra muestra de su indianización.

"Los blancos están muy preocupados de que los negros y los indios pierdan sus costumbres, pero no he podido descifrar el motivo", me dijo Domingo. "¿Por qué gastan tanto dinero en eso?" Comentó que los empresarios blancos que antiguamente vivían en San Nicolás solían prohibir lo que ellos consideraban ser la música y bailes ruidosos y amenazadores de las gentes del pueblo, incluida la artesa, porque "Ellos eran ricos... y querían irse a la cama". Estos comentarios dicen tanto sobre las distinciones entre las clases como las culturas. Esta relación entre los negros y los blancos no ha cambiado, excepto en la forma como los blancos controlan la negritud.

África y América: los negros indios revisitados

En los párrafos iniciales, indiqué que Ernesto identificó al "mexicano" como "indio" mientras me mostraba el centro africano de su pueblo. Ese centro era "de la gente". Sin embargo, mucha de "la gente" parece indiferente a la idea de tener raíces africanas. Socorro indicó que mientras que había oído que "nosotros somos de África... la gente aquí... no tiene interés en eso. Nosotros somos mexicanos. No queremos ser de África". Domingo expresó un sentimiento simi-

lar: "La gente de aquí dice que es mexicana; los de fuera son los que les dicen 'afromexicanos'. Los blancos no se llaman 'españoles'. Dicen que son mexicanos. Dicen que *nosotros* no somos de aquí. Pues *ellos* tampoco".

Cabe citar un rito que habla directamente del problema de a quién pertenece la nación y de la identidad negro-india. La parte central de este rito, con el que se conmemora el Día de la Independencia, es una actuación llamada *La América* o *Los Apaches*, durante la cual los negros-indios jóvenes de San Nicolás lugar se visten de "América" y de apaches para triunfar sobre los blancos (los españoles) y celebrar el nacimiento de México. Empieza la noche del 15 de septiembre cuando "La América", una jovencita vestida de rojo, blanco y verde (los colores de la bandera de México) y acompañada por varios niños "inditos", dirige una procesión de "apaches", indios históricamente considerados "salvajes", hacia la comisaría con bailes y gritos. La América se sienta rodeada de banderas mexicanas grandes y pequeñas, mientras una "reina" *gachupina* (española), vestida de blanco, se sienta a su lado. La América ondea una gran bandera mexicana mientras todos cantan el himno nacional. Luego da un discurso honrando a los héroes de la independencia y a la gente de San Nicolás, quienes quedan así intrínsicamente unidos.

Al día siguiente, La América sale de su casa con una serpiente y un águila de lentejuelas (el emblema central de la bandera mexicana) que luce en la parte delantera de su traje rojo, blanco y verde. Vuelve a acompañar a los apaches, quienes se han "civilizado" y convertido en mexicanos a través de la sustitución de sus plumas por banderitas mexicanas. A lo largo del día, los apaches simulan una guerra con otros jóvenes vestidos de *gachupines*. Los apaches, que son luchadores feroces y ávidos, acaban ganando. La América vuelve a sentarse en la comisaría mientras se oye el himno nacional y de nuevo vuelve a ondear la bandera mexicana. El techo ya está forrado de cadenas de láminas de papel de rojo, blanco y verde. La América toma un arco y destruye estas "cadenas de la esclavitud" al mismo tiempo que retira la corona de la reina gachupina.

A través de La América, los morenos hablan ritualmente de su identidad negro-india tomando posesión de los indios, "los mexicanos auténticos", además de la bandera mexicana, que identifican

como perteneciente a los indios. Los vínculos con los indios permiten así simbólicamente a los morenos ser mexicanos y, al mismo tiempo, excluir a los blancos. Cuando pregunté a Domingo por qué los indios jugaban un papel tan importante en el rito, me explicó pacientemente: "Los indios son los dueños de México. Por eso los negros se identifican con ellos."

En este drama no hay ningún vestigio africano, ni siquiera negro. Los rebeldes no son los esclavos emancipados con la Independencia, sino morenos vestidos de indios en un país que, como se me ha indicado en repetidas veces, es "libre". De esta forma, el rito continúa borrando la negritud y su historia. Ese discurso lo respaldan los intelectuales que, de una forma racial encubierta, acentúan la diferencia de los negros del resto de los mexicanos y enfatizan su africanidad, que relacionan con una herencia que se esencializa en la "sangre." A través de un puente simbólico y biológico con los indios, los morenos participan en el mismo orden hegemónico que los diferencia según la raza, vinculándose a una herencia compartida con los indios y, por consiguiente, con la nación. Lo cual confirma que estos "indios negros" son más mexicanos que otra cosa.

Conclusión

Los mexicanos negros no son un grupo monolítico en cuanto a experiencia e identidad. Algunos mexicanos negros urbanos (la mayoría maestros) participan en el fomento de la cultura, lo cual es una vía de procurarse movilidad ascendente. Pero entre la gente del campo hay una falta general de comprensión sobre los objetivos de fomentar la africanidad. De hecho, se podría razonar de forma lógica que ni la negritud ni la africanidad les son verdaderamente útiles a los residentes de San Nicolás, ya que para ellos ser mexicano significa ser blanco (y tener poder material) o ser indio (y tener poder simbólico). Como los blancos rechazan la negritud, los morenos se identifican con los indios a través de la conciencia de cierto parentesco e historia comunes. De hecho, los esfuerzos por parte de promotores culturales y otros forasteros para convertir a los morenos en "afro"mexicanos amenazan con destruir estas alianzas.

Los músicos generalmente son los que más afirman una herencia africana, aunque dudosa. Su música les produce un gozo enorme. Sin embargo, su producción para los mercados no locales quizá les haya dado una comprensión diferente del valor de la cultura, mientras que a través de su marginalidad adquieren una perspectiva singular sobre la formación de clases: no reciben la remuneración adecuada ni se les trata con el respeto que se merecen.

Quizá la ironía más pronunciada en todo esto sea que mientras los forasteros tienden a situar el valor de San Nicolás en un pasado imaginado, los sannicoladenses se preocupan mucho más por el futuro. Cuando Socorro me decía que su gente "no quiere ser de África", me preguntó si había mucho trabajo allí. Sus inquietudes ponen de relieve no solo su desconocimiento de África, sino la necesidad que tienen, al igual que muchos otros mexicanos rurales, de cruzar la frontera para conseguir los ingresos que hacen posible su futuro.

Rodrigo me comentó con referencia a la etnografía de Aguirre Beltrán que algún día *los negros* escribirán su propia historia. Pero de momento, Domingo me recordó, "los negros siguen siendo los esclavos de los blancos".

NOTAS

1. Agradezco a Eloy Urroz su ayuda con la traducción de este artículo, además de a la gente de San Nicolás su paciencia y cariño.
2. Torres y Whitten notan que juntar el artículo *la* con *cultura* eleva la cultura a un nivel de "refinamiento" y "civilización" que contrasta con la cultura "baja" (4). Que los sannicoladenses se refieran a los promotores culturales con esta frase subraya la distancia que perciben entre sí y los que han venido a estudiarlos.
3. No tengo espacio para tratar adecuadamente el tema de la violencia, pero la región es descrita consistentemente como peligrosa y los negros como la más violenta de sus poblaciones varias. La violencia ha sido uno de los temas principales tratados por la academia reciente (Flanet; Gutiérrez Ávila 1988, 1997a y 1997b; McDowell).
4. No toda esta investigación se ha conectado al proyecto de la Tercera Raíz. Son notables los estudios históricos de Palmer, Carroll y Aguirre Beltrán (1972), así como la etnografía de Flanet y McDowell.

5. Sin embargo, hasta la Reforma Agraria en la década de 1930, su terreno pertenecía a un terrateniente americano (Manzano).

BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo (1970): "The Integration of the Negro into the National Society of Mexico," Magnus Mörner (ed.), *Race and Class in Latin America*, Nueva York: Columbia University Press.

(1972 [1946]): *La población negra de México*, México: Fondo de Cultura Económica.

(1985[1958]): *Cuijla: Esbozo etnográfico de un pueblo negro*. México: Secretaría de Educación Pública.

APARICIO PRUDENTE, Francisca, María Cristina DÍAZ PÉREZ y Adela GARCÍA CASARRUBIAS (n.d.): *Choco, chirundo y chando: Vocabulario afromestizo*. Chilpancingo, México: Dirección General de Culturas Populares, Unidad Regional Guerrero.

APPADURAI, Arjun (1996): *Modernity at Large*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

BONFIL BATALLA, Guillermo (1990): *México Profundo*. México: Grijalbo.

CARROLL, Patrick (1991): *Blacks in Colonial Veracruz*. Austin: University of Texas Press.

CERVANTES DELGADO, Roberto(1984): "La costa chica. Indios, negros y mestizos." *Estratificación étnica y relaciones interétnicas*. Margarita Nolasco (coord.). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (Col. Científica 135), pp. 37-50.

DAWSON, Alexander Scott (1997): *México Indígena: Indigenismo and the Paradox of the Nation,1915-1940*. Ph.D. Dissertation, State University of New York at Stony Brook.

DEHOUVE, Daniele (1995): "L'apparition d'une mémoire afro-indienne dans le Mexique colonial: Les tribulations d'un saint sur la route d'Acapulco." *Mémoirs en devenir: Amérique Latine. XVI-XX siecle*. Burdeos: Maison des Pays Ibériques.

DEL VAL, José (1994): "Presentación." *Tierra Negra: Fotografías de la Costa Chica en Guerrero y Oaxaca, México* por Maya Goded, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Culturas Populares. México.

DÍAZ PÉREZ, Cristina María (1983): "Introducción." *Jamás fandango al cielo: narrativa afromestiza*. Ciudad de México: Dirección General de Culturas Populares.

(N.d.): "Introducción" a la exhibición "Soy el Negro de la Costa".

DISKIN, Martin (1991): "Ethnic Discourse and the Challenge to Anthropology: The Nicaraguan Case," e Greg Urban y Joel Sherzer (eds.), *Nation-states and Indians in Latin America*. Texas: University of Texas Press.

FLANET, Veronique (1977): *Viviré si Dios Quiere: un estudio de la violencia en la mixteca de la costa*. México: Instituto Nacional Indigenista.

FRIEDLANDER, Judith (1975): *Being Indian in Hueyapán: A Study of Forced Identity in Contemporary Mexico*, Nueva York: St. Martin's Press.

GERHARD, Peter (1993): *A Guide to the Historical Geography of New Spain*. Oklahoma: University of Oklahoma Press. 2ª ed. rev.

GUTIÉRREZ ÁVILA, Miguel Ángel (1997a): *Derecho Consuetudinario y derecho positivo entre los mixtecos, amuzgos, y afromestizos de la Costa Chica de Guerrero*, México: Comisión Nacional de Derechos Humanos.

(1997b): Carta publicada en *Amate: Arte, Cultura y Sociedad de Guerrero*, 6, p. 47.

(1993): *La conjura de los negros*. Chilpancingo: Universidad Autónoma de Guerrero.

(1988): *Corrido y violencia entre los afromestizos de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca*. Chilpancingo: Universidad Autónoma de Guerrero.

(1987): "Negros e indígenas: otra historia que contar." *México indígena* 16 (III), Mayo-Junio, pp. 53-56.

HALE, Charles (1997): "The Cultural Politics of Identity in Latin America," *Annual Review of Anthropology* 26: 567-90.

HAMILTON, Ruth Simms y Javier TÉLLEZ (1992): "African-Descent Populations in Mexico: Survival Through Resistance and Maroonage," *Conexoes: African Diaspora Research Project*, Michigan State University, 4 (1).

HELG, Aline (1990): "Race in Argentina and Cuba, 1880-1930: Theory, Policies, and Popular Reaction." en Richard Graham (ed.), *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*. Texas: University of Texas Press.

HERNÁNDEZ MORENO, Taurino (1996): "Una historia de poder regional," *Amate: Arte, Cultura y Sociedad de Guerrero* 5 (septiembre-octubre), pp. 20-24.

HILL, Jane (1991): "In Neca Gobierno de Puebla: Mexicano Penetrations of the Mexican State." Greg Urban y Joel Sherzer (eds.), *Nation-states and Indians in Latin America*. Texas: University of Texas Press.

JACKSON, Jean (1995): "Culture: Genuine and Spurious: The Politics of Indianness in the Vaupés, Colombia," *American Ethnologist 22* (1), Febrero. Pp. 3-27.

(1991): "Being and Becoming an Indian in the Vaupés," Greg Urban y Joel Sherzer (eds.), *Nation-states and Indians in Latin America*. Texas: University of Texas Press.

KEARNEY, Michael (1995): "The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism," *Annual Review of Anthropology* 24: 547-65.

KNIGHT, Alan (1990): "Racism, Revolution and Indigenismo: Mexico, 1910-1940," Richard Graham (ed.), *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*. Texas: University of Texas Press.

LAFAYE, Jacques (1976): *Quetzalcoatl and Guadalupe: The Formation of Mexican National Consciousness*. Chicago: University of Chicago Press.

(1990): "La sociedad de castas en Nueva España," *La pintura de castas, Artes de México* 8, Verano.

LEWIS, Laura (2001): "Of Ships and Saints: History, Memory and Place in the Making of *Moreno* Mexican Identity," *Cultural Anthropology* 16 (1), Febrero 2001: 62-82.

(2003): *Hall of Mirrors: Power, Witchcraft and Caste in Colonial Mexico*. Duke University Press.

(2004): "Modesty and Modernity: Photography. Race and Representation on Mexico's Costa Chica (Guerrero)," *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 11(4).

LOMNITZ, Claudio (1993): *Exits from the Labyrinth*. Berkeley: University of California Press.

MALLON, Florencia (1992): "Indian communities, political cultures and the State in Latin America, 780-1990," en *Journal of Latin American Studies* 24, Suppl., pp. 35-53.

MANZANO A., María de los Ángeles (1991): *Cuajinicuilapa, Guerrero: Historia Oral (1900-1940)*. México: Ediciones Artesa.

MARTÍNEZ MONTIEL, Luz María (ed.) (1991) "Nuestra tercera raíz," *Nuestra Palabra* 11, 29 de noviembre.

(1994): *Presencia africana en México*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

MEZA HERRERA, Malinali (1993): "Presentación." *Jamás fandango al cielo: narrativa afromestiza*. México: Dirección General de Culturas Populares.

MÖRNER, Magnus (1970): "Historical research on race relations in Latin America during the National Period," Magnus Mörner (ed.), *Race and Class in Latin America*. Nueva York: Columbia University Press.

MCDOWELL, John (2000): *Poetry and Violence: The Ballad Tradition of Mexico's Costa Chica*. Chicago: University of Illinois Press.

MURATORIO, Blanco (1993): "Nationalism and Ethnicity: Images of Ecuadorian Indians and the Imagemakers at the Turn of the Century," Judith Toland (ed.), *Ethnicity and the State*. New Brunswick: Transaction Publishers.

OCHOA CAMPOS, Moisés (1987): *La chilena guerrerense*. Chilpancingo: Instituto Guerrerense de la Cultura.

PALMER, Colin (1976): *Slaves of the White God: Blacks in Mexico, 1519-1650*. Cambridge: Harvard University Press.

PALMIÉ, Stephan (1995): "Against Syncretism: 'Africanizing' and 'Cubanizing' Discourses in North American órísa Worship," Richard Fardon (ed.), *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge*. Nueva York: Routledge.

PHELAN, John Leddy (1960): "Neo-Aztecism and the Genesis of Mexican Nationalism," Stanley Diamond (ed.), *Culture and History: Essays in Honor of Paul Radin*. Nueva York: Columbia University Press.

POOLE, Deborah (1997): *Vision, Race and Modernity: A Visual Economy of the Andean Image World*. Princeton: Princeton University Press.

RAHIER, Jean (1999): "Introduction," Jean Muteba Rahier (ed.) *Representations of Blackness and the Performance of Identities*, Westport y Londres: Bergin and Garvey.

ROWE, William y Vivian SCHELLING (1991): *Memory and Modernity: Popular Culture in Latin America*. Nueva York: Verso.

ROYCE, Anya Peterson. (1993): "Ethnicity and the Role of the Intellectual," en Judith D. Toland (ed.), *Ethnicity and the State*. New Brunswick: Transaction Publishers.

SÁNCHEZ ANDRAKA, Juan (1983): *Zitlala: por el mágico mundo indígena guerrerense*. Tomo I. Chilpancingo: Fondo de Apoyo Editorial del Gobierno del Estado de Guerrero.

SKIDMORE, Thomas (1974): *Black Into White: Race and Nationality in Brazilian Thought*. Durham: Duke University Press.

SMITH, Carol (ed.) (1990): *Guatemalan Indians and the State, 1540-1988*. Austin: University of Texas Press.

STANFORD, Thomas (1998): "La chilena de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca." *Tierra Adentro* 92, Junio-Julio, pp. 49-53.

STEPAN, Nancy Leys (1991): *'The Hour of Eugenics': Race, Gender and Nation in Latin America*. Ithaca: Cornell University Press.

STEPHEN, Lynn (1996): "The Creation and Re-creation of Ethnicity," *Latin American Perspectives*, núm. 89, Vol. 23 (2), Primavera, pp. 17-37.

STUTZMAN, Ronald (1981): "El mestizaje: An All-Inclusive Ideology of Exclusion," en *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, Norman Whitten (ed.). Urbana: University of Illinois Press.

TAUSSIG, Michael (1987): *Shaminism, Colonialism and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*, Chicago: University of Chicago Press.

TIBÓN, Gutierre (1981[1961]): *Pinotepa Nacional. Mixtecos, negros y triques*. México: Editorial Posada. 2ª edición.

TORRES, Arlene y Norman WHITTEN (1998): "General Introduction: To Forge the Future in the Fires of the Past: An Interpretive Essay on Racism, Domination, Resistance and Liberation." *Blackness in Latin America and the Caribbean*. Arlene Torres y Norman Whitten (eds.) 2 vols. Bloomington: Indiana University Press.

URBAN, Greg y Joel SCHERZER (1991): "Introduction," Urban, Greg y Joel Scherzer (eds.) *Nation-States and Indians in Latin America*. Austin: University of Texas Press.

VALDEZ, Norberto (1998): *Ethnicity, Class and the Indigenous Struggle for Land in Guerrero*, México, Garland Publishers.

VALENCIA VALENCIA, Enrique (1993): "Prólogo," *Jamás fandango al cielo: narrativa afromestiza*. México: Dirección General de Culturas Populares.

VASCONCELOS, José (1924): *La raza cósmica: misión de la raza iberoamericana*. París: Agencia mundial de librería.

WADE, Peter (1995): "The Cultural Politics of Blackness in Colombia," *American Ethnologist* 22 (2), Mayo, pp. 341-357.

(1997): *Race and Ethnicity in Latin America*. Londres, Pluto Press.

WIDMER, Rolf (1990): *Conquista y despertar de las costas de la Mar del Sur (1521-1684)*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

WRIGHT,Winthrop (1990): *Café con Leche: Race, Class and National Image in Venezuela*. Austin: University of Texas Press.

Tradición oral y memoria colectiva en el Pacífico colombiano: hacia la construcción de una política cultural negra

Ulrich Oslender
Universidad de Glasgow

Nunca morirá una lengua mientras sobreviva
el último hablante que monologue con sus Ancestros.
MANUEL ZAPATA OLIVELLA (2000, 11)

Introducción: tradición oral y cultura política

Entre el 26 y el 29 de noviembre de 1998 se celebró el VI Encuentro anual de literatura oral de la Costa Pacífica Colombiana en la ciudad de Buenaventura, el puerto más importante de la región. El festival fue subtitulado "para que nuestro pueblo no pierda su memoria", apuntando así al objetivo central del evento: la reconstrucción de memoria colectiva de las poblaciones afrocolombianas frente a procesos de olvido iniciados desde tiempos atrás, debido por parte al creciente impacto de una modernidad a cuyas ofertas y tentaciones aspiran los jóvenes afrocolombianos. Paulatinamente la grabadora, la televisión y hasta programas extranjeros recibidos por parabólica han venido reemplazando a las reuniones donde se practica una tradición oral que reproduce la vida social de manera *contada* a través de cuentos, relatos, leyendas y mitos, y de manera *cantada* a través de coplas, décimas, arrullos y alabaos.[1] Como anota la antropóloga Motta González para el caso de las comunidades afrocolombianas:

> En las historias contadas las gentes expresan sus sentimientos, transmiten las estructuras del parentesco, sus controles sociales, las condiciones materiales de vida, las formas de trabajo y producción, las jerarquías y mecanismos de poder; y exhiben su habilidad en el grupo social al guardar en la memoria los contenidos simbólicos de cada transmi-

> sión, y así reafirmar su identidad étnica y cultural. La oralidad es entonces un lenguaje dinámico orientado y organizado de acuerdo a las normas, patrones, valores y conductas del pensamiento de una comunidad. (Motta González: 3)

En sociedades con altos índices de analfabetismo (de casi el 40 por ciento en el Pacífico colombiano), la tradición oral es el espacio dinámico de transmisión y reproducción de historia local, morales y formas de pensamiento, tarea ésta que corresponde a los ancianos de las comunidades, guardianes ellos de conocimientos locales y de la naturaleza. La ruptura en la práctica de la tradición oral irremediablemente lleva a una pérdida de conocimientos y sabidurías, pues como lo señaló el poeta y ex presidente senegalés Leopold Senghor: "La muerte de uno de esos ancianos es lo que para ustedes sería el incendio de una biblioteca de pensadores y poetas" (citado en Sábato: 23).

Sin embargo, mientras que la precariedad de esta situación ha sido reconocida por intelectuales y líderes de comunidades negras, el potencial que la tradición oral tiene para el proyecto político del movimiento social de comunidades negras en Colombia ha sido poco explorado. La tradición oral parece todavía asociada sobre todo con lo folclórico, a lo que uno se aproxima con una mirada nostálgica, sin que se haya expresado el vínculo concreto con las políticas culturales de negritud en Colombia. Fue sintomático, por ejemplo, la ausencia casi completa de líderes del movimiento negro en el encuentro de Buenaventura en noviembre de 1998, donde se presentaban decimeros y copleras provenientes de los diferentes ríos de la costa pacífica para exponer e intercambiar su arte oral y hablar de los tiempos de antes. Mientras que se han explicado muchos de los conflictos contemporáneos en términos del binomio de políticas culturales/culturas políticas (Álvarez et al.) y los mismos líderes del movimiento negro colombiano resaltan la importancia de la cultura en su proyecto político (Grueso et al., OCN), las formas concretas de cómo lo cultural y lo político se entrelazan todavía no han sido tomadas en cuenta lo suficiente.

Además, como apunta Joanne Rappaport en su estudio sobre las políticas de memoria en las comunidades de los indígenas nasa en Colombia:

> Aunque la tradición oral contemporánea se presta para un análisis minucioso de su estructura y simbolismo, no puede ser entendida en su complejidad sin situarla profundamente en las condiciones políticas que han influenciado su cadena de transmisión. (Rappaport: 200)

Rappaport muestra cómo la tradición oral contemporánea del pueblo Nasa constituye la vía por la cual se viene construyendo un proyecto político que une formas de pensar el pasado con vivir el presente e imaginar el futuro. En otras palabras, se moviliza a la tradición oral como herramienta en un proceso de politización de la memoria colectiva.

De manera parecida bell hooks ha reflexionado sobre la experiencia afroamericana:

> Nuestra lucha es también una lucha de la memoria contra el olvido: una politización de la memoria que hace una diferencia entre nostalgia, ese deseo por volver a tener algo como lo era antes, una especie de acto inútil, y formas de recordar que sirven para iluminar y transformar el presente. (hooks: 147)

En este artículo voy a mostrar cómo efectivamente se han dado procesos de reconstrucción (y politización) de la memoria colectiva entre las comunidades negras en el Pacífico colombiano en los últimos años que buscan "iluminar y transformar el presente", como lo exige hooks. Sugiero que la tradición oral como herramienta en estos procesos revela además un "sentido de lugar acuático" (Oslender 2004a) que refleja un conjunto de relaciones socioculturales que se han desarrollado en un medio ambiente acuático de selva tropical húmeda caracterizado por redes extensas de ríos, manglares y grandes variaciones de marea, y que es importante para entender las articulaciones políticas afrocolombianas que se han dado en los últimos diez años a la luz de la nueva constitución colombiana de 1991.

En la primera parte voy a esbozar brevemente la geografía y los patrones de poblamiento en la costa pacífica y cómo los procesos políticos recientes están redefiniendo la región, surgiendo las comunidades negras rurales como un nuevo actor político en el país. En la segunda parte voy a mostrar el papel que la tradición oral ha jugado

en la afirmación de derechos culturales y territoriales de los grupos afrocolombianos en estos procesos políticos. La tercera parte muestra cómo la práctica cotidiana de la tradición oral se deja entender como portadora de conciencia colectiva, utilizando, entre otros, un material inédito que he recopilado con uno de los "protagonistas legítimos" (Barnet 1968) de la tradición oral de comunidades negras, don Agapito Montaño, oriundo del río Guapi en la costa caucana del Pacífico colombiano. Termina este artículo con unas reflexiones de cómo la celebración de la tradición oral practicada cotidianamente por los poetas inéditos del Pacífico colombiano nutre al mismo tiempo un proyecto político de negritud en Colombia que aspira a la reclamación y a la puesta en práctica de sus legítimos derechos culturales y territoriales en el país.

Poblando "tierras fluviales", creando territorios libres

La región de la costa colombiana del Pacífico se extiende desde la frontera con Panamá hasta Ecuador unos 1.300 kilómetros, y desde la franja costera entre 80 y 160 kilómetros hacia el piedemonte de la cordillera occidental. Cubre un área de alrededor de diez millones de hectáreas constituyendo un 6,2% del territorio colombiano. Cubierta de bosque tropical, la región deja aún la impresión de "un mar de sombrillas verdes que se superponen, interrumpido apenas por las corrientes de agua y algunas rozas ocasionales", como observó el geógrafo norteamericano Robert West (33) en su trabajo pionero sobre las tierras bajas del Pacífico colombiano en 1957. Está caracterizada además por altos niveles de precipitación y una "megabiodiversidad" que alberga una de las más altas concentraciones de especies por área en el mundo.

La región está poblada por 1,31 millones de habitantes, un 4% de la población nacional (DNP: 4). Alrededor de 1,17 millones (90%) son afro descendientes, cerca del 5% pertenecen a diversos grupos étnicos de indígenas, y el 5% son mestizos del interior del país.[2] La gente negra en el país es descendiente de africanos esclavizados que fueron traídos para trabajar en las minas de oro en Antioquia y en el Pacífico colombiano, así como en las grandes haciendas.

El cimarronaje, la huida de los esclavizados, era un hecho central desde los inicios del sistema esclavista. De esta resistencia incesante consta por ejemplo la existencia documentada de veinte palenques, poblaciones de empalizadas de madera habitadas por los cimarrones, en el siglo XVII en el territorio que hoy es Colombia. El fenómeno de los palenques se dio sobre todo en la parte de la costa del Caribe y fue menos común en el Pacífico, donde los esclavizados conseguían su libertad al "comprársela" con el oro que habían acumulado trabajando en su día "libre", los domingos, un proceso que se conoce como automanumisión.[3] Fuese como fuese la forma de autoliberación de los esclavizados negros, se supone que los cimarrones se asentaban en las partes más alejadas de los innumerables ríos del Pacífico, mientras que la mayoría de los "libres" automanumisionados seguían a las cuadrillas mineras practicando mazamorreo. Fue solamente a partir de la abolición de la esclavitud en 1851 que se dio una población dispersa a lo largo de los ríos, típicamente en forma longitudinal y discontinua como "aldea lineal en hilera sobre la ribera" (Aprile-Gniset: 95).

El río como arteria principal de comunicación se ha constituido a lo largo de los años en el espacio social per se alrededor del cual se desarrollan todas las interacciones sociales, económicas y culturales. Así que las identidades de gente negra en el Pacífico están íntimamente ligadas a las experiencias concretas con lo "acuático", con una convivencia constante e íntima con lo que he llamado el "espacio acuático" (Oslender 2001, 2004a). Con este término me refiero a las formas específicas en que elementos acuáticos como los altos niveles de pluviosidad, el impacto de la marea, y las redes laberínticas de ríos y manglares, entre otros, han influenciado fuertemente las formas de vida cotidiana, visibles, por ejemplo, en la construcción de las casas sobre pilotes de madera para prevenir inundaciones de la vivienda. Esta identificación ribereña ha jugado un papel importante en los nuevos contextos políticos de organización y movilización de comunidades negras en el Pacífico. Mientras que desde la segunda mitad de los años 1980 se empezaron a formar organizaciones de campesinos negros que luchaban por el control sobre sus tierras,[4] con la nueva constitución colombiana de 1991 empezaron a surgir organizaciones "étnico-territoriales" que defienden sus derechos culturales y territoriales como intrínsecamente vinculados.

La nueva constitución declaró la nación como multicultural y pluriétnica reconociendo por primera vez a las poblaciones negras como una minoría étnica. Con el Artículo Transitorio AT-55 abrió paso además a una ley, aprobada en agosto de 1993 como Ley 70, que otorga derechos territoriales colectivos a las comunidades negras que han venido ocupando "tierras baldías" en las zonas rurales de los ríos de la Cuenca del Pacífico (Arocha; Wade, Peter 2002).[5] Reglamentando la Ley 70, el Decreto 1745 de 1995 prescribe que las comunidades rurales deben establecerse en consejos comunitarios como máxima autoridad de administración interna en sus tierras. La mayoría de las comunidades negras se ha decidido por la cuenca del río a cuyas orillas viven como unidad espacial de su consejo comunitario, siguiendo así la "lógica del río" que ordena los aspectos fundamentales de la vida de las comunidades afrocolombianas del Pacífico (Oslender 2001). Como veremos más adelante, esta lógica y el sentido de pertenencia a una cuenca fluvial se refleja en las prácticas cotidianas de la tradición oral que han sido utilizadas en los procesos políticos de conciencia en las comunidades rurales.

La tradición oral como formadora de identidad política

Como una instancia de coordinación al nivel nacional nació en octubre 1993 el Proceso de Comunidades Negras, PCN, una red de más de 120 organizaciones con su base en Buenaventura. El PCN basa su trabajo en cinco principios (Grueso et al., OCN):

1. *La reafirmación y el derecho de ser negro*, considerado como una lógica cultural que penetra el mundo-vida en todas sus dimensiones sociales, económicas y políticas.
2. *El derecho al territorio y a un espacio para ser*, considerado como una condición necesaria para la recreación y el desarrollo de una visión cultural afrocolombiana.
3. *Autonomía como el derecho al ejercicio de identidad*, que surge de una lógica cultural afrocolombiana en relación con la sociedad dominante y otros grupos étnicos.
4. *La construcción de una perspectiva autónoma para el futuro*, ba-

sado sobre formas tradicionales de producción y organización social.

5. *Declaración de solidaridad* con la lucha por los derechos de gente negra en todo el mundo.

Se muestra aquí claramente cómo la noción de una "lógica cultural" o "visión cultural afrocolombiana" forma parte central del planteamiento político del PCN. La cultura no forma un mero fondo de adorno sobre el cual se despliega la acción política, sino que está en el centro del proyecto político mismo de las comunidades negras en Colombia. La diferencia cultural, reconocida en la legislación nacional como característica de este grupo étnico por la cual se hace merecedor de un tratamiento especial, se moviliza ahora en los discursos políticos afrocolombianos. Y dentro de estos discursos la tradición oral como expresión cultural y fuente de historia local adquiere un papel significativo en el proceso de concienciación de las comunidades rurales por el reconocimiento de sus derechos territoriales en el Pacífico colombiano. Como lo describe el antropólogo William Villa, los discursos alrededor del Artículo Transitorio 55 de la nueva constitución llevaron a una "hora de encuentro" de campesinos negros en la costa pacífica:

> En los ríos, las gentes con sus cantos, danzas y juegos tienen otros motivos para reunirse, ya no es sólo el encuentro ritual con los santos o con sus muertos, ahora llega a la reunión el decimero para recordar cómo nació la organización del río, para evocar el viaje que algunos de la comunidad emprendieron hasta Bogotá con el objetivo de enseñar sobre el territorio que luchaban y para contar cómo era la vida de las gentes del Pacífico. Canto y danza se integran en la dimensión del encuentro político, los viejos cuentan la historia del poblamiento del río, en el mapa van marcando los sitios donde se asentaron los primeros mayores, enseñan sobre historias de esclavizados y amos, sobre comidas y fiestas del pasado, sobre indios y negros, sobre la historia que en el encuentro es portadora de identidad. (Villa: 444-445)

Las historias compartidas de las poblaciones negras ahora están evocadas en los encuentros a lo largo de los ríos, y las memorias colec-

tivas están movilizadas para reflexionar sobre el pasado, pero también para proyectar un desarrollo para el futuro. Construyen la costa pacífica como una región de historias, geografías y territorialidades compartidas; de manera que ahora emerge conscientemente como "territorio-región", una construcción cultural, geopolítica y biogeográfica:

> En esta concepción y en el escenario que presenta el Pacífico hoy, las organizaciones étnico-territoriales de comunidad negra plantean no sólo la apropiación sino también la defensa del territorio desde una *perspectiva pasado-presente-futuro* que comprenda, asuma y desarrolle la tradición y la historia de resistencia de los afrocolombianos y su aspiración a mantener, desarrollar y validar un proyecto de vida distinto y alternativo conjuntamente con los pueblos indígenas como pobladores ancestrales de estos territorios y de la región. (PCN: 2; la cursiva es mía)

Esta "perspectiva pasado-presente-futuro" parte de la reconstrucción de la memoria colectiva, ya no como característica meramente cultural y nostálgica sino como base para una proyección futura de una vida alternativa en el Pacífico colombiano. Este proceso incluye el "re-narramiento" de la historia negra en nuevas formas. Si entendemos la historia como una serie de narrativas (Spivak), entonces otra narrativa, una narrativa propiamente negra, es necesaria.[6] Ésta ha sido visible hasta ahora solamente en la constitución de la vida cotidiana *dentro* de las comunidades negras pero no *fuera* de ellas. "Escribir tradición oral" se vuelve una herramienta importante para hacer visible la continuidad histórica y geográfica de las diferencias culturales de comunidades afrocolombianas y para luchar contra su "invisibilidad" en representaciones dominantes de la identidad nacional colombiana.[7] En este proceso de re-narramiento la "memoria como sitio de resistencia" (Foucault) es central, pues el proceso de recordar transforma la historia desde un análisis del pasado en el nombre de una verdad del presente a una contra-memoria que rechaza nuestras definiciones de verdad y justicia, ayudándonos así a entender y cambiar el presente al situarlo en una nueva relación con el pasado.[8] Estas nuevas relaciones abren nuevos caminos e imaginarios alternativos para las comunidades negras frente a un modelo político, económico y social andinocéntrico. Parte de este proyecto es justa-

mente recuperar y exponer el potencial político de las culturas orales y de las prácticas lingüísticas. Como anota Fals Borda (343): "Todos estos elementos de la cultura oral se dejan explotar como un nuevo y dinámico lenguaje que pertenece a la gente". La tradición oral es entonces una herramienta importante en el análisis de las movilizaciones políticas de comunidades negras en Colombia.

La tradición oral como portadora de conciencia colectiva

La tradición oral en poblaciones afrocolombianas es una forma híbrida caracterizada por aspectos de herencia de culturas africanas y de algunas estructuras literarias del español castellano, como por ejemplo el *Don Quijote* y formas poéticas como la décima y la copla de la literatura del Siglo de Oro español (Granda, Vanín 1996).[9] Aunque el idioma español fue impuesto sobre los africanos esclavizados durante el período colonial, los afrodescendientes aplicaban las estructuras literarias a sus propias epistemologías y las cambiaban y adaptaban a sus necesidades y deseos. Efectivamente, reelaboran las estructuras lingüísticas y el vocabulario para crear una especie de "contralenguaje":

> En un mundo de oralidad y shamanismo, la lengua hablada adquiere una dimensión mágica que alcanza límites insospechados. [...] La colonización por vía del lenguaje generó en el Pacífico una especie de contralenguaje; el lenguaje fue impuesto pero, como reacción cultural, se creó otro, porque los deseos de libertad o de pertenencia están ligados al lenguaje que compartimos. (Vanín 1996: 47)

La importancia y el estatus social del decimero, la voz pública de este contralenguaje, es una herencia de culturas del África Occidental en que el *griot* asume la función importante de transmisor de historias, éticas y morales. De hecho, el decimero afrocolombiano de hoy en día puede ser considerado el heredero del *griot* africano:

> Indudablemente la décima es la estructura poética de mayor fuerza en el Pacífico. [...] El decimero trabaja con la historia o la cotidianidad, con lo concreto o con lo simbólico. Por su temática pueden ser "a lo divino"

> (asuntos religiosos) o a lo "humano". [...] Las décimas "a lo humano" pueden usarse para porfía, normatividad de relaciones generacionales, interpersonales, enamoramiento, relatos de sucesos históricos, fabulación, crítica y protesta social. [...] Los decimeros son en cierta medida una especie de conciencia colectiva, críticos e historiadores de sucesos locales, nacionales y a veces internacionales, fabuladores y cantadores del amor y el desamor, de la fortuna y reveses de la suerte. (Pedrosa y Vanín: 12)

Son así los decimeros que recuerdan, trabajan e interpretan eventos históricos, como lo hace don Agapito Montaño, campesino y decimero de Guapi, en los versos siguientes.[10] Recuerdan estos versos no solamente el hecho histórico de la muerte del presidente liberal Enrique Olaya Herrera en los años 1930, sino que revelan ellos también el apoyo que el Partido Liberal ha recibido tradicionalmente por parte de las poblaciones afrocolombianas, relacionado éste con el hecho de que fue el Partido Liberal el que decretó la abolición de la esclavitud en 1851 bajo el entonces presidente José Hilario López:

> Murió Enrique Olaya Herrera
> su esposa estará afligida
> sus amigos pesarosos
> y nuestra patria partida.
>
> Cuando Herrera se murió
> y lo pesó San Miguel
> y este hombre se ha salvado
> por haber sido tan fiel.
>
> Él a todo el mundo le hizo bien
> a su patria con más veras
> embanderó la bandera
> del partido liberal
> y cómo no dolerá
> la muerte de Olaya Herrera.
>
> La muerte de Olaya Herrera
> fue que traficó su persona

sólo por haberlo mandado
como embajador a Roma.

Porque no quiso la muerte
que fuera a Roma
y volviera
otra vez de presidente.

Cuando ya estaba elegido
para su candidatura
vino la trágica muerte
y lo llevó a la sepultura.

El gobierno ha decretado
con sus leyes ejecutivas
que cojan la trágica muerte
y la echen al diluvio.

Cuando el gobierno Colombia
supo la muerte allá
allí es que traspasarían
los restos a Bogotá.

El vapor Santa Lucía
fue del mejor contratura
él dijo que los transportaría
al puerto de Buenaventura.

Cuando estaban preparados
para su monumento
más de treinta mil soldados
fueron al recibimiento.

La viuda lloraba a gritos
la hija con grandes penas
lloró Santa Magdalena
y hasta el mesmo Jesú Cristo.

Los vientos también dijeron:
no vamos a soplar tres días
porque vamos a sentir
la muerte del verdadero Mesías.

El sol le dijo a la luna
el lucero a las estrellas
todos vamos a sentir
la muerte de Olaya Herrera.

Otras décimas tratan de viajes, reales e imaginarios, expresión de una realidad sociocultural en poblaciones afrocolombianas en que las migraciones –cortas, largas y circulares– forman parte casi obligatoria de la vida social. Hay las "rutas largas", por ejemplo del campo a las ciudades en búsqueda de trabajo o educación, y las "rutas cortas", de hecho un "nomadismo permanente" (Aprile: 93), en que por ejemplo el hombre se desplaza durante algunas semanas para el cuidado de una finca más alejada del lugar de residencia.[11] Muchas otras migraciones son el resultado de huidas de desastres naturales, como por ejemplo el maremoto del 1979 en Tumaco, recordado en la siguiente décima glosada de José Baltazar Mejía (20):[12]

Tumaco II

Aquella noche fatal
A las tres de madrugada
La tierra empezó a temblar
Tumaco se volvió nada.

Fueron muchos los lamentos
Y mucha la confusión
Esa terrible ocasión
Se quedó en mis recuerdos
Setenta y nueve por cierto
Diciembre el mes final
El movimiento fue tal
Que acabó con muchas casas

Y edificios de la plaza
Aquella noche fatal.

Además del terremoto
Como castigo primero
Pa' aumentar el desespero
Se llegó un maremoto
Luego un temblor tras de otro
Tenían la gente aterrada
Ninguno dormía nada
No se veía la ciudad
Sumida en la oscuridad
A las tres de madrugada.

Las calles todas se abrieron
Y la isla se enterró
Medio metro descendió
Se supo cuando midieron
Muchos heridos y muertos
En la tierra y en el mar
Difíciles de contar
Pues quedaron enterrados
La noche que en todos lados
La tierra empezó a temblar.

En la calle del comercio
Y en la vía principal
La destrucción era tal
Que se acabó todo el puerto
Las calles eran desierto
La gente desmoralizada
Luz y agua acabadas
Sin techo donde dormir
Todos querían salir
Tumaco se volvió nada.

Recordando este desastre en la tradición oral no sólo se recuerda el hecho histórico como tal, estando sus estragos documentados en muchas publicaciones, sino el impacto real y emocional que ha tenido sobre la conciencia colectiva de la gente afectada.

Cualquiera que sea la razón por la migración, ésta implica frecuentemente la exploración de un nuevo espacio geográfico y de "geografías lejanas" (Vanín 1996). Estos fenómenos se reflejan ampliamente en muchas décimas que tratan de viajes reales o imaginarios, como por ejemplo en la décima glosada "La concha de almeja" (transcrito en Pedrosa y Vanín: 15-17):

Yo me embarqué a navegar
en una concha de almeja
a rodiar el mundo entero
a ver si hallaba coteja.

Salí de aquí de Tumaco
con rumbo a Buenaventura
yo no embarqué un cargamento
porque la mar estaba dura.
Pero embarqué quince curas
un automóvil pa' andar
a Guapi dentré a embarcar
cien tanques de gasolina
cargando en popa una mina[13]
yo me embarqué a navegar.

Desde Cristóbal Colón
salí con rumbo a la Europa
con una tripulación
como de cien mil en popa.
Con viento que a favor sopla
atravesé a Casa Viejas
y muchas ciudades lejas
las visité en pocos días
navegando noche y día
en una concha de almeja.

Con un grande cargamento
como de cien mil vitrolas
me atravesé a Cabo de Horno
y no me dentró una ola.
Llevaba quinientas bolas
sobre cubierta un caldero
cuatrocientos marineros
una gran tripulación
hice la navegación
a rodiar el mundo entero.

Cuando los náuticos me vieron
que iba navegando al norte
cien vapores se vinieron
que los llevara a remolque.
Cuarenta mil pailebotes
llenos de arroz y lenteja
todos los pegué a la reja
y puse rumbo a la Europa.
Y navegué a Constantinopla
a ver si hallaba coteja.

Esta versión de "La concha de almeja" fue grabada con un campesino decimero en el río Saija en la costa caucana en 1976. En otras partes del Pacífico se puede escuchar la misma décima con pequeños cambios de estructura y vocabulario, pues las décimas no tienen una autoría fija. Mientras que sin duda tienen un autor original, al ser reproducido en la tradición oral en numerosas ocasiones, cada decimero añade y/o cambia partes de la décima. De esta manera las décimas se vuelven efectivamente de autoría colectiva, una característica de todas las formas de la literatura oral entre poblaciones negras de la costa del Pacífico.

Las mismas décimas se escuchan también en la costa pacífica de Ecuador, una región que comparte muchas de las características ecológicas, étnicas y culturales con la parte colombiana, de manera que el trabajo pionero de Norman Whitten *Pioneros negros* es subtitulado "La cultura afro-hispánica de Ecuador y Colombia", permi-

tiéndole "mover adelante y atrás las fronteras nacionales" (Whitten: xii) en su análisis. Hidalgo (1995) ha grabado y transcrito dos versiones de "La concha de almeja" (281-283) en Esmeraldas en Ecuador y una versión de "El capitán pirata" (305-306), décima que yo presento aquí en una versión grabada con don Agapito:

El capitán pirata

Cuando el capitán pirata
me convidó a navegar
para que fuera escuchar
lo que pasaba al mapa.
Dijo que me cuidaría
con mucha delicadeza,
pagándome al mes cien pesos
y tres comidas al día.

Que el viejo diablo me veía
luciendo buena ropa
él me pondría en Europa
dueño de casa y hacienda.
Me enseñaba toda lengua
desde los números general
y cuando el capitán pirata
me convidó a navegar.

Salimos de Punto Areno,
de Barcelonia un día.
Echamos sesenta días
para hondear en Cartagena.
A mí me valió la pena
caminar el mar d'Europa
con chico comiendo en popa
mandando mis oficiales
y luciendo de buena ropa
me convidó a navegar
el capitán pirata.

Como en "La concha de almeja", don Agapito describe aquí un viaje de mar en el cual él nunca embarcó, a lugares que nunca vio. Sin embargo, es en estos viajes imaginarios que se revela un sentido de lugar en el Pacífico colombiano profundamente inscrito en el espacio acuático en que las referencias a geografías lejanas adquieren un significado por las experiencias concretas de los afrocolombianos con *su* espacio acuático. De hecho, las referencias a ríos, puertos, el mar y los océanos en "El capitán pirata" revelan un vocabulario acuático cotidiano. La expresión "caminar el mar" es característica de las formas en que comunidades negras se refieren a sus viajes de mar y refleja la realidad de sus múltiples formas de migraciones.

Cada viaje implica por supuesto un adiós, temporal o definitivo, de familia, amigos y amantes. Sin embargo persiste la convicción de que los viajes y migraciones mismos no son problemáticos y que la persona que se va siempre regresa algún día a su lugar de origen. El apego a la tierra y un fuerte sentido de pertenencia son unas de las características de poblaciones afrocolombianas en el Pacífico, expresado aquí en unos versos hermosos de don Agapito:

El que se va no se aleja
ni deja ningún sentido
porque la paja se va y vuelve
a su mesmo nido.

Él que se va se divierte
a lo lejos del camino
él que se queda se queda
con el pesar del continuo.

Quiero ser la cuchara de plata
para echar el oro cocido
adiós alumbren mis ojos
nunca te echo yo en el olvido.

No debe sorprender que muchas décimas tratan entonces de esta situación emocional de dejar atrás a un amor perdido, como muestran los siguientes versos de don Agapito:

Adiós adiós amigo

Hasta el alto fuimos juntos,
comunicando los dos.
Aquí fueron los desmayos,
donde nos dijimos adiós.

Donde nos dijimos adiós,
fueron grandes mis tormentos,
porque no pude sacar
lágrimas de sentimientos.

Sentimientos puse en ti,
prenda querida del alma.
Cómo querés que navegue,
si tu amor me tiene en calma.

Si tu amor me tiene en calma,
cómo no me lo dijiste,
para yo haberte sacado
d'esa cama en que dormiste.

Esa cama en que ti [sic] duermes
es una hiel para mí,
éstos son los ayes-ayes,
cuando me acuerdo de ti.

Cuando me acuerdo de ti,
me dan ganas de llorar,
de ver las puertas abiertas
cerradas en tu voluntad.

Explica don Agapito además:

Esas décimas fue, cuando yo era joven, me ha gustado tomar trago con los viejos, pues los viejos de antes. Decían los viejos, "bueno, nos hemos quedado sin trago, se acabó el trago". "Pues deme la plata, yo voy a

comprarlo". Podrían ser las diez, doce de la noche, yo me iba a traer la bebida. Eran cinco, seis, siete, ocho, diez, tomando trago, y bebiendo, y echando décimas, y comiendo. Y ellos me enseñaron a tomar, y yo lo aprendí.

Es común el consumo de licor en gran cantidades, preferido es el licor de caña sin refinar "viche", cuando se "echa décimas".[14] Y muchos versos reflexionan sobre este vínculo también:

Vení, tomemos hermano,
le dijo el desdichado,
tomemos mucho trago,
tomemos sin cesar.

Yo también como tú,
soy otro desgraciado
que a la taberna vengo
mis penas a aliviar.

Y aunque en algunas ocasiones se reflexiona sobre los daños que el consumo exagerado de viche pueda causar, al final de cuentas tomar un buen trago simplemente forma parte de la vida social y es el ingrediente indispensable para las reuniones de los decimeros al compás del caudal de los ríos y el tambor de las lluvias torrenciales:

Voy a dejar de beber
el aguardiente diez años,
porque estoy viendo
que me hace daño,
y esa enmienda voy a hacer.

Yo no fuera sido de bebedor,
sería un hombre acaudalado,
porque sé que un hombre pasado
de grosero e insolente,
él tomó un susto de repente,
y todos prueban que así fue,

y por eso hoy en día
he dicho que voy a dejar de beber.

Pero ¡caramba! pico, adelante digo,
he pensado beber mi bebido.
Mi mujer no pare un hijo,
¿para quién diablo trabajo?

Vale la pena anotar además que la tradición oral se desarrolla dentro de una espacialidad específica. Hay lugares concretos donde se construyen y "echan" las décimas y los versos. Para hombres es frecuentemente durante la caza en el "monte" o cuando viajan por horas en canoa:[15]

> No, pues, nosotros charlamos muy sabroso cuando veníamos viajando –entonces, le decía uno "ay, amigo, ¿cuándo usted va a viajar?", porque en esos tiempos no había motor, fue todo por canalete. "Ay, que yo voy a salir a tal hora de la noche, yo voy a salir a las 12 de la noche". "Pues me habla, nos vamos juntos". Así es que, el uno iba hablando al otro, el otro al otro y así íbamos esa parvada pues, es decir, salíamos de Guajuí pa' Guapi. Y veníamos charluando (*sic*), decimeando, conversando, y es decir de la vida, así.

Por otra parte, las mujeres que viajan en las soledades de los manglares en sus canoas frecuentemente entonan "cantos de boga" en que cantan al compás del sonido de su canalete en el agua. En los pueblos también hay lugares específicos en que se practica la tradición oral, como por ejemplo en las cantinas donde se reúnen sobre todo los hombres para beber y echar cuentos y décimas.

Don Agapito aprendió estos versos y décimas practicándolos en compañía de otros familiares y ancianos de la región de Guapi:

> Yo, cuando jovencito, entre 15 y 20, siempre me gustaba andar con los mayores de edad. Y me ponía a echar décimas. Lo único que no me agradaba mucho era el cuento. Ellos echaban cuento y todo, algunos cuenticos también me acuerdo. Hay otros decimeros aquí. Aquí yo tenía un primo hermano que siempre llegaba aquí a la casa. Entonces nos

> poníamos con él a echar por la tarde décimas. [...] Yo sabía, cuando joven, sabía 79 décimas, pero hoy ya no.

Una memoria extremadamente bien desarrollada es imprediscindible para recordar esta cantidad de décimas y versos, dado además que se trata de una sociedad con muy altos niveles de analfabetismo. Don Agapito lamenta no haber podido visitar una escuela, pues su madre fue demasiado pobre para poder pagarle un cupo en una escuela, y debido también a la todavía presente convicción de que los niños deben ayudar a sus padres en vez de ir a la escuela:[16]

> Yo no fui a la escuela, porque mi mamá fue muy pobre, mi mamá quedó abandonada, mi papá la dejó. Es decir que no tuve padre, el hermano mayor fue mi padre mío. Y que también los viejos de antes decían, "vayan a trabajar". Si fuera ido a la escuela, yo creo que habría aprendido algo. Porque yo, un viejo echaba una décima ahora, y yo estaba poniendo cuidado. Y al otro día era ya que yo la tenía en el mente. Así en esa forma yo aprendí.

La tradición oral se reinventa

Los conocimientos y sabidurías locales en comunidades negras han sido pasados de una generación a otra en la tradición oral, que es el vehículo cohesivo que lleva en tensión el pasado y el presente. Si recordar es un acto de resistencia contra procesos de olvido, entonces la articulación de historia local, de formas locales de conocimiento y aprendizaje constituyen una herramienta importante en el desafiar de representaciones dominantes que homogeneizan e invisibilizan las diferencias culturales y políticas de un grupo social. La tradición oral puede ser conceptualizada entonces como "sitio de resistencia" en el sentido de que recupera las memorias colectivas de comunidades negras que a la vez están movilizadas por la acción de movimientos sociales. Por un lado se visibilizan los conocimientos locales, prácticas productivas tradicionales, patrones de tenencia de tierra, etc., para exigir los legítimos derechos culturales y territoriales por parte de las comunidades negras. Por otra parte se utilizan expresiones particulares de la

tradición oral en los procesos de concienciación sobre la legislación y problemáticas actuales sociales y/o medioambientales, aplicando la décima y otras formas poéticas a un nuevo contexto político.

Es común, por ejemplo, en las reuniones de muchas organizaciones de base de mujeres reflexionar sobre los programas realizados utilizando versos. Los nuevos aprendizajes políticos se expresan así con formas poéticas tradicionales, volviendo lo cultural una herramienta política. Así lo empleó por ejemplo la organización de mujeres campesinas Fundación Chiyangua (20) en Guapi en su boletín informativo, reflexionando sobre las dificultades de organización en los ríos del Pacífico colombiano:

Sabe lo que nos pasó
doctor, con este proyecto?
eran veinte azoteas
y cuatro grupos en esto

Pero por sus objetivos
más el evento primero
resultaron azoteas
para tirarle al hilero

Doce en la zona urbana
treinta y dos en la rural,
cómo la plata de transporte,
no se iba a disparar?

Porque a Naciones Unidas
hoy les queremos contar
no es lo mismo andar en carro
que en lancha subir y bajar.

En otras décimas recientes se reflexiona sobre los problemas de la explotación de recursos naturales en la región que con frecuencia está dirigida por actores externos que se llevan todas las ganancias dejando atrás el deterioro medioambiental y sociocultural, reflexión que evoca el tema central de la obra clásica de Eduardo Galeano (1971), *Las venas abiertas de América Latina*. Así expresa Mejía (26)

el destino de los pobladores en las orillas del río Timbiquí en la costa caucana, donde la explotación del oro aluvial por parte de empresas foráneas ha causado grandes estragos en el medio ambiente y en el tejido sociocultural (véase también Taussig):

Timbiquí

Timbiquí estás condenado
Por el oro que tú tienes
A vivir siempre dragado
Por otras gentes que vienen.

Vuelve y repite la historia
Tantos años este río
A causa del desvarío
Ha quedado en la memoria
Se fueron y sólo escoria
Dejaron los han pasado
Ni un solo gramo ha quedado
De todo lo que sacaron
Ahora otros llegaron
Timbiquí estás condenado.

Gobierno en falsa modestia
Va asignando concesiones
No se saben la razones
Que causan tanta molestia
Son tratados como bestias
Los negros por el que viene
Sólo a este le conviene
Lo poco que pudo quedar
Y todo lo van a arrasar
Por el oro que tú tienes.

Y es que en toda explotación
Del oro por esos ríos
Se forman muy grandes líos

Se olvida la población
Y se daña el corazón
Y se destruye el pasado
Cuando todo hubo acabado
Ellos se marchan sin pena
Es una eterna condena
A vivir siempre dragado.

Y cuál es el beneficio
Y cuál es el desarrollo
Si se llega hasta el meollo
De tremendo sacrificio
Maquinarias sin oficio
Que ya ni motores tienen
Para que otros se llenen
Y al igual que en el pasado
El oro será llevado
Por otras gentes que vienen.

La tradición oral se deja de esta manera utilizar para la protesta social, denunciando estos hechos que hacen daño en las comunidades. Así que se debe entender a la tradición oral en comunidades negras como una posibilidad de articulación política.

Y los espacios culturales de encuentros de literatura oral se prestan para esta articulación de lo cultural y lo político. En diciembre del 2001, se organizó en Bogotá un festival de la cultura afropacífica bajo el tema "La marimba le coquetea a Bogotá". En la programación figuran no solamente conciertos con grupos de música tradicional del Pacífico tocando los ritmos típicos como el currulao, talleres de percusión con el cununo y bombó, y representaciones de decimeros y copleras, sino también charlas sobre la precaria situación de muchas poblaciones afrocolombianas en el Pacífico amenazadas por grupos armados al margen de la ley. De esta manera el encuentro cultural sirve para llamar la atención nacional también a las realidades difíciles de la vida social en el Pacífico colombiano, donde muchos pobladores rurales se enfrentan cada día más con la amenaza de masacres y desplazamientos forzados (Oslender 2004b).

Sobre todo los jóvenes afrocolombianos se han dedicado de manera creativa a reinventar la tradición oral para expresar sus propias visiones. Esto lo hacen frecuentemente en forma musical de *rap*, que ha tenido una fuerte influencia en los barrios marginales de las grandes ciudades de Colombia, alcanzando también ya a las partes rurales más alejadas. Así reflexionan por ejemplo dos jóvenes del Chocó sobre la masacre en la población de Bojayá en mayo del 2001, en que 119 campesinos afrocolombianos murieron durante fuertes combates entre grupos paramilitares y guerrilleros en la zona (Mena y Romaña):

Vigía, Bojayá, Napipí y otros más,
me da mucha tristeza de ver esta situación;
yo veo a la *people* desplazándose aquí
en champa, botes y yo no sé qué más.
Con el dolor en su alma se supieron alejar,
¡Dios mío, ayuda a esa gente, no la dejes sufrir!
¡Ay! No abandonemos su tierra así.

¡Dios mío! Yo quisiera que escuche esta canción,
que siempre que la canto, sufre mi corazón. (bis)

Cuando yo, yo me acuerdo todo lo que pasó,
allá en la tierra mía, sufre mi corazón;
es que hay gente muy triste, ¡Dios mío! en la ciudad,
porque acá en el campo sí puedes respirar.

De manera parecida denuncian los raperos del grupo bogotano Ghettos Clan (2001) la violencia en las ciudades en su canción "Muerte en el Ghetto":

Cha, cha, los disparos sonaron,
reunido estaba el parche,
cuando nos emboscaron, rodearon,
masacraron, acribillaron,
nadie vio llegar
a los encapuchados.

…
Muerte, muerte en el ghetto,
a balazos murieron mis parceros.
Sangre, sangre en la city,
juega vivo o tú no vives.

De ésta y muchas otras maneras, las culturas se están politizando cada día más. La tradición oral siempre ha jugado un papel importante en la reproducción de la vida social en comunidades afrocolombianas. Y lo sigue haciendo, sus estructuras siendo apropiadas y reinventadas, frecuentemente por las nuevas generaciones, para dar expresión a nuevas necesidades, ansiedades, visiones y utopías; en esto yace el poder de las nuevas culturas políticas.

NOTAS

1. Alabaos son cantos enlutecidos que se entonan durante nueve noches en los velorios de adultos, en su mayoría cantados por mujeres y sin acompañamiento de instrumentos musicales. Arrullos son cantos más alegres y rítmicos que se entonan en las celebraciones a un santo, y también en los chigualos, los velorios para niños de menos de siete años de edad. Los arrullos están generalmente acompañados musicalmente por cununos, bombós y guasás, instrumentos de percusión típicos en el Pacífico colombiano.
2. No hay información racial fiable en los datos demográficos de Colombia, y los datos raciales que empleo aquí son cálculos generalmente aceptados.
3. Para mayores detalles sobre la historia de la esclavitud y del cimarronaje en Colombia, véase Del Castillo, Friedemann (1998), Romero, Sharp y West.
4. Estas organizaciones eran particularmente fuertes en el departamento del Chocó, donde recibían importante apoyo de la Iglesia católica. Incluyen, por ejemplo, la Asociación Campesina Integral del río Atrato (ACIA), formada en 1987, y hasta hoy la organización campesina de gente negra más fuerte y visible en el país. Otras organizaciones importantes de esta época son la Asociación Campesina del río San Juan (ACADESAN), del río Baudó (ACABA) y del Bajo Atrato (OCABA).
5. La Ley 2 de 1959 había declarado a las tierras rurales del Pacífico que no eran tituladas como "tierras baldías" pertenecientes al Estado. Con eso el gobierno

podía incrementar el número de concesiones que otorgaba a empresas madereras y mineras que pretendían explotar los recursos de la zona. De esta manera las empresas se apropiaron "legalmente" de muchos territorios que ancestralmente pertenecían a comunidades negras e indígenas, lo que con frecuencia resultaba en conflictos territoriales.

6. Radcliffe y Westwood han documentado procesos similares para toda América Latina en que los movimientos indígenas desafían a los discursos oficiales sobre nación y ciudadanía. Sus re-narramientos implican "re-pensamientos" de las relaciones históricas entre lugares, comunidades y naciones, tema central también en los así llamados "estudios subalternos" (Guha), proyecto radical en el desafío de las historias oficiales sobre el pasado colonial y poscolonial de la India.
7. Sobre el concepto de "invisibilidad" de comunidades negras en Colombia, véase Friedemann (1984). Para un argumento parecido en otros contextos latinoamericanos y una actualización de este fenómeno, véase Minority Rights Group (1995).
8. Con la noción de "sitio de resistencia" Foucault se refiere a una serie de lugares y contextos donde ocurre resistencia, como en la memoria, el imaginario, el cuerpo, en lo espacial y en las prácticas discursivas.
9. La décima, o espinela, es una forma poética que se origina en España a finales del siglo XV, creada por Vicente Espinel (Pedrosa y Vanín: 12). Consiste en diez versos octosílabos que tienen una rima obligada según la siguiente estructura: el primer verso con el cuarto y quinto, el segundo con el tercero, el sexto con el séptimo y décimo, y el octavo con el noveno (1,4,5 // 2,3 // 6,7,10 // 8,9). En el Pacífico colombiano la décima se convierte en cuarenta y cuatro versos con una copla inicial de cuatro versos que lleva la esencia de la décima en que cada una de las siguientes cuatro coplas de diez versos debe terminar en el verso correspondiente de la copla inicial. Esta forma se conoce como "décima glosada", y es la forma más rígidamente estructurada. Sin embargo, en la práctica cotidiana de la tradición oral muchas décimas tienen una estructura de rima menos determinada y más libre.
10. Don Agapito Montaño, uno de tantos grandes poetas inéditos de la costa del Pacífico, falleció en enero de 1998, y se llevó a la tumba su enorme producción decimera. Los versos y citas presentados en esta sección, grabados entre el 18 y el 23 de abril de 1996 en Guapi, son un intento modesto de recuperar algunas de sus poesías.
11. El poeta afrocolombiano Alfredo Vanín ve una continuidad histórica en el fenómeno de las migraciones en comunidades negras del Pacífico colombiano que

expresa con el término de "el arte de caminar el mundo" (Vanín 1999). Según Vanín, éste empezó con el traslado involuntario de los africanos secuestrados a las Américas durante la trata. Al llegar a Cartagena, muchos embarcaron en un un viaje forzado sobre los ríos Cauca y Magdalena al interior del país hasta Popayán y a la costa del Pacífico, en su mayoría para trabajar en las minas de oro. Los cimarrones que se escaparon del sistema esclavista en busca de territorios libres en los ríos de la costa del Pacífico pueden ser considerados como los "primeros migrantes propios" (Vanín 1999: 3-4). A principios del siglo XX las necesidades del mercado nacional e internacional de mano de obra llevaban a desplazamientos masivos de oriundos de la costa del Pacífico hacia el interior del país.

12. El tsunami del 12 de diciembre de 1979 afectó el área entre Las Esmeraldas en Ecuador y Guapi en Colombia. Las olas alcanzaron hasta cinco metros sobre el nivel del mar y destruyeron completamente las poblaciones de San Juan y El Charco en Nariño. Hubo alrededor de 600 muertos y más de 4.000 heridos, mientras que unas 10.000 viviendas fueron destruidas (Pararas y Carayannis). En zonas costeras como Amarales las olas arrasaron las áreas cultivadas y depositaron sal marina que esterilizó las tierras durante muchos años. Otros tsunamis con impactos parecidos han sido documentados en la región en 1836, 1868 y 1906 (West: 57-60).
13. En varias ocasiones escuché y grabé esta décima en Guapi. Todos coincidieron que este verso debería decir "cargando en popa una niña" en vez de "una mina". Aunque una de las características de la décima es la posibilidad de ser adaptada y cambiada por cada decimero, en este caso es más probable que se trate de un error en la transcripción. Esta interpretación se apoya también en dos transcripciones de la misma décima grabadas por Hidalgo (281-283) en la región de Esmeraldas en la costa pacífica de Ecuador, y que ambas leen "niña" en este pasaje.
14. La noción de "echar décimas" expresa muy bien el carácter frecuentemente competitivo de estos encuentros y reuniones en que alguien empieza a "echar" una décima o un verso para que otra persona lo recoja y siguiendo con el tema añada otro verso o décima, y así sucesivamente. Los versos están literalmente "echados" de una persona a otra en estas reuniones, acompañados por risas, palmoteo y, por supuesto, el consumo de viche.
15. El "monte" es una categoría fluida en el Pacífico colombiano y se refiere normalmente al espacio de bosque que no está habitado por el ser humano y en que se ingresa para la caza o la tumba de árboles.
16. Todavía es común, por ejemplo, que los niños van a la escuela sólo cuando no hay trabajo de cosecha o cuando los padres no los necesitan en otra labor productiva o en la casa.

REFERENCIAS

ÁLVAREZ, Sonia, Evelina DAGNINO y Arturo ESCOBAR (eds.) (1998): *Cultures of politics, politics of cultures: re-visioning Latin American social movements*. Oxford: Westview Press.

APRILE-GNISET, Jaques (1993): *Poblamiento, hábitats y pueblos del Pacífico*. Cali: Universidad del Valle.

AROCHA, Jaime (1992): "Los negros y la nueva Constitución colombiana de 1991." *América negra* 3: 39-54.

BARNET, Miguel (1968): *Biografía de un cimarrón*. Barcelona: Ariel.

DEL CASTILLO, Nicolás (1982): *Esclavos negros en Cartagena y sus aportes léxicos*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

D.N.P (1998): *Plan de desarrollo 1998-2002: bases para una política de desarrollo sostenible en la región del Pacífico colombiano*. Documento de trabajo sin publicar.

FALS BORDA, Orlando. "The application of participatory action-research in Latin America." *International Sociology* 2(4): 329-347.

FOUCAULT, Michel (1980): *Power-knowledge: selected interviews and other writings 1972-1977*. Brighton: Harvester Press.

FRIEDEMANN, Nina S. de (1984): "Estudios de negros en la antropología colombiana.", en *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia*. Jaime Arochay y Nina S. de Friedemann (eds.). Bogotá: Etno: 507-572.

"San Basilio en el universo Kilombo-África y Palenque-América.", en *Geografía humana de Colombia: los afrocolombianos*, vol. 6. Adriana Maya (ed.). Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica: 81-101.

FUNDACIÓN CHIYANGUA (1998): *Desde las azoteas*. Boletín informativo de la fundación. Guapi. Junio.

GALEANO, Eduardo (1971): *Las venas abiertas de América Latina*. Bogotá: Siglo XXI Editores.

GHETTOS CLAN (2001): *Venciendo obstáculos*. Bogotá: C.A.P. Producciones, 2001.

GRANDA, Germán de (1977): *Estudios sobre un área dialectal hispanoamericana de población negra*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

GRUESO, Libia, Carlos ROSERO y Arturo ESCOBA (1998): "The process of black community organizing in the southern Pacific coast region of Colombia.", en *Cultures of politics, politics of cultures: re-visioning Latin American social movements*. Sonia Álvarez, Evelina Dagnino y Arturo Escobar (eds.). Oxford: Westview Press: 196-219

GUHA, Ranajit, (ed.) (1997): *A subaltern studies reader 1986-1995*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

HIDALGO, Laura (1995): *Décimas esmeraldeñas*. Quito: Libresa.

HOOKS, bell (1991): *yearning: race, gender, and cultural politics*. Londres, Turnaround.

MEJÍA, José Baltazar (1994): *Mi Pacífico: décimas de mar y realidad*. Cali: Universidad del Valle, Facultad de Salud.

MENA, Plácido y John Elvis ROMAÑA (2003): "Rap: el retorno nº 1.", en *De orilla a orilla: Vigía del Fuerte y Bojayá, un solo pueblo*. María Eugenia Londoño y Alejandro Tobón (eds.). Medellín: INER (Universidad de Antioquia): 50-51

MINORITY RIGHTS GROUP (1995): *No Longer Invisible: Afro-Latin Americans Today*. Londres: Minority Rights Publications.

MOTTA GONZÁLEZ, Nancy (1996): "Hablas de selva y agua: la mujer afropacífica en la oralidad." *Seminario-Taller Internacional: Género y Etnia*. Cali, Colombia: 22-24 de enero de 1996, Centro de Estudios de Género, Mujer y Sociedad, Universidad del Valle

OCN (Organización de Comunidades Negras) (1996): "Movimiento negro, identidad y territorio: entrevista con la Organización de Comunidades Negras de Buenaventura", en *Pacífico: ¿desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. Arturo Escobar y Álvaro Pedrosa (eds.). Bogotá: Cerec: 245-265.

OSLENDER, Ulrich (2001): "La lógica del río: estructuras espaciales del proceso organizativo de los movimientos sociales de comunidades negras en el Pacífico colombiano", en *Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano*, Mauricio Pardo (ed.). Bogotá: ICANH: 123-148.

(2004a): "Fleshing out the geographies of social movements: Colombia's Pacific coast black communities and the 'aquatic space'", *Political Geography* 23: 957–985.

(2004b): "Geografías de terror y desplazamiento forzado en el Pacífico colombiano: conceptualizando el problema y buscando respuestas", en *Conflicto e (in)visibilidad: retos en los estudios de la gente negra en Colombia*, Eduardo Restrepo y Axel Rojas (eds.). Popayán: Universidad del Cauca: 35-52.

PARARAS-CARAYANNIS, George (1982): *Earthquake and tsunami of 12 December 1979 in Colombia*. Honolulú, Hawai: ITIC (International Tsunami Information Centre).

PCN (Proceso de Comunidades Negras) (1999): *El concepto de territorio en las comunidades negras del Pacífico Centro y Sur*. Documento de trabajo.

PEDROSA, Álvaro y Alfredo VANÍN (1994): *La vertiente afropacífica de la tradición oral: géneros y catalogación*. Cali: Univalle.

RADCLIFFE, Sarah A. y Sallie WESTWOOD (1996): *Remaking the nation: place, identity and politics in Latin America*, Londres Routledge.

RAPPAPORT, Joanne (1998): *The politics of memory: native historical interpretation in the Colombian Andes*, Londres Duke University Press.

ROMERO, Mario Diego (1993): "Arraigo y desarraigo de la territorialidad del negro en el Pacífico colombiano", en *Contribución africana a la cultura de las Américas*, Astrid Ulloa (ed.). Bogotá: ICAN: 23-32.

SÁBATO, Ernesto (1998): *Antes del fin*. Buenos Aires: Seix Barral.

SHARP, William (1976): *Slavery on the Spanish frontier: the Colombian Chocó 1680-1810*. Oklahoma: University of Oklahoma Press.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty (1996): *The Spivak reader: selected works of Gayatri Chakravorty Spivak*. Eds. Donna Landry y Gerald MacLean. Londres: Routledge.

TAUSSIG, Michael (1979): *Destrucción y resistencia campesina: el caso del litoral Pacífico*. Bogotá: Editorial Punta de Lanza.

VANÍN, Alfredo (1996): "Lenguaje y modernidad", en *Pacífico: ¿desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*, Arturo Escobar y Álvaro Pedrosa (ed.). Bogotá: Cerec: 41-65.

(1999): "Alianzas y simbolismos en las rutas de los ausentes." Documento de trabajo nº 40. Proyecto CIDSE-IRD. Cali: Universidad del Valle, Facultad de Ciencias Sociales y Económicas: 1-14.

VILLA, William (1998): "Movimiento social de comunidades negras en el Pacífico colombiano: la construcción de una noción de territorio y región", en *Geografía humana de Colombia: los afrocolombianos, vol.* 6, Adriana Maya (ed.). Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica: 433-449.

WADE, Peter (2002): "The Colombian Pacific in perspective". *Journal of Latin American Anthropology* 7(2): 2-33.

WEST, Robert (2001 [1957]): *Las tierras bajas del Pacífico colombiano*. Bogotá: ICANH,. Traducción de: Robert West. *The Pacific lowlands of Colombia*. Baton Rouge: Lousiana State University Press.

WHITTEN, Norman (1986 [1974]): *Black frontiersmen: afro-hispanic culture of Ecuador and Colombia*. Prospect Heights, Illinois: Waveland Press.

ZAPATA OLIVELLA, Manuel (2000): "Omnipresencia africana en la civilización universal." *Palara (Publication of the Afro-Latin American Research Association)* 4: 5-15.

La estética de la política racial o la política racial de la estética: color y mercado en el Brasil contemporáneo[1]

Peter Fry
Universidad Federal de Río de Janeiro

Introducción

Probablemente sea cierto decir que la mayor parte de lo que se ha escrito durante los últimos años acerca de las relaciones raciales en Brasil se ha proyectado en tono de denuncia. Se nos ha ilustrado con datos que demuestran sin lugar a duda que a la gente de color en Brasil le va peor que a sus homólogos de piel más clara, independientemente de la clase social a la que pertenezcan. Se benefician menos del sistema educativo, experimentan unos índices más elevados de mortalidad infantil, ganan menos y sufren más en manos de la policía.[2]

Estos hechos irrefutables se han aglutinado para sugerir que la "democracia racial" y la mezcla no son sino una máscara que oculta la verdad amarga de la discriminación racial y de la desigualdad. Algunas almas más benevolentes difieren ligeramente de esta primera posición, y sugieren que la idea de la democracia racial (esto es, que el color no debería ser la base de ninguna discriminación) continúa como "sueño" en Brasil; es decir, como un ideal al que muchos aspiran y quisieran ver realizados (Sheriff 2001). La mayoría de los activistas negros y, cada vez más, los políticos preferirían que Brasil abandonara totalmente su anterior énfasis en la mezcla, a favor de la celebración de las identidades étnicas bajo la ideología del multiculturalismo. Aquellos que eliminan las máscaras reivindican que revelan una identidad ignorante.[3] Pero los mitos y las ideologías no son siempre máscaras, aunque hagan afirmaciones obtusas que requieren de reflexión y análisis. Los mitos a largo plazo tales como la "democracia racial" no se pueden analizar como si de alguna manera estuvieran fuera del sistema que "enmascaran". Eso sería explicarlos a través de su supuesta función. En lugar de eso, estos mitos deben entenderse como parte integrante de la forma en la que se constituye la

sociedad. Muchos analistas olvidan que el mito de la democracia racial coexiste junto con el mito de la inferioridad negra en Brasil como en otros lugares. La coexistencia de estos dos mitos nos permite entender las distintas formas en las que el racismo opera en Brasil.[4]

La mayor parte de este debate se origina y se reproduce dentro de sectores sociales fácilmente definibles: las distintas formas del Movimiento Negro y sus miembros que han sido elegidos como cargos públicos, la miríada de ONGs que han surgido en los últimos veinte años aproximadamente con el apoyo financiero y moral de donantes europeos y norteamericanos y, por supuesto, la academia. Este último sector goza de cierto carácter específico en relación a los otros, ya que todavía no está dirigido *totalmente* por una agenda política clara; este sector, además, ha tratado de atraer nuestra atención sobre aquellas voces que no son inmediatamente audibles en los movimientos y las ONGs.

Este artículo pertenece a dicha tradición. Pero en lugar de ofrecerles las voces de los subalternos y los oprimidos, les brindo las voces del mercado, en particular de los productores, los proveedores y los consumidores de bienes y servicios que están dirigidos de una manera bastante explícita a las personas de piel más oscura y pelo más rizado. También les ofreceré imágenes y textos de los productores de la publicidad de los bienes y servicios que están dirigidos a distintos segmentos sociales, o incluso a la sociedad en su conjunto, sea cual sea su color.

Hago esto por varias razones. En primer lugar, las personas de color han sido cada vez más numerosas en la publicidad brasileña (hay que decir que este incremento se da con cierta timidez) a lo largo de los últimos años, y han abandonado sus roles estereotipados de sirvientes, para convertirse, por lo general, en profesionales; casi ciudadanos genéricos, si quieren. En segundo lugar, a lo largo de los últimos diez años aproximadamente, los productores y proveedores de productos de belleza se han concentrado en las personas de color. Esto ha dado como resultado una explosión de productos y personal especializado, y, por supuesto, de publicidad. Además, esta industria proporciona ingresos por publicidad a la primera revista de moda mensual de éxito dirigida específicamente a la gente de color, *Raça Brasil*. Finalmente, guste o no, el mercado es el más eficaz divulgador de conceptos e ideas en el Brasil contemporáneo. La publicidad se encuentra inevitablemente en las calles y en nuestros hogares. Quie-

ro sugerir que, a largo plazo, la dirección que tome la publicidad en Brasil será un factor muy poderoso a la hora de definir las direcciones básicas de las relaciones raciales.

Con esto no quiero retratar a los publicistas de la manera en que lo hizo Vance Packard hace tantos años (1962). Sin embargo, incluso Vance Packard reconoció que los publicistas no estaban persuadiendo a objetos inertes para que compraran lo que en realidad no querían. Emplearon a sus sociólogos y psicólogos para averiguar qué productos serían más vendibles, y para quién. En esta materia, he tomado la iniciativa de Marshall Sahlins, quien hace algunos años, en un corto paréntesis en su libro *Culture and Practical Reason* (1976), dio la clave sobre el proceso por el cual los nuevos productos entran al mercado. Como argumento en contra de la posición de quienes declaran que los consumidores son víctimas pasivas de los productores, o que los productores únicamente responden a los deseos de los consumidores, Sahlins sugiere que "la producción está organizada para explotar toda diferenciación social posible a través de una diferenciación motivada de los bienes. La producción procede de acuerdo con una lógica significativa de lo concreto, de la importancia de las diferencias objetivas; y así desarrolla los signos apropiados para las distinciones sociales emergentes. […] El producto que llega a su mercado de destino constituye una objetivización de una categoría social, y ayuda a constituirla dentro de las declinaciones sociales del sistema de bienes. El capitalismo no es pura racionalidad. Es una forma concreta de orden cultural; o un orden cultural que actúa de una forma particular" (185).

Desde esta perspectiva, por lo tanto, no considero que la entrada de modelos negros y la inversión en productos de belleza respondan a una "demanda" de la "clase media negra" a pesar de que, como veremos, así es como ven muchos de los productores este proceso. Más bien entiendo que el proceso constituye la formación misma de esta clase media. Las tendencias estadísticas se tornan así en certezas sociológicas. Durante muchos años los Movimientos Negros han tratado de convencer a los brasileños de que cualquiera que pueda afirmar ser de ascendencia africana es negro. No han tenido mucho éxito, excepto con las clases medias urbanas. Lo que es particularmente interesante acerca de la "raza" y el mercado en Brasil es que los productos específicos destinados a la gente de color son casi en su totali-

dad aquellos que sirven para embellecer. Son específicos en términos de fenotipo, de apariencia. Es como si la "apariencia" por sí misma se hubiera convertido (o se estuviera convirtiendo) en el icono de la identidad negra en Brasil, haciendo que muchas personas que de otro modo se hubieran considerado a sí mismas como morenas, mulatas, etc., se vean también como "negras". Mientras tanto, la publicidad de bienes y servicios genéricos incluye a gente de color como ciudadanos normales, ofreciendo así un mensaje de igualdad ante los bienes de consumo, aunque no ante la ley. Es como si los productores y los publicistas estuvieran proyectando una imagen de la población brasileña como brasileños cuya diversidad no es tanto una cuestión moral o política, sino estética.

Publicidad

Cuando llegué a Brasil por primera vez en 1970, por todo São Paulo un cartel retrataba a una mujer blanca sentada en un sofá, y de pie tras ella, una mujer negra vestida con uniforme de sirvienta, que sostiene un paquete de detergente en polvo. Debajo del cartel ponía: "Para las que lavan y para las que visten."[5] Pensaba que ya no podría aparecer en Brasil este tipo de imagen, hasta hace un par de años, cuando vi un cartel de un supermercado en el que un hombre negro, vestido claramente de empleado, sirve a una cliente femenina blanca. Este cartel evoca aquél que acabo de describir, pero también otros que eran frecuentes en los primeros años del siglo. Con el fin de hacer un seguimiento del cambio en las imágenes de la gente de color, mis ayudantes[6] y yo hemos examinado la publicidad de revistas entre el año 1900 y el 2000. Los anuncios de la primera época confinan a la gente de color a posiciones subordinadas y a menudo humillantes. Cocineros negros sonrientes anunciaban Patroa, un tipo de grasa para pasteles, y otros aditivos culinarios. Una mujer negra de uniforme juraba por Reckitt's Blue, mientras un camarero negro sonriente sirve una cerveza Antárctica.[7] El más humillante de todos, que apareció en *Cruzeiro*, es el de una ama de casa blanca taladrando la cabeza de su criada negra, junto con el siguiente texto: "Si su criada no sabe leer, seguramente entenderá las imágenes. Enseñe, repita, insista que

solamente el verdadero jabón PLATINO posee el 'SISTEMA DE ALCALINIDAD COMPENSADA'".[8] Durante este periodo, cuando los negros emergieron como compradores por derecho propio, aparecían consumiendo cerveza y medicinas patentadas para la tos y los catarros, y bebidas energéticas tales como Horlicks.

No obstante, en general, durante los años 1950, los negros dejaron atrás su posición de humilde criado sonriente, por posiciones de mayor prestigio. En primer lugar, aparecieron deportistas, jugadores de fútbol concretos, en anuncios de todo tipo. Más tarde aumentó la presencia de modelos profesionales en publicidad. Asimismo, y con mayor importancia, parecería que hubiera habido un intento deliberado por romper con los viejos estereotipos con la producción de lo que se podría denominar como carteles reaccionarios. Los años 1990 vieron un maremágnum de carteles que rompen con la tradición. Un anuncio de Neston muestra el comienzo de una carrera entre un atleta negro y un chico joven blanco que lleva un cohete pegado a la espalda, "porque sabemos que los últimos nunca serán los primeros". En otro, Ronaldinho Gaucho, uno de los futbolistas brasileños más famosos, aparece en una habitación siniestra en la que no hay absolutamente nada salvo el futbolista, y un par de zapatillas de deporte. Abajo aparece escrito "Enganchado al fútbol". Aunque ninguno de estos anuncios rompe con la relación estereotípica del negro con el deporte, el asunto toma, ciertamente, otro cariz.

Las compañías de tarjetas de crédito han tomado hasta cierto punto la delantera en cuanto a los mensajes reaccionarios. Tres niños, dos chicos negros y una chica negra con pelo rasta anuncian Credicard. El mensaje dice: "Nuestra tarjeta de crédito no proporciona viajes gratis, no hace regalos ni descuentos, pero sí le ofrece un futuro." Este cartel sí rompe, creo yo, con la tradición de una forma radical. Los tres niños se presentan como iguales; ¡candidatos al futuro que Credicard promete! Otro anuncio de Credicard muestra a un joven negro descansando en un sofá de lujo, vestido con vaqueros. En la siguiente página aparece el texto: "Voy al supermercado. Tendré que moverme. Si no voy, mi nevera morirá de hambre. Si voy, me tendré que levantar de aquí. Ya sé. Con Credicard puedo comprar por Internet, pagar por Internet, y después consultar mi saldo por Internet. Y sin tener que moverme ni un milímetro. Perfecto." En cierto

sentido este anuncio es reaccionario, ya que muestra a un hombre negro joven acomodado, lejos de las calles y ligado a la tecnología moderna. Pero también esconde un chiste "racista" ya que la pereza ha sido durante mucho tiempo un estereotipo de los negros.

Me llamó la atención otro cartel en un anuncio de ropa. Un chico negro y una chica blanca, ambos desnudos, sentados de espaldas a la cámara. El chico negro abraza a la chica blanca y la mira con gesto tierno y protector. Debajo se lee: "Si tuviera que llevar ropa, vestiría Tip Top." Este cartel es, de alguna manera, el más reaccionario de todos. El mito de la mezcla de razas en Brasil da por hecho siempre que se da entre un hombre blanco y una mujer negra (a pesar de que hoy en día las estadísticas muestran que hay más uniones entre hombres negros y mujeres blancas que a la inversa). Por supuesto, podría darse el caso de que el diseñador de este cartel suponga que los niños no distinguen colores. Está por verse.

Pero mi cartel reaccionario favorito lo encontré en el metro de Río de Janeiro. Había cuatro carteles, un hombre blanco, una mujer de piel clara, un niño blanco y un hombre negro. El del niño blanco dice que prefiere viajar en metro porque no quiere que le confundan con los niños de la calle que venden galletas en las esquinas. El del hombre negro dice que él utiliza el metro porque considera que no es bueno desayunar con prisas. Encontramos aquí una inversión de los estereotipos, ya que los chavales que venden galletas en las esquinas son casi siempre negros, y la mayoría de la élite blanca brasileña supone que la gente negra ni siquiera desayuna. En un tono similar, la empresa de telefonía móvil Telefónica anuncia su último y más sofisticado modelo en manos de un joven yuppie negro en un autobús del aeropuerto, en medio de la conmoción y admiración de los yuppies blancos que le rodean. Si bien los negros no son iguales ante la ley, este cartel sugeriría que tienen ventaja dentro del mercado.[9]

Mis dos últimos ejemplos se refieren a la atracción sexual. Uno es un enorme cartel que apareció en la fachada del último edificio comercial en Barra da Tijuca, la Meca (o Miami) de los consumidores de Río de Janeiro. En este cartel, un hombre negro con el torso desnudo anuncia el perfume Ralph Lauren Polo Sport. El cartel es, por supuesto, internacional, pero la pregunta permanece abierta. ¿Por qué se puso en mitad de una de las áreas "más blancas" y más ricas de

Río de Janeiro? ¿Podría ser que los hombres negros provocan una extraña fascinación en l@s compradores/as blanc@s de Barra da Tijuca? Esto es posible, sobre todo si recordamos que algunas de las estrellas de mayor éxito en el mundo de la música pop son jóvenes de color. El otro ejemplo, esta vez en Botafogo, un suburbio más serio y de clase media, anuncia un reproductor de vídeo con la imagen de la cabeza y los hombros de una mujer negra de extraordinaria belleza, que aparece con la cabeza rapada. ¿Podría ser que los anunciantes se dirigen a un nuevo mercado, o están explotando el estereotipo manido de la mujer sexualmente atractiva? ¿Pero por qué una mujer negra? Es innegable que hemos adelantado mucho desde "las que lavan y las que visten", y aunque los números sean relativamente pequeños (menos del 1% de los anuncios en las revistas consultadas mostraban a gente de color en 1900, mientras que hoy en día la cifra no es mucho más que el 4%), asumo el riesgo de predecir que estamos siendo testigos de una importante tendencia o tónica que continuará aumentando.

He propuesto que la creciente presencia de personas de color en la publicidad brasileña se trata básicamente de un fenómeno de mercado. Sin embargo, el mercado obedece a una lógica cultural y constituye una parte de Brasil tanto como los partidos políticos o los movimientos sociales. Los formuladores de los anuncios reciben su formación en las universidades de mayor prestigio, en las que el racismo se debate y se rechaza. Por lo tanto, se puede argumentar con cierta seguridad que el fenómeno descrito es un fenómeno de mercado, cuyo ánimo de lucro se basa en parámetros culturales que no tienen, por sí mismos, nada que ver con las "fuerzas del mercado".

A la hora de acreditar la importancia de los movimientos sociales, en particular del Movimiento Negro, es importante recordar que una de sus campañas de mayor éxito ha sido la que obliga a ciertos gobiernos municipales a incluir modelos negros en su publicidad en igual proporción a su presencia en la población. Curiosamente, sin embargo, una campaña publicitaria reciente de enorme éxito por parte de la municipalidad de Río, que se centra en un adolescente negro que anteriormente había conseguido cierta fama en una telenovela, no se ideó de manera consciente de acuerdo con la ley. El agente publicitario pensó simplemente que había encontrado "¡la cara de Río de Janeiro!".

Con mucho, el mayor incremento del número de negros en publicidad se produce en relación a bienes y servicios orientados directamente a mejorar la apariencia de la gente de color. Y éste es el proceso al que regreso ahora.

La producción y comercialización de belleza para los negros

En 1996, se lanzó al mercado *Raça Brasil*, una revista de moda dirigida a un público negro. Para sorpresa de muchos, del primer número se vendieron 300.000 ejemplares.

Aroldo Macedo, editor de la revista, y su ayudante, Roberto Melo, han contado la historia de su iniciativa empresarial.[10] Aroldo había vivido durante un tiempo en Nueva York haciendo vídeos. Regresó a Brasil para realizar una película sobre la capoeira. Solicitó ayuda financiera de Joana Fu, de la editorial Símbolo. Joana, a quien describe como "una empresaria muy moderna con buen ojo para las oportunidades", le propuso que pusiera en marcha una revista para negros brasileños "porque no existe ninguna y es algo necesario". Entonces Roberto Melo comenzó a analizar la información disponible acerca del estatus socioeconómico de los negros en Brasil, que había sido publicada recientemente en un libro llamado *Racismo Cordial*. Ahí descubrió que el 59% de la población brasileña "puede considerarse descendiente de africanos, negros, mulatos y cualquier otra variedad". También averiguó que el ingreso familiar de un 10% de los negros y mulatos era mayor que veinte salarios mínimos. Esto quería decir que el número estimado de adultos negros y mulatos dentro de esta categoría de ingresos era "el increíble número de cinco millones cuatrocientos mil. ¿Por qué increíble? Porque siguiendo la misma lógica calculé que el número de blancos en esta categoría de ingresos es de 7,1 millones. Por Dios, en qué partido de fútbol un resultado de 7-5 se considera una victoria aplastante? Es casi un empate. Como todos sabemos, existe un océano de miseria en Brasil. Este océano de miseria tiene dos colores. Y existe una isla de consumo que también está empezando a tener dos colores. ¿Cómo es que nadie se ha dado cuenta antes?" (Kofes: 245).

Aroldo dice que las averiguaciones de Roberto no revelaron nada nuevo. "Llevo muchos años observando a las clases medias negras, y está realmente ahí. Nunca tuve ninguna duda de que la revista sería un éxito." Así que Aroldo volvió a Brasil, escribió su proyecto y desafió a aquellos de sus amigos que le auguraban a su nueva revista un desastre financiero.

Pero, ¿qué tipo de revista tenía Aroldo en mente? Quería que atrajera a una persona negra que Aroldo imaginaba no necesariamente como miembro de un movimiento social, sino como una multitud de personas que están en movimiento. Este énfasis dejaría atrás las "lamentaciones" del movimiento, a favor de la construcción activa de la autoestima:

> La gente negra de Brasil no quiere cosas de menor calidad [...]. Aunque algunas personas nos dicen: "Pero esta revista no parece que sea para negros", hemos tenido que escuchar este tipo de absurdos. Así que la revista se imprime en papel importado, a todo color. [...] No es una revista activista. Personalmente creo en todos los movimientos de resistencia en Brasil, y reconozco que han conseguido un progreso importante en la posición de los negros en Brasil. Pero al mismo tiempo, aunque no haya participado en ningún movimiento, mi tarea ha sido más individual. Yo fui modelo, y mi filosofía era la de vender una imagen diferente de la persona negra, una imagen que hasta entonces no había aparecido en el mercado. Durante el proceso de producción de la revista, me percaté de la cantidad de negros que no están en ningún movimiento, pero que se mueven. Son negros que [...] de forma silenciosa van ocupando espacios. La revista tendría que tener un estilo libre de lamentos. Creo que hemos pasado esa fase, y que ahora tenemos que pasar a la acción. El tema principal es el de aumentar la autoestima del negro en Brasil, y como consecuencia, incrementar su comprensión del mundo. (Kofes: 251)

De hecho, el deseo de Aroldo de "vender una imagen de la gente negra que todavía no se ha vendido" tuvo como resultado la producción de una revista que se especializó y continúa especializada en la belleza física, que es el tema de un número considerable de los artículos y de casi toda la publicidad. A pesar de que condena de ma-

nera activa el racismo, la revista se centra en el éxito de la gente negra. Como comenta Muniz Sodré: "Las editoriales y los anuncios se dirigen exclusivamente al individuo de tez oscura, en un intento de dar valor a su especificidad social y fenotípica. La editorial del primer ejemplar prometía proporcionarle al lector el orgullo de ser negro. Todos los ciudadanos necesitan su dosis diaria de autoestima: verse guapos a todo color, logrando éxitos, bailando y consumiendo. Viviendo una vida feliz." Tal y como observa, acertadamente, Muniz Sodré, "la ecuación consumo = felicidad, funcionó. Y aparte, el éxito de la revista al vender espacio publicitario regeneró el mercado de los modelos negros y sus agentes, así como el de sectores relacionados tales como el mercado de las pelucas y los postizos capilares".

¿Cuál fue la base del éxito de *Raça Brasil*?

> Hemos visto cómo, desde el punto de vista de sus productores, *Raça Brasil* llegó en respuesta a una "necesidad". Este punto de vista parecería confirmarse dado su éxito. Según Muniz Sodré, la revista y su "promoción de la autoestima individual a través de un mercado estético [...] se corresponde con las aspiraciones pequeñoburguesas de movilización social por parte de los sectores sociales de fenotipo oscuro, que emergen en términos de ingresos e información, y que son conscientes de que la reconstrucción de la identidad tiene su importancia para la 'descolonización' de una sensibilidad oprimida. (Kofes: 255)

Pero siguiendo la línea propuesta por Marshal Sahlins en su *Culture and Practical Reason*, me gustaría sugerir una interpretación alternativa del éxito de la revista y de la expansión concomitante del mercado de bienes y servicios para promocionar la belleza de la gente de tez más oscura en Brasil. Pienso que estos bienes y servicios no cubren, simplemente, una necesidad; en la práctica *crean* una demanda y, al hacerlo, difunden la posibilidad de una "identidad negra" por todo Brasil. Joana Fu y Aroldo Macedo entendieron la presencia latente de una categoría social (los negros) que podía surgir como "mercado". Tras un periodo de investigación un tanto superficial (en la práctica utilizaron más su "intuición" que cualquier otro método), presentaron un pro-

ducto que, según ellos, podría ser comprado por la categoría de "los negros". Considero que, de esta forma, *Raça Brasil* consiguió lo que los movimientos negros en Brasil no pudieron lograr de manera eficaz: alcanzó a difundir y legitimar una taxonomía racial bipolar.

He afirmado en otros artículos que tal clasificación, que es similar a la obtenida en Estados Unidos, le está robando protagonismo a una más tradicional y compleja, especialmente entre los sectores urbanos intelectuales de la población (Fry 1996, 2000). Considero que *Raça Brasil* y los productos dirigidos a desarrollar una estética negra juegan un papel fundamental a la hora de difundir una taxonomía bipolar y de definir a los "mulatos", "pardos", "cafuzos", "morenos" y a toda una gama de categorías raciales tradicionales como "negros". Aparte de esto, *Raça Brasil* y toda la parafernalia cosmética han llegado muy lejos en relación a su actividad de calificar y crear, y han transformado así a la "clase media negra" de mera presencia estadística, a hecho social. *Raça Brasil* mantiene una relación metonímica, pero se convierte en un icono de esta nueva categoría social en su relación con otros objetos del mismo tipo que se dirigen a la clase media en general (*Nova, Cláudia, Veja* por ejemplo), que a su vez se convierten, por defecto, en iconos de la clase media blanca.

Pero todo esto llama a preguntarse dónde reside el poder simbólico y el significado de la belleza en este contexto.

Muniz Sodré ha manifestado que "la obsesión por el pelo se puede explicar [...] por el hecho de que el discurso en los medios es más estético que político, doctrinal, o ético. En el pasado, en los periódicos, los modelos de la reconstrucción mítica de la identidad eran ideólogos como José do Patrocínio, André Rebouças o Luiz Gama. Hoy en día son actores, modelos, cantantes, jugadores de fútbol y otros profesionales de éxito" (Sodré: 254). Prosigue entonces con la sugerencia de que el énfasis mercantil en la belleza produce un "otro" que no se distingue de los "blancos". Este "no-otro" aparecería como encerrado en lo que Sodré llama la lógica de la asimilación liberal. El verdadero "otro", según Sodré, lo tendría que construir "la comunidad afrobrasileña y sus secretos".

> En el ámbito del mercado y los medios, lo que vemos es el signo visual del otro –el "*negro*"–, alguien que es diferente y aun así no del todo sin-

> gular, pero idéntico a sí mismo en base a unos rasgos idealizados de negritud, a través del cual se minimiza la dimensión política a favor de la promoción de una autoestima individual estética proporcionada por el mercado. ¿Qué quiero decir con "no del todo singular"? Simplemente que la unidad y la incomparabilidad (por tanto, en la práctica, la "otredad") que produce la comunidad afrobrasileña y su secreto, ceden ante unos parámetros de identificación que llaman a la apropiación del cuerpo negro. Está claro que esto se corresponde con las aspiraciones pequeñoburguesas de movilización social por parte de los sectores sociales de fenotipo oscuro, que emergen en términos de ingresos e información, y que son conscientes de que la reconstrucción de la identidad tiene su importancia para la "descolonización" de una sensibilidad oprimida. Pero también se corresponde con la lógica asimilacionista liberal de la sociedad hegemónica (la gente de piel clara), que hace de la diferencia negra algo artificial: la nariz fina, el pelo liso, la cara moldeada desde un patrón ideal (egipcio o griego). (Sodré: 255)

No puedo evitar abrir un breve paréntesis. Es casi cierto que muchos modelos se atienen a la descripción de Sodré. Sin embargo, en general son en realidad bastante variados. Hasta tal punto que me pregunto si uno no podría interpretar la presencia de las narices finas y el pelo "normalizado" como la *inclusión* de gente que previamente se habría clasificado como "mulato" o "moreno" en la categoría de "étnico" o "afrobrasileño", o en la de "negro". Quizás estaba en lo cierto al sugerir que el mercado de la belleza está teniendo éxito a la hora de difundir una taxonomía bipolar mayor que el que otros han tenido anteriormente. Cierro paréntesis.

Sin entrar en el mérito del aparente rechazo de Sodré a la lógica de la "asimilación liberal" que tiene fuertes reminiscencias del ataque generalizado al consumo en ciertos círculos tan bien documentado por Mary Douglas, está claro que reconoce que la gente de color brasileña se distingue en los medios y en publicidad no tanto por una cultura o un carácter distintos, sino por una especificidad estética, que finalmente los convence dentro de la ideología asimilacionista liberal.

La crítica de Sodré al asimilacionismo liberal tiene al menos dos objetivos: el consumismo en general y el rechazo a una diferencia

más profunda entre gente de diversos colores. El "individualismo" del mercado se contrasta con la "comunidad" de los afrobrasileños, y con el "secreto" y con "la dimensión política". Si he entendido a Sodré correctamente, "comunidad" y "secreto" son la comunidad y la cosmología del candomblé, que, como ya hemos comprobado, ha constituido históricamente uno de los principales argumentos ideológicos para algunos, no todos, los afrobrasileños. Sodré aboga por un multiculturalismo tropical en el que los distintos grupos étnicos se congregan alrededor de sus idiomas, culturas y "secretos". Esto va en gran medida en contra de la creencia establecida y la práctica de lo que Gilberto Freyre denomina la hibridización. Pero éste es el gran tema en Brasil en este momento: la tensión entre la demanda de la diferencia y la demanda de la igualdad en la lucha contra la desigualdad, la discriminación y los prejuicios. Hasta finales de los años 1960, con la fundación del Movimiento Negro Unificado, la prioridad de la mayoría de los activistas negros era frenar la discriminación y proporcionar básicamente oportunidades de educación para ayudar a que la gente negra obtuviera mayor competitividad en el mercado. A pesar de que éstos siguen siendo objetivos importantes (ver, por ejemplo, la introducción de las cuotas raciales en muchas universidades públicas tras la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia en Durban en el 2001), el reconocimiento y la fabricación de una identidad racial específica están adquiriendo una importancia creciente. Una directriz gubernamental reciente sobre la enseñanza de historia y cultura africanas en todos los colegios describe a Brasil como "una sociedad multirracial y multiétnica" (nótese que ya no es una sociedad de mezcla), y anima a los estudiantes jóvenes a fortalecer sus "identidades raciales/étnicas" a través del estudio de la historia y cultura africanas y afrobrasileñas.

Y sin embargo la pregunta permanece abierta. ¿Por qué ha tenido tanto éxito *Raça Brasil*? ¿Por qué se ha extendido tan rápidamente el énfasis en la apariencia física? En primer lugar, es importante reconocer que la mano de obra implicada en suministrar belleza a los brasileños se duplicó entre 1985 y 1995, con un incremento del número de profesionales de 361.000 a 679.000 (Dweck). Entre 1992 y 1996, la industria de la higiene personal aumentó en un 63%, mien-

tras que sus beneficios han sido testigos de un incremento del 7% anual. Ruth Dweck considera que se puede explicar este crecimiento básicamente por la entrada de más mujeres al mercado de trabajo, y por la creciente importancia de la "apariencia" en aquellos sectores del mercado laboral que implican un contacto directo entre el trabajador y el cliente, tales como dependientes, el personal de los restaurantes, secretarias, el personal de la aviación, terapeutas, entre otros, y que aumentan a gran velocidad. Bila Sorj ha presentado la cuestión en estos términos: "Lo que caracteriza a estas ocupaciones es que la calidad de la interacción entre trabajador y cliente produce significados que tienen una influencia sobre el valor del producto que se está vendiendo. Dicho de otra manera, el trabajador es parte del producto que se está ofreciendo al cliente. […] La estrecha relación que se establece entre las características personales del trabajador, su buena actuación, transforma aspectos como la apariencia, la edad, la educación, el género y la raza en potencial productivo, hasta tal punto que las características y aptitudes individuales son una condición de empleabilidad" (Sorj: 16). Éste es, básicamente, el argumento de Pierre Bourdieu, que sugiere que la atención a la belleza "y la inversión de tiempo, esfuerzo, sacrificio y cuidado que de hecho realizan en ella son proporcionales a la probabilidad de un beneficio material o simbólico que de manera racional pueden esperar de ella. Más específicamente, dependen de un mercado de trabajo en el que la apariencia física puede ser valorada en la realización del trabajo en sí, o en las relaciones profesionales; y en la probabilidad diferencial de acceso a este mercado y a los sectores de este mercado en los que la belleza y la distinción contribuyen fuertemente al valor ocupacional". (¡Uno podría, por supuesto, mencionar el mercado del matrimonio y el sexo, que le ha prestado, por lo menos desde la aparición del individualismo en Occidente, cierta atención a las apariencias!) En el caso de Francia, Bourdieu considera que existen diferencias importantes entre miembros de distintas clases sociales. Las mujeres obreras tienen menos probabilidad de acceder a puestos que requieren cierta belleza y son, por lo tanto, "menos conscientes que las otras del 'valor de mercado' de la belleza, y muestran mucha menor inclinación por invertir tiempo y esfuerzo, sacrificio y dinero en cuidarse el cuerpo" (Bourdieu: 206).

En Brasil, sin embargo, la proporción del ingreso mensual que se gasta en productos de belleza, alrededor de un 3,8%, no difiere entre clase y clase. El mercado de la belleza en Brasil ha crecido consistentemente durante los últimos diez años. Dentro del mercado de la belleza en su conjunto, el sector para la gente de color ha crecido enormemente en los últimos diez años. Además, ha experimentado un cambio tecnológico tal que los alisadores de pelo semi-amateurs que usan planchas calientes han cedido el paso a brillantes salones con encargadas de bata blanca que aplican toda clase de cremas y ungüentos. En el caso de los afrobrasileños, la cuestión de la "apariencia" asume incluso mayor significación, tal y como sugiere Angela Figueiredo en su estudio pionero sobre el cabello (Figueiredo). ¿Y cómo podría ser de otra manera en una sociedad en la que la "raza" se atribuye de acuerdo con la apariencia, y no de acuerdo con el origen familiar, tal y como argumentó Oracy Nogueira en su ensayo seminal de 1954 "Preconceito de Marca e Preconceito de Origem"? En este ensayo, en el que compara a Brasil con los Estados Unidos de América, Nogueira argumenta que mientras que "raza" se define en Estados Unidos en base a la ascendencia y la regla de la gota de sangre,[11] en Brasil la "raza" de una persona (o incluso las "razas") se atribuye en base al análisis de su "apariencia".

Dados todos estos factores, queda poco misterio en el éxito de *Raça Brasil* y de la industria de la belleza para la gente de color en Brasil. Para encontrar un buen trabajo y una pareja sexual satisfactoria, sólo los más osados o de una belleza despampanante se pueden permitir evitar el gasto y el tiempo que hacen falta para "mejorar su apariencia".

Pero, ¿está Muniz Sodré totalmente en lo cierto cuando sugiere que la preocupación individual por la apariencia está lejos de la dimensión política? Depende de quién defina la política, y de cómo se defina. Si la política se define como las actividades que cuestionan al mercado, entonces ciertamente los embellecedores personales no están siendo políticos en absoluto. Pero si uno define la política racial como una actividad designada a erradicar la discriminación y la desigualdad *incluso dentro del orden social existente*, entonces no cabe la más mínima duda de que Aroldo Macedo y todos aquellos que piensan como él están en las primeras filas de la política racial en Brasil.

Roberto Melo y Aroldo Macedo están convencidos de que la autoestima se genera a través de la satisfacción por la apariencia per-

sonal. La mayoría de los trabajadores de la belleza con los que hemos hablado están de acuerdo. Dona Daí, cuyo salón de belleza en el centro de Río tiene el orgullo de recibir a la vicegobernadora del Estado, Benedita da Silva, está convencida de que ella le "hace la cabeza" a su clienta en más de un sentido (*fazer a cabeça*). Anteriormente una incondicional del Partido Comunista de Brasil, Dona Daí cree que la estética es política, y que su estrategia es de lo más efectiva políticamente por la sencilla razón de que llega a las raíces de la dominación racial. Dona Daí se siente satisfecha cuando sus clientas, a quienes hace sentirse bellas, vuelven para contarle acerca de sus éxitos en el mercado de trabajo, o en el mercado matrimonial. Incluso ha logrado convencer a algunos donantes para financiar su organización no gubernamental, que ofrece formación en las artes del tratamiento capilar a jóvenes negras pobres.

A primera vista, Dona Daí podría definirse como una articuladora coherente de la ideología liberal asimilacionista. Creo que lo es, en el sentido de que ella rechaza totalmente cualquier diferencia entre brasileños que no sea la clase social y las "apariencias". Pero por otra parte, de una forma bastante clara promueve la solidaridad entre la gente de color. ¿Por qué razón si no establecer una ONG? Además, es imposible no darse cuenta de que su salón y la multitud de salones que se extienden rápidamente por toda la ciudad son en efecto centros culturales donde la gente de color, llevados por una preocupación por la estética personal, acaban envueltos en una sociabilidad intensa que está a un paso de la formación de una identidad colectiva "negra" que puede ir más allá de un interés común de producir belleza.

La posición de Dona Daí en relación a la política racial en Brasil me recuerda menos a Muniz Sodré, y más a Guerreiro Ramos, uno de los pocos sociólogos (ni qué decir de los sociólogos negros) que ha abordado de frente el tema de la apariencia. Ramos pensaba que "[el] problema básico del negro en Brasil es esencialmente un problema psicológico y solamente en segundo lugar, económico. […] [La] condición de los negros en Brasil es problemática únicamente de una forma sociológica por la alienación estética de la persona negra en sí misma y por la hipercorrección del brasileño blanco en su desesperación por identificarse con el europeo" (Ramos). Ramos entonces anuncia su propia visión del mundo:

> Soy negro, me identifico a mí mismo con el cuerpo en el que mi propio ser está inserto, le atribuyo a mi color la posibilidad de ser valorado estéticamente y considero mi condición étnica como una de las bases de mi propio orgullo –y, por lo tanto, el comienzo de una educación sociológica, el verdadero punto de partida para la elaboración de la hermenéutica del negro en Brasil. (Ramos: 199)

Sería posible argumentar que tal atención a la belleza por parte de los negros brasileños comparte algo de la difícil situación de la pequeña burguesía propuesta por Bourdieu. "Aunque no es monopolio de la pequeña burguesía, la experiencia del mundo de la pequeña burguesía surge de la timidez, de la vergüenza de alguien que se siente incómodo con su cuerpo y su idioma, y que, en lugar de ser 'como un solo cuerpo con ellos', los observa desde afuera, a través de la mirada de otras personas, mirando, comprobando, corrigiéndose a sí mismo, y quien, en un intento desesperado de reapropiarse de un ser-para-los-otros alienado, se expone a sí mismo a la reapropiación, descubriéndose a sí mismo tanto en la hipercorrección, como en su torpeza" (Bourdieu.: 207, 8). Y sin embargo Dona Daí, Aroldo Macedo y l@s esteticistas que proliferan entienden que el racismo moderno en Brasil se construye sobre las representaciones negativas asociadas a ciertas *apariencias*. Al desarrollar una estética que se distingue de la todavía dominante estética de la piel clara, el pelo brillante y liso y las "facciones delicadas", y que aun así adquiere reconocimiento por derecho propio, podrían verse como los proveedores de una oportunidad para la gente negra pobre de experimentar sus cuerpos sin el malestar que aumenta con la "disparidad entre el cuerpo ideal y el cuerpo real, el cuerpo soñado y el 'yo del espejo' reflejado en la reacción de los demás (Bourdieu: 207). Si los publicistas y los proveedores de productos de belleza pudieran lograr con un mínimo éxito cambiar las representaciones de la belleza ideal (que no están monopolizadas por los miembros blancos de la población), entonces habrán contribuido de forma significativa a este proceso.

(Traducción de Teresa Bailach)

NOTAS

1. Este artículo se presentó por primera vez como ponencia en la conferencia "Brasil –Representando a la nación: voces e identidades alternativas en el año 2000", (23-25 de noviembre de 2000), Instituto de Estudios Latinoamericanos, Universidad de Londres, y el Centro para el Estudio de la Cultura y la Sociedad Brasileña, King's College, Londres. Agradezco a todos los participantes sus comentarios.
2. Ver en particular Hasenbalg y Silvia; Henriques 2000; 2001; Telles 2004.
3. Un ejemplo reciente de este género es "Tirando la Máscara: Ensayos sobre racismo en Brasil" (Guimarães y Huntley).
4. He presentado este argumento en publicaciones previas: Fry 1995; 2000.
5. Una sátira brillante de este cartel aparece en la obra de teatro *Assim falamos nós* ("Así hablamos nosotros"), producida por Eduardo de Oliveira e Oliveira en un intento valiente de generar autoestima entre los actores negros jóvenes y de centrar la atención política en el tema del racismo.
6. Doy las gracias a Bruno Chiappetta, Orlando Fernandes Calheiros Costa, Thiago Passos y Rafael Lemos por su arduo trabajo y por su entusiasmo. También le agradezco sus ideas a mi colega de investigación Patricia Farias. Las revistas que consultamos son *Fon-Fon, Careta, Cruzeiro* (1950-1960) y *Veja* (1970-2000).
7. De hecho, esto es algo curioso ya que los camareros negros no son la norma en Brasil.
8. *Cruzeiro*, 21/01/1950, p. 70.
9. Existe un incremento en la literatura acerca del rol del mercado a la hora de generar nociones de ciudadanía en Brasil. (García Canclini; Sorj).
10. Esta historia se cuenta en la revista *Raça Brasil* en un debate organizado por Suely Kofes del Departamento de Antropología de la Universidad Estatal de Campinas (Unicamp) (Kofes).
11. La norma binaria por la cual una sola gota de sangre negra define al individuo como negro *(Nota de la traductora)*.

REFERENCIAS

BOURDIEU, P. (1986): *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Londres: Routledge.

DOUGLAS, M. y B. ISHERWOOD (1980): *The World of Goods: Towards an anthropology of Consumption*. Suffolk: Penguin Books.

DWECK, R. H. (1998): "Serviços de Higiene Pessoal: a beleza como variável econômica – reflexo dos mercados de trabalho e de bens de serviço", en: H. P. D. Melo y A. D. Sabbato (ed.) *Os Serviços no Brasil: Estudo de Casos*. Río de Janeiro: MICT, 1998: 92-121

FIGUEIREDO, A. (1994): *Beleza Pura: símbolos e economia ao redor do cabelo do negro*. (Mestrado). Departamento de Antropologia, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

FRY, P. (1995): "*Why Brasil is Different*". Times Literary Supplement, nº 4836: 6,7.

(1996): "O que é que a Cinderela Negra tem a dizer sobre a 'política racial' no Brasil". Revista USP, nº 28: 122-135.

(2000): "Politics, Nationality and the Meanings of 'Race' in Brazil." *Daedalus Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, v. 129, nº 2: 83-118.

GARCÍA CANCLINI, N. (1995): *Consumidores e Cidadãos: Conflitos multiculturais da globalização*. Río de Janeiro: Editora UFRJ.

HASENBALG, C. y N. D. V. SILVA (1993): "Notas sobre a desigualdade e política". *Estudos Afro-Asiáticos*, nº25: 141-160.

HENRIQUES, R. (ed.) (2000): *Desigualdade e Pobreza no Brasil*. Río de Janeiro: IPEA.

(2001): *Desigualdade racial no Brasil: evolução das condições de vida na década de 90*. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. Río de Janeiro. (Texto para Discussão n. 807)

KOFES, S. (1996): "Gênero e Raça em Revista: debate com os editores da revista *Raça Brasil." Cadernos Pagú*. v. 6: 241-296.

NOGUEIRA, O. (1991): "Preconceito Racial de Marca e Preconeito Racial de Origem (Sugestão de um Quadro de Referência para a Interpretação do Material sobre Relações Raciais no Brasil)." En *Tanto Preto quanto Branco: Estudo de Relações Raciais*. São Paulo: T.A,Queiroz.

PACKARD, V. (1962): *The Hidden Persuaders*. Victoria: Penguin Books.

RAMOS, A. G. (1995): *Introdução Crítica à Sociologia Brasileira*. Río de Janeiro: Editora UFRJ.

SAHLINS, M. (1976): *Culture and Pratical Reason*. Chicago y Londres. The University of Chicago Press.

SHERIFF, R. E. (2001): *Dreaming equality color, race and racism in urban Brazil*. New Brunswick, New Jersey y Londres: Rutgers University Press.

SILVA, A. P. D. (2000): *Menino do Rio: observações sobre as campanhas da prefeitura do Rio de Janeiro e a lei de "cotas" nas propagandas publicitárias do município*. Programa de Pós Graduação em Sociologia e Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Río de Janeiro.

SODRÉ, M. (1999): *Claros e Escuros: identidade, povo e mídia no Brasil*. Petrópolis: Editora Vozes. (Identidade Brasileira).

SORJ, B. (1999): *Sociologia e Trabalho: mutações, encontros e desencontros*. IFCS/UFRJ.

(2000): *A Nova Sociedade Brasileira*. Río de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

TELLES, E. E. (2004): *Race in another America: the significance of skin color in Brazil*. Princeton y Oxford: Princeton University Press: 324.

TURRA, C. y G. VENTURI, (eds.) (1995): *Racismo Cordial: A Mais completa análise sobre o preconceito de cor no Brasil*. São Paulo: Editora Áticaed.

Homenaje

Manuel Zapata Olivella

(Lorica 1920, Bogotá, 2004)

En la madrugada del 19 de noviembre de 2004 murió el escritor afrocolombiano Manuel Zapata Olivella. Médico de profesión, antropólogo de vocación, investigador y escritor incansable, Zapata Olivella había recién terminado la redacción de su última novela *Itxao, el Inmortal*. Durante los tres días de su velorio en el Auditorio León de Greiff de la Universidad Nacional de Colombia en Bogotá, amigos, familiares, y "toda la negramenta" bailaron alrededor de su ataúd como Zapata mismo lo había deseado. Su rostro lucía dignidad y tranquilidad. Estaba contento. Un mes antes se había despedido de los orishas en tierras africanas, al haber sido invitado por el presidente de Senegal. Zapata sabía que esto iba a ser su último viaje en este mundo. Se ha ido la voz más importante de la literatura afrocolombiana, que siempre le recordaba a la nación su constitución triétnica. Su esposa por más de cuarenta años, la catalana Rosa Bosch, le siguió dos meses después al panteón.

De la obra literaria de Zapata Olivella destacan las novelas *Tierra mojada* (1947); *Chambacú, corral de negros* (1963); *En Chimá nace un Santo* (1964); *Changó, el gran putas* (1983); *El fusilamiento del Diablo* (1986); *Hemingway, cazador de muerte* (1993); los libros de relatos *Pasión Vagabunda* (1949); *He visto la noche* (1952); y los ensayos *El hombre colombiano: aporte triétnico a la constitución de la nación* (1974) y *La rebelión de los genes: el mestizaje americano en la sociedad futura* (1997).

Zapata Olivella ha recibido innumerables premios y menciones a nivel nacional e internacional, de los cuales destacan el premio literario Nuevos Derechos Humanos, otorgado por la Asamblea Nacional de Francia (1988); el del Congreso de la Asociación de Colombianistas Norteamericanos en la Pennsylvania State University (1997); el Premio Aplauso de las Bellas Artes en Colombia (2000) o una edición especial de la revista *Afro-Hispanic Review* de la Universidad de Missouri-Columbia (vol. 20-1, 2001). En *Guaraguao* apareció un texto suyo en el nº.14, 2002, pp. 102-120.

Mi Manuel

Jonathan Tittler

No conocí a Manuel Zapata Olivella hasta el primer encuentro de la Asociación de Colombianistas, celebrado en el recinto de Quirama, en las afueras de Medellín, en julio o agosto de 1984. Para entonces ya tenía él unos 64 años pero se veía mucho más joven, con energía para quemar y un dinamismo inequivocable. Recuerdo ese detalle porque me preguntó, de buenas a primeras, cuántos años pensaba que tenía. Como parecía invitar a tomar confianza, decidí tomarle el pelo, adivinando unos 75 (ya sabía en qué año había nacido). Entendió mi treta enseguida, y desde entonces, en base a un sentido del humor en común, permanentemente tuvimos relaciones cordiales hasta su muerte unos veinte años después, el noviembre pasado.

En ese primer encuentro expresé mi admiración por su obra, que sólo conocía en parte, e indiqué mi deseo de seguir estudiándola para escribir algo sobre ella. Manuel aceptó calurosamente mi iniciativa y me animó a empaparme en la literatura afro de toda laya. No sé dónde ni cuándo decidí traducir su novela *Chambacú: corral de negros*, obra de realismo social publicada en 1963. Pero su elaboración fue el pretexto para muchos encuentros entre nosotros, tanto en Colombia como en Estados Unidos. Nos enviábamos cartas y trozos de texto continuamente, tratando de refinar o siquiera descifrar pasajes y vocablos en particular. En una de mis visitas conocí a su esposa catalana Rosa, y aunque nunca anduvieron los dos con dinero de sobra, siempre ofrecieron una comida sustanciosa y deliciosa, para acompañar la sabrosa conversación. Conocí también a su sobrina Edelma (nunca entendí el parentesco con mucha precisión), que sufría de reumatismo desde una edad muy temprana. La vida familiar era transparentemente humilde y transparentemente honrada.

En base a la traducción de *Chambacú* escribí un artículo sobre el proceso de la traducción literaria, dando arranque a un interés duradero en la práctica y teoría de la misma, materia que acabé enseñando en la Universidad de Auckland, donde tuve una cátedra en

los años noventa. La publicación de la novela con Latin American Literary Review Press, de Pittsburgh, Pennsylvania, en 1989, me animó a intentar enfrentarme con su *opus magnum*, *Changó, el Gran Putas*. Pero dentro del sistema académico norteamericano, donde hay que mantener cierto número de publicaciones *per annum* para seguir hacia el próximo ascenso, nunca pude reunir el tiempo necesario para abordar una cosa tan enorme. Ese sistema me permitió invitar a Manuel a dar un par de conferencias en Cornell University, donde fue acogido con respeto y entusiasmo. En otro momento, el mismo sistema también permitió que Manuel y yo visitáramos un número de escuelas públicas en la ciudad de Pittsburgh, él como conferenciante y yo como intérprete, actividad que recuerdo con mucho cariño. No fue hasta finales de 1993, cuando me diagnosticaron un cáncer de médula, que encontré el tiempo para intentar traducir *Changó*.

En esa época, el remedio para ese tipo de cáncer, mieloma múltiple, era un trasplante de médula, intervención que, si tenía éxito, implicaba una recuperación de por lo menos seis meses. Durante las primeras semanas después del trasplante ni siquiera podía levantar la cabeza de la almohada, pero poco a poco iba ganando fuerza. Por fin pude sentarme ante mi computadora y, con la edición de la Editorial Oveja Negra (Bogotá, 1983) a un lado y varios diccionarios bilingües a otro lado, iba elaborando un borrador de *Changó*. Fue un proceso muy lento y muy profundo para mi persona. Me sentía como uno de esos *ekobios* a bordo de las naves esclavistas en un mar terriblemente picado. (A propósito, recuerdo una discusión con Manuel sobre cuál grupo sufría mayor injusticia, los africanos o los judíos; fue una cosa momentánea, infructuosa y que nunca más volvimos a mencionar.) A lo mejor no llegábamos al puerto de destino, y quizás fuera mejor así. No obstante, seguía traduciendo, ganando fuerza física con cada tecleo y ganando fuerza espiritual a través de mis diálogos epistolares con Manuel. Me instruía en los varios panteones de los múltiples Orishas. Me explicaba una cosmogonía ajena, tan ajena a mi realidad posmoderna y postestructuralista occidental. Me daba un objetivo que me motivaba para levantarme e ir a mi escritorio cada mañana. Y me inspiraba con su fortaleza de carácter, que nunca cejaba. Aunque Manuel por ese entonces había sufrido varias operaciones de la espalda, todas infructuosas, dejándolo semiparalizado, con

el proyecto de *Changó* me devolvía una vida intelectual, política y social, cosa que la grave enfermedad amenazaba quitarme.

Aun terminada la traducción, la novela se negaba a nacer en inglés durante muchos años. Sufrió muchas revisiones. En la primavera de 1996 un trozo fue seleccionado y publicado en la revista neoyorquina *Review: Latin American Literature and the Arts*, una señal esperanzadora. Pero su tamaño –unas 700 páginas manuscritas– implicaba gastos de impresión prohibitivos para todo editor cuerdo. Con el paso de los años empezaba a temer que Manuel no viviera lo suficiente para verla publicada. En enero de 2002, aprovechando una visita de investigación mía a Colombia, Manuel convocó en el Hotel Dann Colonial, en La Candelaria, una reunión conmigo y con algunos amigos comunes. Se veía como un último puje colectivo para dar a luz el fenómeno. Si no resultaba esta vez, a lo mejor lo dejaríamos nacer muerto. Armamos una estrategia, elaboramos listas de contactos en la UNESCO en Europa, en el gobierno colombiano, en Trinidad, donde Manuel había sido diplomático, en universidades norteamericanas, y con editoriales escocesas y sudafricanas.

Nada de eso sirvió. El neoliberalismo global conspiraba en contra de nosotros. Luego, cuando menos lo esperaba, en un congreso de LASA (Latin American Studies Association) en marzo de 2003, en Dallas, Tejas, tropecé con Irene Vilar, una editora asociada de la University of Wisconsin Press, que acababa de lanzar una nueva serie, titulada "The Américas". Buscaban textos que representaran lo ancho y largo del hemisferio occidental, con sus historias y sus mitos tri y cuatriétnicos. *Changó* era precisamente el tipo de libro que buscaban. La iban a publicar en diciembre de 2004 y la iban a destacar en las próximas ferias del libro en Guadalajara y Frankfurt. La nave iba a llegar a buen puerto, y a tiempo. Pero quedaba un detalle: el título en inglés. Yo había propuesto "Changó, the Baddest Dude", una especie de invento en jerga *hip-hop*, de ninguna manera equivalente al original, pero igualmente agramático e irreverente. A Manuel no le gustaba para nada. Sugería todo tipo de alternativa, desde lo más literal y prosaico (*Changó, the Great God*) hasta lo más clásico (*Changó, Non Plus Ultra*). Pero la editorial insistió en "The Baddest Dude", imponiendo esos términos en el contrato triangular. Que Manuel no viviera para ver publicada la novela traducida será siempre una de las decepciones más grandes de mi vida.

El Muntu en América

Manuel Zapata Olivella

I

Muntu encadenado
mírate dentro de ti mismo
y verás libres
los ríos
las plantas
el polvo
y la semilla que llevas en tu seno.

No eres prisionero
pez, caza, noche
que andas.

Muntu fuego,
tus dedos arden
cenizas encendidas
prendes las selvas
acosas las fieras
atizas el amor
carbonero de la vida.

No eres prisionero
flecha, ceniza, selva
que andas.

Muntu agua,
fuente de los días
estanque de la noche
anegas la semilla
respiras en la nube

sin tu gota cópula
el vientre estéril
no germinaría.

No eres prisionero
día, nube, gota
que andas.

Muntu planta,
los árboles del bosque
son tus huesos
horcones de la casa
nudo de las cañas
tizón de los fogones
humo de la leña
árbol sobre el río
polvo en las orillas
sembrador del fruto
dormido en la semilla.

No eres prisionero
árbol, leña, casa
que andas.

II

Muntu semilla
fecundas la tierra
espiga en el suelo
sueño del árbol.
Junto al nido
sombra de los huevos
alimento de los pájaros
palabra leche
en la boca de los niños.

No eres prisionero
familia, palabra, nido
que andas.

Muntu río,
recorres las orillas
noticia de los remos
agua en el desierto
lluvia en agosto
naces en las nubes
y mueres en las manos
que mojan los labios.

No eres prisionero
lluvia, remo, río
que andas.

Muntu noche,
vela del insomnio
capturas la luna
en la red de tus sueños.
Chispa, astro,
en la noche de tu piel
tus ojos incendian
la oscuridad.

No eres prisionero
árbol, leña, casa
que andas.

III

Muntu pájaro
tus alas viento
recorren los espacios
relámpago desnudo

en los altos montes
en las ciénagas
en las cárceles
construyes tu nido.

No eres prisionero
alas, viento, cárcel
que andas.

Muntu elefante
tus lomos gigantes
los pequeños ojos
esconden tu potencia.
Las ceibas abuelas
los leones
las serpientes
las zebras
las hormigas
te abren paso
en lo profundo de la selva.

No eres prisionero
ceiba, león, hormiga
que andas.

IV

Muntu pez,
en el fondo de los mares
en la corriente de los ríos
manatí de los pantanos
ballena en los océanos
cocodrilo de los trópicos
hipopótamo en la ciénaga
burlas las tormentas
conoces las bahías

las islas
los perdidos litorales
la foca dormida entre los hielos.
Tu reino agua
es más extenso
que tu pequeño hueco
en la bodega.

No eres prisionero
islas, hielo, manatí
que andas.

Muntu red
tu mano hábil
tejedora
flecha y arco
rueda y carro
palabra escrita
canto
danza
son tus trampas
ojos que atrapan
olfato que adivina
dedos que palpan
lengua que habla
distintos sabores.
Tu mano extendida
sin cadenas ni paredes,
Muntu pescador
los cuatro horizontes
serán prisioneros de tu red.

No eres prisionero
familia, palabra, nido
que andas.

Creación

Cualquier cosa que escribimos es una imposición que le hacemos a los lectores, al menos a los lectores que tengan la gentileza de leernos, así que ésta es mi pequeña versión de Medea que se me ocurrió a partir de la versión de Christa Wolf y ya me quisiera yo que ella también la leyera.

Medea

Liliana Miraglia

El lugar es una ciudad que no es mi ciudad pero es como cualquiera, tal vez con una vía circular que la rodea. El hotel es un hotel que tiene una gran escalera en la mitad del lobby. La gente del hotel hace lo de siempre, circula por el lobby, entran y salen pasajeros con maletas, aparecen o desaparecen en el ascensor, como los actores en el escenario. El movimiento no cesa porque es un hotel muy importante. Entra un cantante admirado y se pierde en lo alto de la escalera, también un escritor célebre y muy cerca del mostrador de recepción hay un gran cartel que anuncia que una famosa compañía de ballet se va a presentar en el teatro principal de la ciudad. Somos turistas en un país extraño y comemos cosas extrañas como coco frito y muchas alcaparras. También tortas de cebada con ají.

Aunque vemos a todos los huéspedes y su continuo movimiento frente a nosotros, debo confesar que a los niños nunca los vi sino hasta cuando ya estaban en plena función. Pude haberlos visto antes, a la hora del desayuno, pero yo hacía que me lo subieran a la habitación. En cambio, ahora sé que a la nodriza sí la vi y tal vez hasta a la misma Medea, a quien Ximena dijo que la había visto con una bata de cama en el corredor de su piso buscando hielo. También sé que vimos a Jasón que andaba con un blue jean apretado y unas botas negras, pero ni idea de que se trataba de ellos. Por eso a todos después, menos a los niños, los reconocí cuando ya estaban en el escenario, cuando Jasón y Medea ejecutaron un gran baile que recuerdo como un repique insistente no sé si de castañuelas o solamente del zapateado. La nodriza con un traje blanco y rojo con arandelas es la única

que no baila, ella sólo acompaña a los niños y los ubica delante de Medea, después se los lleva y los vuelve a traer. Sin embargo, a mí me parece que los niños están asustados y hacen que me asuste también. Comento con nuestro guía, le digo que esos niños deben ser en la realidad hijos de Medea, así como los hijos de Tani Flor son los hijos de Tani Flor que viven con ella en el teatro, pero el guía me dice que no, que son niños actores que están ahí después de haber pasado por un casting en el que resultaron elegidos y que ni siquiera viajan con sus padres sino que lo hacen con una tutora, entonces yo digo que la tutora debe ser la nodriza y el guía hace como que no me escucha y ya no me contesta. Pero los niños sí están asustados y creo que es porque ellos saben que los van a matar. Yo miro hacia otro lado en el teatro porque no me gusta ver que los niños están asustados, si tuviera seis años le pediría a mi mamá que me adelante lo que va a suceder, como cuando le preguntaba si iban a matar a la muchacha que unos pillos tenían acorralada, para que ella me tranquilizara diciéndome que todo es de mentira y que sólo son actores, pero estos niños saben que no es así y están asustados porque ya los mataron también en las otras funciones que representaron en otras ciudades del recorrido o por último, porque así lo hicieron ayer en el ensayo.

Volvemos al hotel y todos los días a esta hora es la hora del apagón, por un racionamiento de electricidad, y a pesar de la poca luz que viene de las velas, ahora sí los reconozco. Son los mismos niños a quienes finalmente mataron, poco tiempo antes, en el escenario y veo que la mujer que los cuidaba no era la nodriza. Ellos estaban jugando a las perseguidas y se agarraban del vestido de la mujer y se lo jalaban para un lado a otro y ella los reprendía, les decía que estuvieran quietos. El cantante famoso que subió por la escalera era Juan Manuel Serrat que tenía puesta una chompa de cuero que con las velas parece dorada, el escritor famoso es uno que se llama como antes se llamaba Adolfo; una turista inglesa se hace la que no es conmigo pero empieza a hablar en voz alta y dice que es el colmo que sin electricidad haya huéspedes que hacen que les suban el desayuno a la habitación y lo peor es que creo que Juan Manuel Serrat también la escuchó. Yo la miro con odio y espero que vuelva a decirlo porque seguro que lo volverá a decir. Debe ser por el vino que la gente habla tanto y la falta de extractor hace que se sienta insoportable el olor a

carne asada a pesar de que la gente ya tiene hambre. Jasón se acerca a Ximena y la invita al bar a tomar un trago y ella dice que se va con él a pesar de lo mucho que le huelen las axilas y se echa una carcajada. Eugenia, en cambio, desde otra ubicación, quiere decirme con la mirada que algo de la Medea de Christa le molesta, por decir algo dice que se la ve como si usara productos Clinique hipoalergénicos y puede que tenga razón, pero en eso se me cruza la Medea de acá y nada más de puro mala quisiera preguntarle ¿y Clitemnestra? para ver si se hace la que no me entiende, como si no supiera eso de que las buenas de pronto se hacen malas y las malas buenas.

Finalmente decido no decirle nada, para qué meterme en peleas en las que no tengo nada que ver, más si Jasón se pasea por el lobby exhibiendo su blue jean y sus botas apretadas, tan llamativo que tardo un rato en darme cuenta de que ha dejado botada a Ximena y cuando el apagón concluye, todos nos reconocemos y vemos cómo son nuestras caras exactamente. Llega el momento esperado en que nos llaman a comer y casi no hemos terminado de sentarnos ante la mesa cuando el mozo nos pregunta si empezaremos por el cordero, pero yo no entiendo mucho la pregunta y qué puedo haberle contestado para que él insista en lo de que son muy finas las lascas del cordero ¿asado y bañado con salsa de menta? y yo no en ésta todavía, sino después en otra historia, presiento que voy a recordar los dos renglones de Italo Calvino que dicen que "el verdadero viaje es una deglución del país visitado en su fauna y flora y en su cultura, haciéndolo pasar por los labios y el esófago".

Liliana Miraglia nació en Guayaquil, en 1952. Es profesora de literatura y fotógrafa. Ha publicado *La vida que parece* (1989), *Un close up prolongado* (1996) y *El lugar de las palabras* (1986). Sus cuentos han aparecido también en diversas antologías y revistas.

Claudia Hernández

La mía era una puerta fácil de abrir.

Ni siquiera se hacía necesario girar el picaporte. Así hubiera sido cerrada con llave, bastaba con un empujoncito para tener el interior a disposición.

Cambiar la cerradura –estaba yo advertido desde el inicio– no tenía sentido: el conserje la había hecho reemplazar no sé cuántas veces ya sin conseguir hacerla trancar del todo. Pude, pues, haber pasado del apartamento y tomado el de la derecha –que era el que anunciaban–, pero me decidí por él debido a que la renta era bajísima y la vista espléndida (si a uno le gustan los atardeceres por en medio de los edificios). Además, la condición de la puerta me convenía: soy de los que olvidan siempre las llaves dentro y detestan tener que llamar al encargado cada vez que eso ocurre para que resuelva el problema. Me venía bien. Me facilitaba la entrada cuando regresaba de la calle triste de las manos o cargado con las bolsas de las compras. Y, aunque el elevador no se detenía en ese piso, el agua caliente y la calefacción funcionaban de maravilla, de modo que no vi razón de peso para rechazarlo: era agradable, iluminado como pocos y amplio. El único inconveniente era que, dadas las facilidades para entrar, la gente pasaba adelante: hombres y mujeres de diferentes edades irrumpían mañana y tarde usando la falta de baños públicos en esta zona como excusa y luego se quedaban para descansar un rato, pasar el tiempo o esperar a alguien con quien habían acordado verse.

Como recién me había mudado a esta urbe y aún no había adoptado la costumbre local de estar solo, agradecí las visitas. Me parecían todas simpáticas porque se trataba de gente educada que se cubría la boca al estornudar, respetaba mis silencios y jamás desordenaba o ensuciaba la alfombra. Saludaban siempre, conversaban sólo si yo lo deseaba y no me interrumpían con preguntas ni respiraciones cerca del cuello mientras me estaba afeitando.

Lo único que lamentaba entonces era que ni una se quedara a pasar la noche conmigo. Las visitas eran más bien cortas y en hora-

rios de supermercado. Si alguna llegaba después de la medianoche, era de manera sigilosa, sin perturbarme y avisando siempre al desconfiado conserje, quien apuntaba nombres y horas de entrada y salida por si llegaba a faltarme alguna de mis pertenencias y bosquejaba en un cuadernito sus rostros y apariencias por si llegaba a haber necesidad de que la policía interviniera.

Nunca la hubo. Fuera de llevarse algo, las visitas dejaban una suerte de cosas que me resultaban agradables (mitades de bocadillos para la cena, ginebra, botellas de vino para postres, abrigos, dibujos infantiles pegados en las paredes, joyería, guantes de baño, peines, atlas en ediciones de lujo, ropa interior, camiones de juguete, palillos de dientes con figuras de chinitos en uno de los extremos, adornos de porcelana con algunos desperfectos, gafas con la graduación suficiente para trabajar en mis miniaturas y hasta muebles en condiciones aceptables) para las que el dinero que ganaba entonces no me alcanzaba. Por eso, aunque el conserje insistiera en que se trataban de basura, yo me las quedaba si después de tres o cuatro días nadie las reclamaba.

A veces eran tantas que yo mismo las desechaba o se las daba al conserje, quien sólo las aceptaba si había pruebas fehacientes de que se trataba de objetos nunca estrenados. Él no concibe la idea de utilizar algo que otro haya desechado, así se trate de una antigüedad. No es su estilo. A él hay que darle sólo objetos nuevos. Y nada de cosillas baratas, no quiere convertir su hogar en una bodega. Tampoco yo. Por eso limpiaba a diario y, si tenía ánimo, incluso preparaba algo de comer para los visitantes del día con el dinero de las propinas que ganaba en la lavandería. Por eso quizás era que todo era elogios para mí. De acuerdo con el conserje, era el inquilino del siete izquierda más popular que alguna vez había tenido el edificio. Aseguraba que le era agradable incluso al gato de la tienda del frente, que entraba siempre tras mis pasos y se iba media hora después, a menos que yo le pidiera lo contrario, que usualmente sucedía los miércoles por la tarde. El resto de los días, podía prescindir de él pues conseguía una buena conversación sin ayuda suya.

Casi siempre que lo necesité estuve acompañado. No padecí de tristezas mientras moré en el siete izquierda. Y no me habría mudado de no haber sido porque una vez encontré hurgando mis cajones a

una niña –amiga de la del piso cuatro– a la que había visto antes jugando con mis figuras a escala con la misma brutalidad con la que movía sus muñecas. En ese entonces le llamé la atención, pero, como yo aún no hablaba bien el idioma de esta ciudad, no entendió mis regaños y, en lugar de someterse a mis mandatos, me incluyó en su juego, cuya lógica no conseguí yo comprender.

Desesperado, bajé a buscar la ayuda de su amiguita, quien respondió que su madre no estaba en casa y no tenía ella permiso para subir sola mientras estuviera yo en el apartamento porque no podía saberse qué clase de gente podría resultar puesto que venía de un país que no sabían ellas ubicar en el mapa. Y, mientras, la otra niña continuaba tomando mis miniaturas y disponiendo de ellas tarde tras tarde a voluntad sin que la del cuarto piso interviniera a mi favor porque su madre le había prohibido también continuar con esa amistad y no podía desobedecerle. Tenía yo que ocuparme en vigilar a la pequeña de cinco a seis y media, cuidar de que no fuera a quebrar mis piezas con sus deditos toscos, que no se le ocurriera hacerles algún retoque con mis pinceles y que las dejara siempre en su sitio antes de marcharse.

Bien que mal, lo soporté, mas no pude tolerar que internara sus ojos y sus manos en mis cajones: la tomé por el brazo izquierdo y la obligué a acompañarme de inmediato a lo del conserje. A él le solicité que fuera más cuidadoso en su labor y le entregué a la prisionera, quien fue puesta en libertad de inmediato y enviada de regreso a su casa a pesar de mis protestas y de mis demandas por justicia.

El conserje me pidió que me comportara. Luego me explicó que no podía él estar pendiente de lo que mis visitantes –que eran cada vez más numerosos– hacían una vez que entraban en mi apartamento. Lo que a él le correspondía por contrato era vigilar la entrada y los pasillos. A los apartamentos sólo llegaba por llamado de los inquilinos o cuando se perdía algo. Y como todas mis pertenencias estaban ahí y ninguna de mis miniaturas había sufrido daños, no tenía él nada que hacer. No había delito que perseguir. No podía ayudarme. Si quería evitar las intrusiones, debía ponerle cerrojo a los cajones –aunque eso nunca es garantía suficiente de seguridad: más de uno sabe cómo violentarlos– o colocar un cartelito en el que prohibiera el fisgoneo en mi propiedad –aunque eso tampoco podría asegurarme obediencia–. Su consejo primero fue que me deshiciera de cualquier

cosa íntima o muy personal que guardara en ellos, fueran cuales fueran, porque la gente era curiosa y gustaba de descifrar los misterios que esos objetos podrían contener.

Mi idea de cerrar la puerta por dentro y salir por las escaleras de emergencia le pareció pésima. Decía que sólo empeoraría el asunto porque los visitantes se obsesionarían aún más, acabarían descubriéndolas y ya no podría él llevar registro de quiénes entraban y quiénes salían, que lo mejor era que –si era cierto que no tenía yo secreto alguno– actuara como los demás y dejara de vivir en un sitio al que todos tenían acceso. Él podía, si yo así lo deseaba, contactarme con un amigo suyo que estaba buscando quién le ocupara un apartamento. O, si lo prefería, podía mudarme al de la derecha. Ése jamás ha tenido problemas con la puerta. Lo que sí es que la vista no es buena, la renta es bastante más alta y tengo que cuidar siempre de llevar conmigo la llave. Con eso último puede ayudarme él, que para eso está. Y, si no quiero molestarlo, siempre puedo entrar al de la izquierda, que se abre con un empujoncito. De paso, aprovecho para saludar a los conocidos y para cambiarle el agua a las flores del baño: la tipa que vive ahora ahí siempre olvida hacerlo.

Claudia Hernández nació en 1975 en San Salvador, El Salvador. Ha publicado los libros de relatos *Mediodía de frontera*, *Otras ciudades* y *Olvida uno*.

Juan Manuel Roca

Biografía de nadie

Es notable la gloria de Nadie: no tuvo antepasados bajo el sol, bajo la lluvia, no tiene raigambre en Oriente ni Occidente. Ni hijo de Nadie, ni nieto de Nadie, ni padre de Nadie, pequeño cónsul del olvido.

¿Ven un vacío en la foto familiar, un hueco, un espacio entre la respetable parentela? Es Nadie, sin rastro y sin linaje.

Es notable la gloria de Nadie antes de la primera mañana de la historia, precursor de hombres que hoy son hierba, de padres de otros padres que son velas sin pabilo.

Festejemos a Nadie que nos permite presumir que somos Alguien.

Los perros de nadie

Callejean,
Escarban los restos del día
Como quien acude a un tanatorio:
Perros góticos apaleados en misa,
Un domingo raído por la lluvia.

Bogotá duerme al fondo de su hartazgo
Y los perros de Nadie
Rastrean los días en fuga,
La sombra perdida de un Virrey.

Un niño ata en sus colas de cometa
Latas de avena
Con la efigie de un cuáquero
Que no pierde su torva dignidad.

Los perros sin dueño
Recorren centro y sur de la ciudad,
Las zonas donde Nadie
Tiene su reino de olvidos.

¿A quién ladran
En la calle vacía?
¿A quién dirigen
Sus orejas vacilantes?

Acaso descubran el paso de Nadie,
Del que se fue una vez,
Envuelto en brumas.

Oración al Señor de la duda

Más que fe, dame un equipaje de dudas.
Ellas son mi puente, mi afluente, mi oleaje.
Venga a nos el Reino de lo Incierto.
Mantén en vilo mis verdades,
Concebidas, muertas y sepultadas
En los telares del olvido. Llévame
Por las arenas movedizas,
Dame a comer el pan de la derrota,
A beber el agua del silencio.
No hay timos ni trucajes:
Estoy herido y soy mi camillero.
Sean las certezas palacios de nieve
A los que alguien asedia con el fuego.
Señor de la duda, si existieras,
Escucha la oración del descreído.

Leyendo a Robert Louis Stevenson

Del gabinete de Jekyll
Al callejón de Hyde
La ciudad victoriana habita dos orillas,
Refleja dos rostros en un mismo río.

El espejo delata sus miradas
Pero las calles las bifurcan.

La casa es Jekyll. La noche Hyde.
Y Londres un mapa
Dibujado en las huellas dactilares del novelista.

Debo nombrar un océano.

Generaciones de Stevenson
Fueron constructores de faros,
Poblaron de ojos las noches del mar.

Debo anunciar la niebla.

La democrática niebla borra
Lo mismo la choza que el castillo,
El cielo donde Jekyll y Hyde agonizan
Mientras se abre una tumba
En las arenas de Samoa.

Debo hablar de un milagro.

En memoria de Tusitala,
en samoano, el que cuenta-cuentos.

Sueño con ángeles

Han llegado los ángeles en un buque de carga
María Baranda

Por el sueño navega un barco cargado de ángeles. Vienen en cajas de madera, en guacales de tablones salvados de un naufragio.

Los marineros los ven comiendo flores en su cepo como reos andróginos de una mudez de ostra.

Su destino es un misterio. No se sabe si serán vendidos a un zoológico, a un circo, a un aviario, a un taxidermista, a un tratante de alas.

Por tratarse de un extraño contrabando –aunque no hay leyes marítimas que prohíban el transporte de ángeles en barcos–, por tratarse de un tráfico de sueños, el capitán evita tocar los grandes puertos del mundo.

Es como si el barco estuviera condenado a no anclar nunca, a viajar sin destino con la carga emplumada y melancólica. Cada día huelen peor, a pústulas y almizcle, los maltrechos ángeles en sus podridos guacales. La nave se enfantasma en la niebla apagando sus luces y sus voces. Y la tripulación empieza a impacientarse, empieza a impacientarse...

Juan Manuel Roca nació en Medellín en 1946. Poeta, crítico de arte y periodista. Algunas de sus obras son *Memoria del agua* (1973), *Luna de ciegos* (Premio Nacional de Poesía Universidad de Antioquia, 1976), *Los ladrones nocturnos* (1977), *Cartas desde el sueño* (1978), *Fabulario real* (1980), *Ciudadanos de la noche* (1989), *Pavana con el diablo* (1990), *Monólogos* (1994), *Memoria de encuentros*, *La farmacia del ángel* (1995), *Tertulia de ausentes* (1988) y *Teatro de sombras con César Vallejo* (2002). Su obra en prosa se reunió en 1994 bajo el título *Prosa reunida*. En colaboración ha publicado: *Mester de caballería*, con Augusto Rendón (1979), *El pianista del país de las aguas*, con Patricia Durán, *Cartas desde el sueño*, con Darío Villegas, *Tríptico de Comala*, con Antonio Samudio y *Del lunario circense*, con Fabián Rendón. Ha recibido figuran el Premio de la Cámara Colombiana del Libro (1992), el Premio de Periodismo Simón Bolívar (1993) Y el Premio Nacional de Poesía (2004). En 1997 publicó *Antología de poesía amorosa* y en 2001 la antología *Los cinco entierros de Pessoa*.

Pedro Serrano

Una brújula azul sin ningún piso,
una madeja de color de orín,
una desproporción en cuatro huesos,
una seca impresión de las entrañas,
un impotente resquebrajo inmóvil,
la nomenclatura en la mandíbula,
quieta, acerada, necia, rota, erguida,
la nuca nunca que se agita seca,
el sexo lucidor desobediente,
las agujas del ansia en cada palmo.

Lo que tengo es la pluma.
Como una raya vil encajonada entre dos paralelas.
El extremo sensible con que la realidad se hace pedazos,
Surge, se encamina.
La difamada lanceta ronda la oscuridad,
anda en el desconcierto, afina el punto.
La palabra no choca con su propio sentido.
Es una rabia que respira y que agita,
marea árboles, encontronazos,
una y otra vez en las enredaderas del cuerpo,
en la miseria de las piernas,
en la angustia intransigente del sexo.
Doblo mi cuerpo en esta pluma atenta,
busco una línea que seguir, un gesto,
un balbuceante atropello que organice.
Voy por las palabras como si tallara los músculos en las esquinas.

Como una escultura, como una piedra labrada,
como un cuerpo descerrajado
persiguiendo el grito fijo,

el horror de las manos dobladas,
la torcedura de los dedos,
la parálisis y la artritis.
La espalda se dobla milenaria y piedra,
un muro son los lomos y la columna vana,
el sexo se reduce como en Pietà con niño,
no puede nada contra la tapadera de los sesos.

Una savia de luz enciende el cuerpo.

Allí la bola,
allí el raquetazo que la vuelve solar
que te ilumina.

Pedro Serrano (Montreal, 1957). Estudió Letras Hispánicas en la Universidad de México y Letras Inglesas en la de Londres. Fue fundador de la revista *Cartapacios*, y es miembro de la revista *Fractal*. Ha hecho crítica cultural, literaria y de danza. Sus libros de poemas son: *El miedo*, *Ignorancia* y *Tres poemas*. *Turba*, al que pertenecen estos poemas, se publicará próximamente. Junto a Carlos López Beltrán realizó la selección y la traducción de *La generación del cordero. Antología de la poesía actual en las Islas Británicas*. Tradujo *El rey Juan* de Shakespeare. Es autor también del libreto de la ópera *Les marimbas del exile/El Norte en Veracruz*, con música de Luc Le Masne. Es miembro del Sistema Nacional de Creadores.

Claudio Daniel

Incisões

Carne exposta em ganchos, verdes trilhas
para os vermes.
Pensar
em olhos.
Pensar
em púbis,
quando nada mais
faz sentido.
Pensar
em seios.
Sozinho, sentado na ponta de um alfinete,
vendo o cinema
do mundo.
Tempo de pinças e tesouras,
de cortes
cirúrgicos
de alta precisão.
Tempo que recorta as cenas,
e monta álbuns
da insanidade.
Quando nada mais
existe,
parece,
exceto a dor.
Penso
em lábios,
num livro de George Trakl.
Ouço música,
música.

Incisiones

Carne expuesta en ganchos, verdes sendas
para los gusanos.
Pensar
en ojos.
Pensar
en pubis,
cuando nada más
tiene sentido.
Pensar
en senos.
Solo, sentado en la punta de un alfiler,
viendo el cine
del mundo.
Tiempo de pinzas y tijeras,
de cortes
quirúrgicos
de alta precisión.
Tiempo que recorta las escenas,
e importa álbumes
de la insanidad.
Cuando nada más
existe,
parece,
excepto el dolor.
Pienso
en labios,
en un libro de George Trakl.
Oigo música,
música.

Se tudo
é um sonho
de Shiva,
o que acontece
quando Ele
acorda?

Si todo
es un sueño
de Shiva,
qué ocurre
cuando Él
se despierta?

Paisagem

Para Rodrigo Garcia Lopes

Quando escurecem os cogumelos.
Tufos roxos de voz,
trilhas tortas
de formigas.
Folhas em desordem
de amarelos,
sereia ou
spectro da lua.
Nenhum jazz
para as pupilas da noite estrelada.

Só lascas de vermelho
no jardim,
sombras cegas
e a paisagem íntima
das palavras,
compondo
possíveis figurações.

Paisaje

Para Rodrigo Garcia Lopes

Cuando oscurecen los hongos.
Esparcidos violetas de voz,
Sendas torcidas
de hormigas.
Hojas en desorden
de amarillos,
sirena o
espectro de luna.
Ningún jazz
para las pupilas de la noche estrellada.
Sólo lascas de rojo
en el jardín,
sombras ciegas
y el paisaje íntimo
de las palabras,
componiendo
posibles figuraciones.

Traça

(Entre fólios de ciência antiga e espectros de monjas nuas desencarnadas.)

Polilla

(Entre folios de ciencia antigua y espectros de monjas desnudas desencarnadas.)

(Olhos opiados afundam em partituras da Outra Margem.)

(Ruge um leão hipnótico.)

(Letras sangradas na pele de carneiro. Figuras metálicas em expansão.)

(Palavras criam realidades.)

(Traças cavam sendas no papel.)

(Toda leitura é uma cicatriz.)

(Ojos opiados se hunden en partituras de La Otra Margen.)

(Ruge un león hipnótico.)

(Letras sangradas en la piel de carnero. Figuras metálicas en expansión.)

(Palabras crean realidades)

(Polillas cavan sendas en el papel.)

(Toda lectura es una cicatriz.)

No olho da agulha

Tatuar silêncios como formigas.
Afogar os relógios
numa pálpebra.
Vestir o grito verde
com a pele do escaravelho.
Torcer os músculos da face
em perplexidade.
Cruzar a via absurda
das unhas, desorientado,
obscuro, recurvado
sobre as nádegas.
Saber que toda flor é ridícula,
e mesmo assim cultivar
o minério,
a dor,
a surda epilepsia.
Esquecer o próprio nome,
e sovar a terra

En el ojo de la aguja

Tatuar silencios como hormigas.
Ahogar los relojes
en un párpado.
Vestir el grito verde
con la piel del escarabajo.
Torcer los músculos de la cara
en perplejidad.
Cruzar la ruta absurda
de las uñas, desorientado,
oscuro, recurvado
sobre las nalgas.
Saber que toda flor es ridícula,
y de la misma manera cultivar
el mineral,
el dolor,
la sorda epilepsia.
Olvidar el propio nombre,
y sobar la tierra

até a exaustão.
(Fosse apenas uma canção de colheita,
você diria amor e outras
palavras fáceis.)
Com o riso estúpido do camelo,
viajar ao olho
da agulha,
labiríntico, insano,
acreditando que toda história é um ácido.
Depois cauterizar a ferida,
aceitar o reflexo,
o simulacro,
lembrar-se
da semente antes do pão.
Tayata gate gate
paragate parasamgate
boddhi soha.

hasta el agotamiento.
(Si fuese apenas una canción de cosecha,
tu dirías amor y otras
palabras fáciles.)
Con la risa estúpida del camello,
viajar al ojo
de la aguja,
laberíntico, insano,
creyendo que toda la historia es un ácido.
Después cauterizar la herida,
aceptar el reflejo,
el simulacro,
acordarse
de la semilla antes del pan.
Tayata gate gate
paragate parasamgate
boddhi soba.

(Traducción de Marianela González)

Claudio Daniel, poeta, traductor y periodista, nació en São Paulo, en 1962. Publicó los libros de poesía *Sutra* (1992), *Yumé* (1999) y *A Sombra do leopardo* (2001), este último vencedor del premio Redescoberta da Literatura Brasileira, ofrecido por la revista *CULT*. Tradujo, junto a Luiz Roberto Guedes, poemas del cubano José Kozer en *Geometría da água* (2000), *Rupestres* (2001) y *Madame Chu & Outros Poemas* (2003). El autor publicó también, *Estação da Fábula*, con traducciones del uruguayo Eduardo Milán (2002), *Prosa do que Está na Esfera*, con traducciones del dominicano León Félix Batista (2003) y la antología *Na Virada do Século, Poesia e Invenção* (2002), este último en coautoría con Frederico Barbosa. El poeta prepara el libro *Jardim de Camaleões A Poesia Neobarroca na América Latina*. En el exterior, participó de las antologías *New Brazilian & American Poetry* (revista *Rattapallax* nº 9, New Cork, 2003), editada por Flávia Rocha y Edwin Torres y *Pindorama, 30 Poetas de Brasil* (revista *Tsé Tsén*.7/8, Buenos Aires, 2001), con la selección y traducción de Reynaldo Jiménez. Su página de Internet es www.claudiodaniel.hpg.com.br

Recuperación

Aimé Césaire y la sobrevivencia del colonialismo

Mario Campaña

Erraría quien pensara que el tema del *Discurso sobre el Colonialismo* ha caducado con los años y la nueva cultura del mundo. En realidad, el olor de época que pudiera tener la palabra "colonialismo" se disipa del todo en cuanto respiramos despiertos el aire que nos rodea. Aunque jurídicamente el régimen colonialista sea hoy residual, y se haya desmontado, por ruidoso y anticuado, el infernal aparato administrativo de antaño, la esencia de lo colonial, la arrogante convicción acerca de la superioridad y los derechos de los hombres de las metrópolis sobre los hombres de la periferia, de unos países sobre otros, de unas conciencias sobre otras, sigue viva. No puede hablarse de descolonización más que en términos formales. "En África –dice el historiador Elikia M'Bokolo– no hemos terminado de pagar el precio de la violencia colonial. Está instalada entre nosotros una cultura de las armas… El sistema en el cual se mata a las personas haciéndolas sufrir deriva de los años terribles de la colonización, época llamada en el Congo como 'tiempo de las exterminaciones'". Es, en efecto, como si la colonización de la era moderna hubiera incubado el huevo de la serpiente en el nido más propicio, en el fondo de nuestras conciencias, y así hubiera ocurrido en la historia de una vez para siempre. Como si eternamente debiera existir en el espíritu humano, como huella de una experiencia definitiva, la estructura del colonialista y la del colonizado.

Lejos de haber prescrito, es posible que el concepto de colonialismo ofrezca, al contrario, vías de acceso a una comprensión más cierta del mundo de hoy. ¿Es necesario probarlo? ¿Es necesario recordar una realidad a diario evidenciada en acontecimientos notoriamente públicos, en actos imperiales de ocupación o explotación económica de territorios, en la vergonzosa dependencia política de los gobiernos periféricos con respecto a los centros de poder económico?

Hay que reconocer, sin embargo, que en varios sentidos la época tiene un peso determinante en este *Discurso*, publicado por primera vez

en París en 1950, en la revista *Presencia Africana*. Por una parte, se escuchan claramente los dramáticos ecos de la rebelión de 1947 en Madagascar, reprimida por las autoridades francesas con un saldo de 90.000 muertos, y por otra, se percibe la huella de nuevas corrientes intelectuales, que replantean los términos de los debates en los círculos más comprometidos. París, a través de las célebres lecciones de Alexandre Kojève en la Escuela Práctica de Altos Estudios, acaba de redescubrir a Hegel. La dialéctica del amo y del esclavo, que Hegel aplicaba a las relaciones entre individuos y a las que mantienen los pueblos (Roma y los bárbaros), las clases (la nobleza y el tercer estado) y el hombre y dios, alimentaba nuevas interpretaciones. Camus, en 1951, iba a utilizarla para denunciar el nihilismo revolucionario y la violencia estalinista. Con mucha más creatividad y clarividencia histórica, Césaire, un poco antes, se sirve de ella para el análisis de las relaciones entre el colonizador y el colonizado. De allí emerge una de las tesis centrales de este *Discurso*, la relevante consideración sobre el efecto bumerán, "descivilizador", que sufre el colonizador en su "gesta" conquistadora: a fuerza de ver en el otro, en el colonizado, un animal, se convierte él mismo en animal. La ecuación planteada por Césaire entonces es Colonización = Cosificación. El avance de la barbarie en el seno de la llamada civilización es así una de las consecuencias más perniciosas de esta dinámica.

Pero no es la dialéctica hegeliana, ni la marxista, sino su propia experiencia de antillano y negro, que ha escuchado con atención las voces que se confundían en la caja de resonancias europea, lo que le permite a Césaire escapar del juego de inocentes y culpables, de perseguidores y denunciadores, de nihilistas y predicadores cómplices de asesinatos que ocupaba a la intelectualidad Europa. El *Discurso sobre el Colonialismo* identifica certeramente a Europa como la madre del cordero; Europa como unidad histórica, no como realidad geográfica que avecinda a cada uno de los países colonialistas. "Europa tiene que rendir cuentas –dice– ante la comunidad humana por la más alta acumulación de cadáveres de la historia."

Césaire no se refiere sólo al nazismo, ni a los 90.000 indígenas de la isla de Madagascar masacrados por Francia, sino a todos los cuerpos que las clases dirigentes europeas han escondido bajo la tierra, y aun en su propio jardín, como nos lo recordaban ya en 1922, magníficamente, esos versos escalofriantes del Eliot de *La tierra Baldía*:

¡Stetson!
¡Tú que estabas conmigo en las naves de Mylae!
Ese cadáver que plantaste el año pasado en tu jardín,
¿ha empezado a retoñar? ¿Florecerá este año?

Europa se ha negado a rendir cuentas, prefiriendo seguir las argucias de su razón, que le dictaba este consejo, verbalizado por Eliot en el mismo poema:

¡Ah! Mantén lejos al Perro, que es amigo del hombre
o lo volverá a desenterrar con las uñas!

Es cierto que después de la guerra se abrió una época de discusión sobre la responsabilidad moral en la historia reciente, en ese florecer de la muerte pero el debate fue abandonado.

La planetarización de la cultura europea ha hecho que la resistencia de Europa tenga consecuencias relevantes en la historia de hoy. Su obstinada negativa le lleva a dejar pasar su *última* oportunidad, como advertía Césaire con tino profético al final de su *Discurso*. Así, Europa muere habiendo perdido ese camino de redención y se interna por los senderos que marcan la lucha de los nuevos actores.

¿En esa marcha, tiene todavía un papel el proletariado, como creía Césaire a la fecha de este *Discurso*? No lo sabemos, y los hechos más bien parecen afirmar que vivimos un tiempo sin sujeto revolucionario. El mismo Césaire, en 1956, se desafilió del Partido Comunista para fundar una organización política local en Martinica (el Partido Progresista de Martinica), que buscase una vía propia.

El *Discurso* es la plasmación de ese instante privilegiado en que un gran poeta accede a la contemplación de la historia planetaria reciente, de su destino probable. Es una gran diatriba, un panfleto furibundo, una pieza oratoria y literaria de primer orden. Esa superstición interesada que cree en el divorcio natural entre literatura y política, es, una vez más, refutada ampliamente. El poeta Césaire fue alcalde de Fort-de-France, capital de Martinica, durante 56 años (1945-2001), y diputado ante la Asamblea Nacional de Francia durante 47 (1946-1993).

Discurso sobre el Colonialismo

Aimé Césaire

Una civilización que se revela incapaz de resolver los problemas que suscita su funcionamiento, es una civilización decadente.

Una civilización que elige cerrar los ojos ante sus problemas más cruciales, es una civilización herida.

Una civilización que obra con astucia en relación con sus principios, es una civilización moribunda.

El hecho es que la llamada civilización "europea", la civilización "occidental", tal como la han perfilado dos siglos de régimen burgués, es incapaz de resolver los dos problemas mayores que su existencia ha provocado: el problema del proletariado y el problema colonial; y que, llevada tanto ante el tribunal de la "razón" como ante el de la "conciencia", esta Europa es impotente para justificarse, y se refugia cada vez más en una hipocresía tanto más odiosa cuanto menor es la oportunidad que tiene de engañar.

Europa es *indefendible*.

Ésa parece ser la disimulada constatación que hacen los estrategas americanos.

En sí mismo, eso no es grave.

Lo grave es que "Europa" es moralmente, espiritualmente indefendible.

Y resulta que hoy no son sólo las masas europeas las que acusan, sino que el acta de acusación está suscrita en el ámbito mundial por decenas y decenas de millones de hombres que, desde el fondo de la esclavitud, se erigen en jueces.

Los colonialistas pueden matar en Indochina, torturar en Madagascar, reducir a prisión en África Negra, castigar con rigor en las Antillas, pero los colonizados saben desde ahora que tienen una ventaja sobre los colonialistas; saben que sus "amos" provisionales mienten.

Que, por tanto, sus amos son débiles.

Y ya que hoy se me ha pedido hablar de la colonización y de la civilización, vayamos directamente a la mentira principal a partir de la cual proliferan todas las demás.

¿Colonización y civilización?

La maldición más común en esta materia es ser víctima de buena fe de una hipocresía colectiva, hábil para plantear mal los problemas y legitimar así mejor las odiosas soluciones que se practican.

Eso significa que lo esencial aquí es ver claramente, pensar claramente –es decir, peligrosamente–, contestar con firmeza a la inocente pregunta inicial: ¿qué es, en su principio, la colonización? Debemos convenir primero en lo que no es: ni evangelización, ni empresa filantrópica, ni voluntad de hacer retroceder las fronteras de la ignorancia, la enfermedad, la tiranía; ni mayor glorificación de Dios; ni extensión del *Derecho*. Debemos admitir de una vez por todas, sin voluntad de escamotear las consecuencias, que el gesto decisivo es el del aventurero y del pirata, del comerciante al por mayor y del armador, del buscador de oro y del mercante: el apetito y la fuerza; y, detrás, la sombra proyectada, maléfica, de una forma de civilización que, en un momento de su historia, se revela internamente obligada a expandir a escala mundial la competencia de sus economías antagónicas.

Prosiguiendo mi análisis, encuentro la hipocresía muy reciente: ni Cortés descubriendo México en lo alto del gran *téocalli*, ni Pizarro en El Cuzco (menos aún Marco Polo en *Cambaluc*), aseguraban ser los capellanes de una orden superior: mataban, saqueaban, tenían cascos, lanzas, codicia. Los apologistas de la esclavitud han venido más tarde; y la gran responsable en este campo es la pedantería cristiana, por haber planteado ecuaciones como *cristianismo = civilización; paganismo = salvajismo*, de las que sólo podían inferirse abominables consecuencias colonialistas y racistas, cuyas víctimas tenían que ser los indios, los amarillos, los negros.

Dicho esto, admito que poner civilizaciones diferentes en contacto, unas con otras, está bien; que casar mundos distintos, es excelente; que una civilización, cualquiera que sea su genio íntimo, si se repliega sobre ella misma, se debilita; que el intercambio es aquí el verdadero oxígeno; que la gran suerte de Europa es haber sido un sitio de convergencia, un gran cruce, y que, convirtiéndose en el lugar geométrico de encuentro de todas las ideas, de todas las filosofías, el lugar de recepción de todos los sentimientos, ha hecho de sí misma el mejor redistribuidor de energía.

Pero entonces, propongo la siguiente pregunta: ¿la colonización, verdaderamente, *ha dado lugar a un contacto*? O, si se prefiere, ¿era la colonización la mejor manera, de todas las posibles, de *establecer un contacto*?

Respondo que no.

Y digo que de la *colonización* a la *civilización*, la distancia es infinita; que, todas las expediciones coloniales acumuladas, todos los estatus coloniales elaborados, todas las circulares ministeriales expedidas, no conseguirían dar forma a ni un solo valor humano.

* * *

Haría falta, para empezar, estudiar cómo la colonización trabaja para *descivilizar* al colonizador, para *embrutecerlo* en el sentido propio de la palabra, para degradarlo, para despertar sus instintos ocultos, su codicia, la violencia, el odio racial, el relativismo moral; y mostrar que cada vez que hay en Vietnam una cabeza cortada y un ojo reventado, y en Francia eso es aceptado; y una chica violada, y en Francia eso es aceptado; y un malgache torturado, y en Francia eso es aceptado, hay un patrimonio de la civilización que pesa ya con un peso muerto, una regresión universal que opera, una gangrena que se instala, un nido de infección que se extiende, y que en el fondo de todos los tratados violados, de todas las mentiras propagadas, de todas las expediciones punitivas toleradas, de todos esos prisioneros atados e "interrogados", de todos esos patriotas torturados, en el fondo de ese orgullo racial fomentado, de esa jactancia desplegada, hay un veneno instilado en las venas de Europa, y el progreso lento pero seguro de la barbarie en el continente.

Y es así como, un buen día, la burguesía se despierta con un formidable golpe de bumerán: los gestapos se afanan, los prisioneros se multiplican, los verdugos inventan, refinan, discuten alrededor de los potros.

Nos sorprendemos, nos indignamos. Decimos: "¡Qué curioso! Pero, ¡bah!, es el nazismo, ¡eso pasará!". Y se espera; y nos ocultamos a nosotros mismos la verdad: que es una barbarie, la barbarie suprema, aquella que corona, aquella que resume la cotidianidad de las barbaries; que es el nazismo, sí, pero que antes de ser su víctima he-

mos sido su cómplice; que a ese nazismo se lo ha soportado antes de sufrirlo; se lo ha disculpado; que ante él, hemos cerrado los ojos; lo hemos legitimado, porque hasta entonces sólo había sido aplicado a los pueblos no europeos; que ese nazismo ha sido cultivado; que de ese nazismo se es responsable; y que ese nazismo mana, perfora, gotea por todas las fisuras de la civilización occidental y cristiana, antes de sumirla en sus enrojecidas aguas.

Sí, valdría la pena estudiar clínicamente, en detalle, las actividades de Hitler y del hitlerismo, y revelar al muy distinguido, al muy humanista, muy cristiano burgués del siglo XX, que él lleva en sí mismo un Hitler que ignora, que Hitler lo *habita*, que Hitler es su *demonio*, que si él lo vitupera es sólo por falta de lógica, y que en el fondo lo que no perdona a Hitler no es *el crimen* en sí mismo, el *crimen contra el hombre*, no es la humillación del hombre en sí, sino el crimen contra el hombre blanco, la humillación del hombre blanco: haber aplicado a Europa los procedimientos coloniales que hasta entonces estaban destinados sólo a los árabes de Argelia, a los *coolies* de la India y a los negros de África.

He aquí el gran reproche que dirijo al seudo-humanismo: haber, durante mucho tiempo, reducido los derechos del hombre, haber tenido y tener todavía de ellos una concepción estrecha y parcelaria, incompleta e interesada y, en resumen, sórdidamente racista.

He hablado mucho de Hitler porque lo merece. Ha permitido ver y comprender nítidamente que la sociedad capitalista, en su estado actual, es incapaz de fundar un Derecho de Gente, del mismo modo que se revela impotente para fundar una moral individual. Se quiera o no, en fondo del callejón-sin-salida Europa –me refiero a la Europa de Adenauer, de Schuman, de Vidault y algunos otros– está Hitler.

En el fondo del capitalismo deseoso de sobrevivir, está Hitler. En el fondo del humanismo formal y de la renuncia filosófica, está Hitler.

Y desde entonces, una de sus frases se impone en mí: "No aspiramos a la igualdad sino a la dominación. El país de raza extranjera debe convertirse en un país de siervos, de jornaleros agrícolas o de trabajadores industriales. No se trata de suprimir las desigualdades entre los hombres, sino de ampliarlas y hacer de ellas una ley".

Eso suena claro, altanero, brutal, y nos instala en plena barbarie vociferante. Pero descendamos un grado.

¿Quién habla? Me da vergüenza decirlo: Es *el humanista* occidental, el filósofo "idealista". Que se llame Renan, es un azar; que la frase provenga de un libro titulado *La reforma intelectual y moral*; que haya sido escrito en Francia, al día siguiente de una guerra que Francia hubiera querido que fuera del derecho contra la fuerza, dice mucho sobre las costumbres burguesas:

> La regeneración de las razas inferiores o degradadas por las razas superiores está en el orden providencial de la humanidad. El hombre del pueblo es, casi siempre, entre nosotros, un noble venido a menos, su mano pesada está hecha para manejar más la espada que la herramienta servil. Más que trabajar, él elegiría batirse, es decir, volver a su primer estado. *Regere imperio populus*, ésa es nuestra vocación. Dirigid esta actividad voraz a los países que, como China, invitan a la conquista extranjera. Aventureros que asuelan la sociedad europea, hechos un *ver sacrum*, un enjambre, como los francos, los lombardos, los normandos; cada uno estará en su rol. La naturaleza ha hecho una raza de obreros, la raza china, de un habilidad manual maravillosa, y casi sin sentimiento de honor; gobernadla con justicia, tomando de ella, para servicio de tal gobierno, un amplio dote en provecho de la raza conquistadora, y ella estará satisfecha; una raza de trabajadores de la tierra, la del negro: sed con él bueno y humano, y todo estará en orden; una raza de amos y de soldados, la raza europea. Si se reduce a esta noble raza a trabajar en la ergástula, como a los negros y los chinos, se rebelará. Todo rebelde es, entre nosotros, más o menos, un soldado que no ha podido realizar su vocación, un ser hecho para la vida heroica, y que vosotros estáis destinando a *una actividad contraria a su raza*: mal obrero, muy buen soldado. Ahora bien: esa vida que provoca la rebelión en nuestros trabajadores, haría feliz a un chino, a un fellah, seres que no son militares en absoluto. "*Que cada uno haga aquello para lo que está hecho, y todo irá bien*".

¿Hitler? ¿Rosemberg? No. Renan.

Pero descendamos aún un grado más. Encontraremos al político locuaz. ¿Quién protesta? Nadie, que yo sepa, cuando el señor Albert Sarraut, dirigiéndose a los alumnos de la Escuela colonial, les

enseña que sería pueril oponer a las empresas europeas de colonización "un pretendido derecho de ocupación y no sé qué otro cruel derecho de aislamiento que haría perenne en manos incapaces la vana posesión de riquezas sin empleo".

¿Y quién se indigna al escuchar a un cierto reverendo padre Barde asegurar que los bienes de este mundo "si permanecieran indefinidamente repartidos, como lo estarían sin la colonización, no responderían ni a los designios de Dios ni a las justas exigencias de la colectividad humana", en vista de que, como afirma su cofrade en el cristianismo, el reverendo Muller, "la humanidad no debe, no puede sufrir, que la incapacidad, la incuria, la pereza de los pueblos salvajes dejen indefinidamente sin empleo las riquezas que Dios les ha confiado con la misión de utilizarlas en el bien de todos"?

Nadie.

Quiero decir: ningún escritor reconocido, ningún académico, ningún predicador, ningún cruzado del derecho y de la religión, ningún "defensor de la persona humana".

Y sin embargo, por la boca de Sarraut y de los Barde, de los Muller y de los Renan, por la boca de todos aquellos que juzgaban y juzgan lícito aplicar a los pueblos extra-europeos, en beneficio de naciones más fuertes y mejor equipadas, "una suerte de expropiación por causa de utilidad pública", ¡era ya Hitler quien hablaba!

¿Adónde quiero llegar? A esta idea: que nadie coloniza inocentemente, que tampoco se coloniza impunemente; que una nación que coloniza, una civilización que justifica la colonización –por tanto, la fuerza– es ya una civilización enferma, una civilización moralmente infecta que, irresistiblemente, de una consecuencia a otra, de negación en negación, llama a su Hitler, quiero decir, su castigo.

Colonización: mascarón de proa de la civilización de la barbarie, de donde en cualquier momento puede brotar la negación pura y simple de la civilización.

He reconocido en la historia de las expediciones coloniales algunos rasgos que he citado extensamente en otro lugar.

Eso no le ha gustado a todo el mundo. Parece que es como sacar viejos esqueletos del armario. ¡Efectivamente!

¿Era inútil citar al coronel de Montagnac, uno de los conquistadores de Argelia?:

"Para ahuyentar las ideas que me asedian a veces, hago cortar cabezas, no cabezas de alcachofas sino verdaderas cabezas de hombres".

¿Convenía negarle la palabra al conde de Herisson?:

"Es verdad que trajimos un barril lleno de orejas recogidas, por pares, de los prisioneros, amigos o enemigos".

¿Debíamos negar a Saint-Arnaud el derecho de hacer su profesión de fe bárbara?:

"Devastamos, quemamos, saqueamos, destruimos las casas y los árboles".

¿Debíamos impedir al mariscal Bugeaud sistematizar todo eso en una teoría audaz y reivindicar sus célebres ancestros?:

"Hace falta una gran invasión en África, como las que hacían los francos, o como la de los godos".

¿Hacía falta, en definitiva, arrojar a las tinieblas del olvido la memorable hazaña del comandante Gérard, y callar sobre la toma de Ambike, una ciudad que, a decir verdad, jamás había pensado en defenderse?:

"Los fusileros, nativos, tenían orden de matar sólo a los hombres, pero nadie les frenó; embriagados por el olor de la sangre, no dejaron ni una mujer, ni un niño… Por la tarde, bajo la acción del calor, una pequeña niebla fue haciendo su aparición: era la sangre de las cinco mil víctimas, el fantasma de la ciudad que se evaporaba bajo el sol poniente".

¿Sí o no, son o no verdaderos esos hechos? ¿Y las voluptuosidades sádicas, las innombrables alegrías que hacen temblar la armadura de Loti cuando enfoca en el fondo de sus binoculares de oficial una gran masacre de Annamites? ¿Es verdad o es mentira?[1] Y si esos hechos son verídicos, como nadie puede negar, ¿se dirá, para minimizarlos, que esos cadáveres no prueban nada?

Por mi parte, si he evocado algunos detalles de esas odiosas carnicerías no es por delectación morbosa sino porque creo que de esas cabezas de hombres, de esas cosechas de orejas, de esas casas quemadas, de esas invasiones góticas, de esa sangre que se evapora, de esas ciudades que desaparecen a golpes de espada, no se librarán tan fácilmente. Prueban que la colonización, repito, deshumaniza incluso al hombre más civilizado; que la acción colonial, la empresa colonial, la conquista colonial, fundada en el desprecio al hombre indígena y justificada

por ese desprecio, tiende inevitablemente a modificar a aquel que la realiza; que el colonizador que para darse a sí mismo una buena conciencia se acostumbra a ver en el otro un animal, y se obliga a tratarle como animal, tiende a transformarse él mismo en un animal. Ése es el rasgo –el bumerán que regresa– de la colonización, que quería señalar.

¿Parcialización? No. Hubo un tiempo en que estos mismos hechos provocaban orgullo, y para hablar de ellos, al día siguiente, no se tenía pelos en la lengua. Una última cita, que tomo de un tal Carl Siguer, autor de un *Ensayo sobre la colonización*:[2] "Los países nuevos son un amplio campo abierto a las actividades individuales, violentas, que, en las metrópolis, se topan con ciertos prejuicios, con una concepción prudente y ordenada de la vida, y que en las colonias pueden desarrollarse más libremente y, en consecuencia, afirmar mejor su valor. Así, las colonias pueden, hasta cierto punto, servir de válvula de seguridad. Esta utilidad sería la única, y es inmensa".

En verdad, hay vicios que nadie puede reparar y que jamás terminarán de expiarse.

Pero hablemos de los colonizados.

Sé bien lo que la colonización ha destruido: las admirables civilizaciones indígenas; y sé que ni Deterding, ni Royal Dutch, ni Standard Oil me consolarán jamás de los aztecas ni de los incas.

Veo perfectamente a aquellas civilizaciones condenadas a desaparecer en el futuro, en las que la colonización ha introducido un principio de ruina: Oceanía, Nigeria, Nyassaland. Veo menos claro lo que la colonización ha aportado.

¿Seguridad? ¿Cultura? ¿Juridicidad? Esperando, contemplo, veo por todas partes, donde los hay, cara a cara, colonizadores y colonizados: la fuerza, la brutalidad, la crueldad, el sadismo, la ofensa y, parodiando la formación cultural, la fabricación precipitada de algunos miles de funcionarios subalternos, *boys*, artesanos, empleados de comercio e intérpretes necesarios para la buena marcha de los negocios.

He hablado de contacto.

Entre colonizador y colonizado no hay lugar sino para el trabajo fatigoso, la intimidación, la presión, la policía, el impuesto, el robo, la violación, las culturas obligatorias, el desprecio, la desconfianza, el desdén, la suficiencia, la grosería, las élites descerebradas, las masas envilecidas.

Ningún contacto humano: sólo relaciones de dominación y sumisión, que transforman al hombre colonizador en vigilante, ayudante, capataz, negrero, y al hombre indígena en instrumento de producción.

Es mi turno de proponer una ecuación: *colonización = cosificación*.

Escucho la tempestad. Se me habla de progreso, de "realizaciones", de enfermedades curadas, de elevación de los niveles de vida.

Yo hablo de sociedades vaciadas de ellas mismas, de culturas pisoteadas, instituciones socavadas, tierras confiscadas, religiones extinguidas, magnificencias artísticas borradas, de extraordinarias *posibilidades* suprimidas.

Se me lanzan a la cabeza hechos, estadísticas, kilometrajes de carreteras, canales, líneas férreas.

Yo hablo de miles de hombres sacrificados en el Congo-Océano.[3] Hablo de aquellos que, en el momento en que escribo, están cruzando a mano el puerto de Abijan. Hablo de millones de hombres arrancados de sus dioses, de su tierra, de sus costumbres, de su vida, de la danza, la sabiduría.

Hablo de millones de hombres a quienes se ha inculcado prudentemente el miedo, el complejo de inferioridad, el temblor, la genuflexión, la desesperanza, la abyección.

Se me quiere deslumbrar con el tonelaje de algodón o cacao exportado, con hectáreas de olivares plantados.

Yo hablo de economías naturales, economías armoniosas y viables, economías a la medida del hombre indígena, desorganizadas; de culturas de autoabastecimiento destruidas; de subalimentación instalada; de desarrollo agrícola orientado al exclusivo beneficio de las metrópolis; del saqueo de productos, del saqueo de materias primas.

Se habla ufanamente de abusos suprimidos.

Yo también hablo de abusos, pero para decir que a los antiguos –sumamente reales– se han superpuesto otros –sumamente detestables. Se me habla de tiranos locales sometidos a la razón, pero yo constato que, en general, ellos hacen muy buenas migas con los nuevos, y que entre éstos y los antiguos, y viceversa, se ha establecido, en detrimento de los pueblos, un circuito de buenos servicios y de complicidad.

Se me habla de civilización; yo hablo de proletarización y de mistificación.

Por mi parte, yo hago la defensa sistemática de las civilizaciones no europeas.

Cada día que pasa, cada denegación de justicia, cada maltrato policial, cada reclamación obrera ahogada en sangre, cada escándalo ocultado, cada expedición de castigo, cada coche policial, cada policía y cada miliciano nos hacen sentir el valor de nuestras viejas sociedades.

Eran sociedades comunitarias, jamás de todos para algunos.

Eran sociedades no sólo precapitalistas, como se ha dicho, sino también anticapitalistas.

Eran sociedades democráticas. Siempre.

Eran sociedades cooperativas; sociedades fraternales.

Yo hago la defensa sistemática de las sociedades destruidas por el imperialismo.

Ellas eran el hecho; no tenían ninguna pretensión de ser la idea. No eran, a pesar de sus defectos, ni aborrecibles ni condenables. Se contentaban con *ser*. En ellas no tenían sentido ni la palabra *fracaso*, ni la palabra *avatar*. Reservaban, intacta, la esperanza.

Mientras tanto, aquellas palabras son las únicas que se pueden aplicar honestamente a las empresas europeas fuera de Europa. Mi único consuelo es que la colonización, pase, que las naciones dormiten sólo por un tiempo, y que los pueblos permanezcan.

Dicho esto, parece que, en algunos medios, se ha pretendido descubrir en mí un "enemigo" de Europa y un profeta de retorno al pasado *pre*-europeo.

Por mi parte, busco vanamente cuándo he podido hacer yo un discurso semejante. Cuándo se me ha visto subestimar la importancia de Europa en la historia del pensamiento humano; cuándo se me ha oído predicar cualquier tipo de *retorno*; cuándo he pretendido que en esto podía haber un *retorno*.

La verdad es que yo he dicho una cosa completamente distinta: que el gran drama histórico de África no ha sido haber tardado tanto en ponerse en contacto con el resto del mundo, sino la manera en que ese contacto se ha producido; que fue en el momento en que Europa cayó en manos de los financistas y de los capitanes de la industria menos escrupulosos, cuando Europa se "propagó"; que nuestra mala suerte ha querido que fuera esa Europa la que encontráramos en

nuestra ruta; y que Europa tiene que rendir cuentas ante la comunidad humana por la más alta acumulación de cadáveres de la historia.

Por otra parte, juzgando la acción colonialista, he agregado que Europa ha hecho muy buenas migas con todos los señores feudales indígenas que aceptaban servirle; que ha urdido con ellos una viciosa complicidad; que ha hecho su tiranía más efectiva y más eficaz; y que su acción ha tendido nada menos que a prolongar artificialmente el pasado local en lo que tenía de más pernicioso.

He dicho –y eso es muy diferente– que la Europa colonizadora ha implantado el abuso moderno sobre la antigua injusticia, el odioso racismo sobre la vieja desigualdad; que, si se me opone un juicio de intenciones, sostengo que la Europa colonizadora es desleal al legitimar, *a posteriori*, la acción colonizadora por los evidentes progresos materiales realizados en algunos dominios bajo el régimen colonial, considerando que el cambio brusco es algo siempre posible, tanto en historia como en cualquier otro campo; que nadie sabe a qué estadio de desarrollo material hubiesen llegado esos mismos países sin la intervención europea; que el equipamiento técnico, la reorganización administrativa, la "europeización", en una palabra, de África o de Asia no debían estar –como lo prueba el ejemplo japonés– de manera necesaria vinculados a la *ocupación* europea; que la europeización de los continentes no europeos podía hacerse de otro modo, y no bajo la bota de Europa; que ese movimiento de europeización ya *estaba en marcha*; que fue incluso retrasado; que en todo caso fue deformado por el embargo europeo.

La prueba es que, actualmente, son los indígenas de África o de Asia quienes reclaman escuelas, y es la Europa colonizadora la que lo rechaza; que es el hombre africano quien reclama puertos y carreteras, y es la Europa colonizadora quien, en esto, es cicatera; que es el colonizado quien quiere avanzar rápidamente, y es el colonizador quien mantiene el atraso.

* * *

Vayamos más allá: no creo que sea un misterio que, actualmente, la barbarie de Europa occidental ha alcanzado un punto increíblemente alto, únicamente sobrepasado –aunque con mucho, es cierto–, por la *americana*.

Y no hablo de Hitler, ni del capataz, ni del aventurero, sino del "buen hombre" de enfrente; no del SS ni del gángster sino del honesto burgués. Antes, el candor de Léon Bloy se indignaba de que los estafadores, los perjuros, los falsarios, los ladrones, los proxenetas fueran los encargados de "llevar a las Indias el ejemplo de las virtudes cristianas".

El progreso consiste en que hoy es el detentador de las "virtudes cristianas" el que aspira –y se las arregla bien para conseguirlo– al honor de administrar en ultramar según los procedimientos de los falsarios y los verdugos.

Signo de que la crueldad, la mentira, la bajeza, la corrupción han mordido maravillosamente el alma de la burguesía europea.

Repito que no hablo ni de Hitler ni de las SS, ni del *pogromo*, ni de la ejecución sumaria. Sino de aquella reacción descubierta, de aquel reflejo admitido, de cierto cinismo tolerado. Y si se quiere testimonios, de una cierta escena de histeria antropofágica a la que me fue dado asistir en la Asamblea Nacional de Francia.

¡Caramba, mis queridos colegas (como se dice), me quito el sombrero ante vosotros (mi sombrero de antropófago, por supuesto)!

¡Pensad, pues!: ¡Noventa mil muertos en Madagascar! ¡Indochina estancada, destrozada, asesinada; torturas que nos retrotraen al fondo de la Edad Media! ¡Y qué espectáculo! ¡Ese delicioso estremecimiento que os despertaba de la somnolencia! ¡Esos clamores salvajes! Bidaut con su aire de hostia manchada de excrementos, la antropofagia burocrática y Sainte-Nitouche; Teitgen, hijo expurgador *in extremis*; rey bufón del embrutecimiento, la antropofagia de las Pandectas; Moutel, la antropofagia del paseante que ronca con las manos ensangrentadas; Coste-Floret, la antropofagia vulgar y de modales groseros y arrogantes.

¡Inolvidable, señores! Con bellas frases solemnes y frías como vendas, os atan al malgache; con algunas palabras convencionales, os lo apuñalan. En el tiempo de afinar el silbido, os lo destripan. ¡Buen trabajo! ¡Ninguna gota de sangre será derramada en vano!

Porque están los que beben su vaso hasta el final, y no le añaden ni una gota de agua; los que, como Ramadier, se embadurnan la cara con ella, al modo de Sileno; los que, como Fonlup-Esperaber,[4] se almidonan con ella los bigotes, tipo viejo-galo-de-cabeza-redonda; y los que, como el viejo Desjardin, se inclinan sobre los efluvios de la

cuba, embriagándose como con un vino joven. ¡La violencia! La de los débiles. Cosa significativa: no es por la cabeza por donde las civilizaciones se corrompen, sino por el corazón.

Confieso que, para la buena salud de Europa y de la civilización, esos "¡mata!", "¡mata!", esos "¡que sangre!" eructados por el anciano que tiembla, y por el buen joven criado por los buenos sacerdotes, me impresionan mucho más desagradablemente que los más sensacionales "manos arriba" en las puertas de un banco parisino.

Y eso, como sabéis, no es una excepción.

La regla, al contrario, es la grosería burguesa. Esa grosería la constatamos desde hace un siglo. La auscultamos, la sorprendemos, la olemos, la seguimos, la perdemos, la volvemos a encontrar, la rastreamos; y se extiende: cada día más repugnante. ¡Ah! No me veja el racismo de esos señores. No me indigna. Simplemente, adquiero conciencia de él. Lo constato. Eso es todo. Casi le estoy agradecido por expresarse y aparecer bajo la clara luz del día, como una señal. Signo de que la intrépida clase que un día asaltó la Bastilla, tiene las piernas cortadas. Signo de que se siente mortal. Signo de que se siente cadáver. Y cuando el cadáver farfulla, dice cosas como éstas:

> No había más que verdad en ese primer movimiento de europeos *que se negaron, en el siglo de Colón, a reconocer como sus semejantes a los hombres degradados que poblaban el nuevo mundo*… No hubieran podido fijar un instante sus miradas en el salvaje sin leer el anatema escrito, no digo ya solamente en su alma, sino *hasta en la forma exterior de su cuerpo*.

Y firmado: Joseph de Maistre.
(Es la versión mística.)
Y después, dice todavía esto:

> Desde el punto de vista de la selección, yo miraría como problemáticos los grandes desarrollos numéricos de los elementos amarillos y negros que serían de una eliminación difícil. Si, no obstante, la sociedad futura se organiza sobre una base dualista, *con una clase dolicocéfalo-rubia dirigente y una clase de raza inferior limitada a la mano de obra más grosera, es posible que este último rol incumba a los elementos*

amarillos y negros. En ese caso, por otra parte, éstos no serían una molestia sino una ventaja para los dolicocéfalos-rubios… No hay que olvidar que [el esclavismo] no es más anormal que la domesticación del caballo o del buey. Es por tanto posible que reaparezca en el futuro bajo una forma cualquiera. Eso ocurrirá incluso, probablemente, de una manera inevitable si la solución simplista no interviene: una sola raza superior, nivelada por la selección".

Ésa es la versión científica, y está firmada por Lapouge.
Y dice incluso esto (ésta es la versión literaria):

Sé que yo debo creerme superior a los pobres Bayas de la Mambéré. Sé que debo tener el orgullo de mi sangre. Cuando un hombre superior deja de creerse superior, deja efectivamente de ser superior… Cuando una raza superior deja de creerse una raza elegida, deja efectivamente de ser una raza elegida.

Y está firmado: Psichari-d'Afrique.
Traducido en *patois* periodístico, significa, dicho por Faguet:

El bárbaro es de la misma raza, después de todo, que el romano y el griego. Es un primo. El amarillo, el negro, no son de ningún modo nuestro primo. Aquí hay una verdadera diferencia, una verdadera distancia, y muy grande. Etnológica. Después de todo, la civilización jamás ha sido hecha hasta el presente sino por los Blancos… Europa convertida en amarilla sería ciertamente una regresión, un nuevo período de oscurantismo y confusión, es decir, una segunda Edad Media.

Y después, más abajo, siempre más abajo, hasta el fondo de la fosa, tan abajo que ya no puede descender más la pala, el señor Jules Romains, de la Academia Francesa y de la *Revista de Dos Mundos*. Poco importa, por supuesto, que el señor Farigoule cambie de nombre una vez más y se haga, aquí, llamar Salsette por comodidad. Lo esencial es que el señor Jules Romains llega a escribir esto:

Sólo acepto la discusión con personas que consientan en hacer la hipótesis siguiente: una Francia teniendo en su suelo metropolitano

> diez millones de negros, de los cuales cinco o seis millones, estén en el valle de la Garonne. ¿No habrían los prejuicios raciales afectado alguna vez a nuestras intrépidas poblaciones del suroeste? ¿No habría surgido algún tipo de inquietud si se hubiera tratado de entregar todos los poderes a esos negros hijos de esclavos?... He tenido ante mí una fila de una veintena de negros puros… Ni siquiera reprocharé a nuestros negros y negras … mascar chicle. Observaré solamente … que ese movimiento tiene como consecuencia poner las mandíbulas rígidas y salientes, y que las evocaciones que les vienen a la mente les llevan mucho más cerca del bosque ecuatorial que de la procesión en homenaje a la diosa Atenea… La raza negra aún no ha dado, y no dará jamás, un Einstein, un Stravinsky, un Gershwin.

Idiotez por idiotez: puesto que el profeta de la *Revista de dos mundos* y otros lugares nos invita a paralelismos "distantes", que permita al negro que yo soy encontrar –nadie es dueño de sus asociaciones de ideas– que su voz tiene menos relación con la encina, es decir, con los calderos de Dordone, que con el rebuzno de los asnos del Missouri.

Una vez más, hago la defensa sistemática de las viejas civilizaciones negras: eran civilizaciones corteses.

Entonces, me dirán, el verdadero problema es volver a aquello**.** No. Repito. Nosotros no somos hombre de "o esto o aquello". Para nosotros, el problema no es de una utópica y estéril tentativa de reduplicación, sino el de la superación. No queremos una sociedad muerta, para hacerla revivir. Eso lo dejamos a los aficionados al exotismo. No queremos prolongar la sociedad colonial actual, la más andrajosa que se haya nunca corrompido bajo el sol. Lo que nos hace falta es crear, con la ayuda de todos nuestros hermanos esclavos, una sociedad nueva, rica, con todo el poder productivo moderno, y cálido, con toda la fraternidad antigua.

La Unión Soviética nos da algunos ejemplos de que eso es posible…

Pero volvamos al señor Jules Romains.

No se puede decir que el pequeño burgués no ha leído nada. Al contrario, lo ha leído todo, lo ha devorado todo.

Sólo que su cerebro funciona a la manera de ciertos aparatos

digestivos de tipo elemental. Filtra. Y el filtro no deja pasar sino lo que puede alimentar la corteza de la buena conciencia burguesa.

Los vietnamitas, antes de la llegada de los franceses a su país, eran gente de una cultura antigua, exquisita y refinada. Ese recuerdo indispone a la Banca de Indochina. ¡Haced funcionar la máquina de olvidar!

Esos malgaches, a quienes hoy se tortura, ¿no eran, hace menos de un siglo, poetas, artistas, administradores? ¡*Shiit*! ¡Boca cerrada! Y el silencio se hace profundo como una caja fuerte. Felizmente, quedan los negros. ¡Ah! ¡Los negros! ¡Hablemos de los negros!

Bueno. Hablemos de los negros.

¿De los imperios sudaneses? ¿Del bronce de Benín? ¿De la escultura Shongo? Con gusto; eso nos ayudará a olvidar todo ese sensacional arte de pacotilla que adorna tantas capitales europeas. ¿De la música africana? ¿Por qué no?

Y de lo que han dicho, de lo que han visto los primeros exploradores… ¡No aquellos que se alimentan en los comederos de las compañías! ¡Sino Elbée, Marchais, Pigafetta! ¡Y después, Frobénius! Hey, ¿sabe usted quién es Frobenius? Leamos juntos: "Civilizados hasta la médula del hueso. La idea del negro bárbaro es una invención europea".

El pequeño burgués no quiere oír más.

Con un movimiento de orejas, ahuyenta la idea.

La idea: la mosca inoportuna.

* * *

Entonces, camarada, tus enemigos serán –de una manera altiva, lúcida y consecuente– no solamente gobernadores sádicos y prefectos torturadores, no sólo colonos flagelantes y banqueros golosos, no solamente políticos estafadores lamecheques y magistrados obedientes, sino al mismo tiempo, y al mismo título, los periodistas envenenados, académicos con sobarbas enriquecidas por el dólar y las estupideces, etnógrafos metafísicos y dogonosos, teólogos extravagantes y belgas, intelectuales verbosos salidos entre malos olores de la costilla de Nietzsche, o caídos hijos-de-Rey de no se sabe qué constelación, los paternalistas, los abrazadores, los corruptores, los que

dan palmaditas en la espalda, los aficionados al exotismo, los que dividen, los sociólogos agrarios, los embaucadores, los mistificadores, los cameladores, y, de una manera general, todos aquellos que, jugando su rol en la sórdida división del trabajo para la defensa de la sociedad occidental y burguesa, intentan de manera diversa y por diversión infame, dispersar las fuerzas del Progreso, negar la posibilidad misma del Progreso: todos agentes del capitalismo, todos valedores declarados o vergonzantes del colonialismo saqueador, todos responsables, todos odiosos, todos tratantes de negros, todos reos de ahora en adelante de la agresividad revolucionaria.

Y bárreme a todos los oscurantistas, a todos los inventores de subterfugios, a todos los charlatanes, mistificadores, a todos los urdidores de galimatías. Y no intentes saber si esos señores tienen, personalmente, buena o mala fe; si personalmente son bien o mal intencionados; si son, personalmente, es decir, en su conciencia íntima de Pedro o Pablo, colonialistas o no, porque lo esencial es que su muy aleatoria buena fe subjetiva carece completamente de relación con las consecuencias objetivas y sociales de su maligno cometido como capataces del colonialismo.

Y en este orden de ideas, cito, a título de ejemplos (tomados a propósito de disciplinas muy diferentes):

–De Gouru, su libro *Los países tropicales*, donde, entre consideraciones justas, la tesis fundamental se muestra tendenciosa, inaceptable: que nunca ha habido una gran civilización tropical; que sólo ha habido civilizaciones grandes en los climas templados; que, en todo país tropical, el germen de la civilización viene, y sólo puede venir, de otro lugar, extra tropical; y, que sobre los países tropicales pesa, si no la maldición biológica de los racistas, al menos, y con las mismas consecuencias, la no menos eficaz maldición geográfica.

–Del R. P. Temples, misionero y belga, su filosofía bantú tan oscura y mefítica como se podría desear, muy oportunamente descubierta, como el hinduismo, para defenderse del "materialismo comunista", que amenaza, según parece, con hacer de los negros unos "vagabundos de la moral".

–Historiadores y novelistas de la civilización (son la misma cosa), no de esta o la otra, sino de todas o casi: su falsa objetividad, su chauvinismo, su racismo disimulado, su viciosa pasión por negar las

razas no blancas, singularmente las razas mezcladas, todo vale, su monomanía en monopolizar toda gloria en provecho de su propia raza.

–Los psicólogos, sociólogos, etc., sus consideraciones sobre el "primitivismo", sus investigaciones dirigidas, sus generalizaciones interesadas, sus especulaciones tendenciosas, su insistencia sobre el carácter "marginal" de los no-blancos, su negación, por las necesidades de la causa, al mismo tiempo que cada uno de esos señores se reclama, para acusar desde lo más alto la debilidad del pensamiento primitivo, del racionalismo más firme, su bárbara negación, digo, de la frase de Descartes, carta del universalismo según la cual "la razón… está toda entera en cada uno", y "sólo hay diferencias de más o de menos en los accidentes y no en las formas o naturalezas de los individuos de una misma especie".

Pero no vayamos demasiado rápido. Vale la pena seguir a algunos de esos señores.

No me extenderé en el caso de los historiadores, ni en el de los historiadores de la colonización, ni en el de los egiptólogos. El primero es demasiado evidente; en el segundo, el mecanismo de su mistificación ha sido definitivamente desmontado por Cheikh Anta Diop en su libro *Naciones negras y culturas*, el más audaz que un negro haya nunca escrito y que contará, sin lugar a dudas, en el despertar de África.[5]

Volvamos más bien hacia atrás. Al señor Gourou, exactamente.

¿Necesito decir que es desde lo más alto que el eminente sabio mide a las poblaciones indígenas, que "no han tomado parte alguna" en el desarrollo de la ciencia moderna?, ¿y que no es del esfuerzo de esas poblaciones, de su lucha de liberación, de su combate concreto por la vida, la libertad y la cultura de donde él espera la salud de los países tropicales, sino del buen colonizador, considerando que la ley es categórica, a saber: que "son los elementos culturales preparados en las regiones extra-tropicales los que aseguran y asegurarán el progreso de las regiones tropicales hacia una población más numerosa y una civilización superior"?

Ya he dicho que hay consideraciones acertadas en el libro del señor Gourou: "el medio tropical y las sociedades indígenas –escribe, haciendo el resumen de la colonización– han sufrido la introducción de técnicas mal adaptadas, de trabajo impago, el transporte forzado, el trabajo forzado, la esclavitud, trasplante de trabajadores de una re-

gión a otra, cambios repentinos del medio biológico, condiciones especiales nuevas y menos favorables".

¡Qué palmarés! ¡La cara del rector! ¡La cara del ministro, cuando lea esto! Nuestro Gourou anda suelto; ya está; va a decirlo todo; comienza: "Los países cálidos típicos se encuentran ante el siguiente dilema: estancamiento económico y protección de los indígenas o desarrollo económico provisional y regresión de los indígenas". "Señor Gourou, ¡esto es muy grave! ¡Le advertí solemnemente que hoy por hoy está usted jugándose su carrera¡" Entonces nuestro Gourou elige esconderse y omite precisar que, si el dilema existe, sólo existe en el marco del régimen existente; que si esta antinomia constituye una ley de Airain, no es otra cosa que la ley de Airain del capitalismo colonialista, es decir, de una sociedad no sólo perecedera sino ya en vías de perecer.

¡Geografía impura! ¡Y cuán secular!

Si hay algo mejor, es lo del reverendo padre Congo. Que se saquee, que se torture en el Congo, que el colonizador belga se apodere de toda riqueza, que suprima toda libertad, que oprima todo orgullo, que vaya en paz: el padre Temples lo consiente. Pero, ¡cuidado! ¿Va usted al Congo? ¡Respete! No digo ya la propiedad indígena (las grandes compañías belgas podrían tomar eso como una piedra en su jardín); no digo la libertad de los indígenas (los colonos belgas podrían ver en eso propósitos subversivos); no digo la patria congolesa (se correría el riesgo de que el gobierno belga tomara muy mal la cosa); digo: Si usted va al Congo, ¡respete la filosofía bantú!

"Sería verdaderamente insólito, escribe el reverendo padre Temples, que el educador blanco se obstine en matar en el hombre negro su espíritu humano propio, ¡esa única realidad que nos impide considerarle como un ser inferior! Sería un crimen de lesa humanidad, de parte del colonizador, separar a las razas primitivas de lo que es valioso, de lo que constituye un núcleo de verdad en su pensamiento tradicional, etc.".

¡Qué generosidad, padre mío! ¡Y qué celo!

Ahora bien: enteraos de que el pensamiento bantú es esencialmente ontológico; que la ontología bantú está fundada en las nociones verdaderamente esenciales de fuerza vital y jerarquía de fuerzas vitales; que para los bantúes, en fin, el orden ontológico que define el mundo viene de Dios[6] y, por decreto divino, debe ser respetado…

¡Admirable! Todo el mundo gana con esto: las grandes compañías, los colonos, el gobierno… Salvo los bantúes, naturalmente.

¡Puesto que el pensamiento de los bantúes es ontológico, los bantúes sólo exigen satisfacciones de orden ontológico! ¿Salarios decentes? ¿Viviendas confortables? ¿Alimentos? Los bantúes son puro espíritu, os he dicho: "Lo que ellos desean sobre todo y por encima de todo, no es la mejora de su situación económica o material, sino el reconocimiento por el blanco, y su respeto, para su dignidad de hombre, para su pleno valor humano".

En suma, nos quitamos el sombrero a la fuerza vital bantú, guiñamos el ojo al alma inmortal bantú, ¡y con eso queda todo pagado! ¡Confesad que es un buen negocio!

En cuanto al gobierno, ¿de qué se quejaría? Puesto que, según nota el padreTemples, con una evidente satisfacción: "los bantúes nos han estimado, a nosotros los blancos, y eso, desde el primer contacto, desde su punto de vista posible, aquel de su filosofía bantú", y "*nos han integrado en su jerarquía de seres-fuerza, en un escalón muy elevado*".

Dicho de otro modo: enteraos de que a la cabeza de la jerarquía de fuerzas vitales bantúes, se coloca el blanco, y el belga, particularmente, y más singularmente todavía, Alberto o Leopoldo, y todo resuelto. Obtendremos esta maravilla: "El Dios bantú será garante del orden colonialista belga y será sacrílego todo bantú que ose levantarle la mano".

Por lo que respecta a Mannoni, su libro y sus consideraciones sobre el alma malgache, merecen que se les ponga atención.

Si se sigue paso a paso todas sus maniobras, todos sus pequeños juegos de mano, él os demostrará, tan claro como el día, que la colonización está fundada en la psicología; que hay en el mundo grupos de hombres atacados, no se sabe cómo, de un complejo que haríamos bien en llamar "complejo de dependencia"; que esos grupos están psicológicamente hechos para ser dependientes; que tienen necesidad de dependencia; que la postulan; que la reclaman; que la exigen; que ése es el caso de la mayoría de los pueblos colonizados, de los malgaches en particular.

¡Basta de racismo! ¡Basta de colonialismo! Eso huele demasiado a barbarie. El señor Mannoni tiene algo mejor: el psicoanálisis. Adornado de existencialismo, los resultados son sorprendentes: los lugares comunes más gastados son remendados y puestos nuevamente

en juego; los más absurdos prejuicios, explicados y legitimados; y, mágicamente, la gimnasia deviene magnesia.

Mejor escuchémosle:

> El destino del occidental coincide con la obligación de obedecer al mandamiento: *Te separarás de tu padre y de tu madre*. Esta obligación es incomprensible para el malgache. Todo europeo, en un momento de su desarrollo, descubre en él el deseo… de romper con sus vínculos de dependencia, de igualarse a su padre. El malgache, ¡jamás! Ignora la rivalidad con la autoridad paterna, la "protesta viril", la inferioridad adleriana, pruebas por las cuales el europeo debe pasar y que son como las formas civilizadas… de los ritos de iniciación con los que se alcanza la virilidad.

¡Que las sutilezas del vocabulario, que las novedades terminológicas no os espanten! Ya conocéis la cantinela: "Los negros son niños grandes": esa cantinela se la toma, se la viste, se la disfraza: eso es Mannoni. Una vez más, ¡tranquilizaos! Al comienzo, eso puede parecer un poco penoso, pero al final, ya lo veréis, encontrará todo su equipaje. Nada faltará, ni siquiera el célebre fardo *del hombre blanco*. Por tanto, escuchad: "Gracias a esas pruebas (reservadas al occidental –A.C.), se triunfa sobre el miedo infantil al abandono y se adquiere libertad y autonomía, bienes supremos y también pesados fardos del occidental".

¿Y el malgache?, os preguntaréis vosotros. Raza servil y mentirosa, dirá Kipling. El señor Mannoni, diagnostica: "El malgache ni siquiera intenta imaginar semejante situación de abandono… No desea ni autonomía personal ni libre responsabilidad" (A ver, ya lo sabéis bien: esos negros ni imaginan lo que es la libertad. No la desean, no la reivindican. Son los dirigentes blancos que les meten eso en la cabeza. Y si se la dieran, no sabrían qué hacer con ella.)

Si se le hace notar al señor Mannoni que los malgaches, sin embargo, se han rebelado varias veces desde la ocupación francesa, y que lo han hecho también últimamente, en 1947, el señor Mannoni, fiel a sus premisas, os explicará que se trata de casos de comportamientos puramente neuróticos, de locura colectiva, de un comportamiento descontrolado y homicida; que, por otra parte, en este caso,

no se trataba para los malgaches de batirse por la conquista de bienes reales, sino por una "seguridad imaginaria", lo que implica evidentemente que la opresión de la que ellos se quejan es una opresión imaginaria. Tan claramente, tan demencialmente imaginaria que se podría hablar de ingratitud monstruosa, según el tipo clásico de Fidjien que quema el secador del capitán que le ha curado sus heridas.

Si criticáis el colonialismo que arrincona en la desesperación a las poblaciones más pacíficas, el señor Mannoni os explicará que después de todo el responsable *no es el blanco colonialista* sino los malgaches colonizados. ¡Qué diablos! ¡Ellos tomaban a los blancos por dioses y esperaban de ellos todo lo que se espera de la divinidad!

Si encontráis que el trato aplicado a la neurosis malgache ha sido un poco ruda, el señor Mannoni, que tiene respuesta para todo, os probará que las famosas brutalidades de las que se habla han sido sumamente exageradas, que en este caso estamos en plena ficción… neurótica, que las torturas eran torturas imaginarias, aplicadas por "verdugos imaginarios". En cuanto al gobierno francés, se había mostrado singularmente moderado, pues se había contentado con detener las disputas malgaches cuando habría debido *sacrificarlas*, si hubiera querido respetar las leyes de una sana psicología.

No exagero. Es el señor Mannoni quien habla: "siguiendo caminos sumamente clásicos, los malgaches transformaban sus santos en mártires, sus salvadores en chivos expiatorios: querían lavar sus pecados imaginarios en la sangre de sus propios dioses. Estaban listos, incluso a ese precio, o más bien *a ese precio solamente*, a invertir una vez más su actitud. Un rasgo de esta psicología dependiente parecería ser la siguiente: puesto que nadie puede tener dos amos, conviene que uno de los dos sea *sacrificado* al otro. La parte más excitada de los colonizadores de Tananarive comprendía confusamente lo esencial de esta psicología del sacrificio, y por eso reclamaron sus víctimas. Sitiaron el Alto Comisariado, asegurando que si se les concedía la sangre de algunos inocentes 'todo el mundo estaría satisfecho'. Esta actitud, humanamente deshonrosa, estaba *fundada en una percepción bastante justa, grosso modo, de los desórdenes emocionales que atravesaba la población de las altas mesetas*".

De ahí a absolver a los colonizadores sedientos de sangre, no hay, evidentemente, más que un paso. ¡La "psicología" del señor

Mannoni es tan "desinteresada", tan "libre" como la geografía del señor Gourou o la teología misionera del reverendo padre Temples!

Y vemos aquí la sorprendente unidad de todo esto, la perseverante tentativa burguesa de llevar los problemas más profundamente humanos al campo de las nociones más confortables y huecas: la *idea* del complejo de dependencia en Mannoni, la *idea* ontológica en el reverendo padre Temples, la *idea* de "tropicalidad" en Gourou… ¿En qué se ha convertido la banca de Indochina con todo esto? ¿Y la banca de Madagascar? ¿Y el azote? ¿Y los impuestos? ¿Y el puñado de arroz para el magache o el nhaqué? ¿Y esos mártires? ¿Y esos inocentes asesinados? ¿Y ese dinero sangrante que se acumula en vuestros cofres, señores? ¡Volatilizados! Desaparecidos, confundidos, irreconocibles en el reino de los pálidos raciocinios.

Pero hay una desgracia para esos señores. Y es que el entendimiento burgués es cada vez más rebelde a las finezas, y sus maestros están condenados a alejarse de ellas cada vez más, para aplaudir cada vez más otros métodos menos sutiles y más brutales. Es eso justamente lo que da una oportunidad al señor Yves Florenne. En efecto, aquí están, en el plató del periódico *Le Monde*, muy sabiamente ordenadas, sus pequeñas ofertas de servicios. Ninguna sorpresa es posible aquí; todo está garantizado, la eficacia, experimentada, todo es completamente comprobado y concluyente: se trata de racismo, de un racismo francés aún poco desarrollado, sí, pero prometedor. Mejor, oídlo:

> Nuestra maestra… [una señora profesora que ha tenido la audacia de contradecir al irascible señor Florenne] experimenta, contemplando a dos jóvenes mestizas, sus alumnas, la *emoción del orgullo que le da el sentimiento de una creciente integración en nuestra familia francesa…* ¿Sentiría la misma emoción si viera, a la inversa, a Francia integrarse en la familia negra (o amarilla o roja, poco importa), es decir, diluirse, desaparecer?

Para el señor Yves Florenne, está claro que es la sangre lo que hace a Francia, y que las bases de la nación son biológicas: "su pueblo, su genio están hechos de un equilibrio milenario, vigoroso y delicado a la vez y… algunas rupturas inquietantes de este equilibrio coinciden con la inyección masiva y a menudo aventurada de sangre extranjera que ha tenido que sufrir desde hace unas tres décadas".

En definitiva, el mestizaje: he aquí el enemigo. ¡Nada de crisis social! ¡Nada de crisis económica! ¡No hay más que crisis raciales! Está claro: el humanismo no pierde sus derechos (estamos en Occidente); pero, entendámonos:

> Es sin perderse en el universo humano, con su sangre y su espíritu, como Francia será universal, es decir, lo será si permanece ella misma.

He aquí adónde ha ido a parar la burguesía francesa, ¡cinco años después de la derrota de Hitler! Y es aquí precisamente donde reside su castigo histórico: está condenada a volver, como por vicio, a rumiar el vómito de Hitler.

Porque, finalmente, el señor Yves Florenne estaba aún perfilando las novelas campesinas, "los dramas de la tierra", las historias de mal de ojo, cuando con el ojo más malo que el de un agreste héroe de una historia de hechiceros, Hitler anunciaba:

> El fin supremo del Estado pueblo es conservar los elementos originarios de la raza que, propagando la cultura, creen la belleza y la dignidad de una humanidad superior.

El señor Yves Florenne conoce esta afiliación.

Y no le molesta.

Muy bien. Es su derecho.

Como es el nuestro, indignarnos.

Porque finalmente hay que saber aceptar y reconocer de una vez por todas que la burguesía está condenada a ser cada vez más hosca, más abiertamente feroz, más desprovista de pudor, más sumariamente bárbara; que es una ley implacable que toda clase decadente se transforme en receptáculo en el que confluyen todas las aguas sucias de la historia; que es una ley universal que toda clase, antes de desaparecer, debe previamente deshonrarse de modo completo, en todos los sentidos, y que es con la cabeza hundida bajo el estiércol como las sociedades moribundas entonan su canto del cisne.

* * *

De hecho, el dossier es abrumador.

Un rudo animal que, por elemental ejercicio de su vitalidad, esparce la sangre y siembra la muerte: recordemos que históricamente es bajo esta forma de arquetipo feroz como se manifiesta, a la conciencia y al espíritu de los mejores, la revelación de la sociedad capitalista.

El animal se ha debilitado desde entonces; su pelo se ha hecho ralo, su piel se ha ajado, pero la ferocidad ha permanecido, levemente mezclada de sadismo. Hitler tiene buena espalda. Rosenberg tiene buena espalda. Buena espalda Junger y los demás. Las SS tienen buena espalda.

Sin embargo, esto: "todo en este mundo suda el crimen: el periódico, el muro y el rostro del hombre".

Es de Baudelaire; ¡Hitler no había nacido todavía!

Prueba que el mal viene de más lejos.

¡E Isidoro Ducase, conde de Lautréamont! Sobre este tema, éste es un buen momento para disipar la atmósfera de escándalo que ha sido creada alrededor de *Los Cantos de Maldoror*.

¿Monstruosidad? ¿Un aerolito literario? ¿Delirio de una imaginación enferma? ¡Vamos! ¡Qué cómodo!

La verdad es que Lautréamont sólo ha tenido que mirar, con los ojos bien abiertos, al hombre de hierro forjado por la sociedad capitalista, para aprehender al *monstruo*, al monstruo cotidiano, su héroe.

Nadie niega la veracidad de Balzac.

Pero atención: tomad a Vautrin, que vuelva de los países cálidos, dadle las alas del arcángel y los temblores del paludismo, hacedle acompañar, por los adoquines de París, de una escolta de vampiros uruguayos y de hormigas tambochas, y tendréis a Maldoror.

Variante del decoro, pero sin duda del mismo mundo; con seguridad, es del mismo hombre de quien se trata: duro, inflexible, sin escrúpulos, amante, como ninguno, "de la carne ajena".

Para abrir un paréntesis dentro de mi paréntesis, creo que llegará un día en que, reunidos todos lo elementos, y examinadas todas las fuentes, y dilucidadas todas las circunstancias de la obra, será posible dar a *Los cantos de Maldoror* una interpretación materialista e histórica que dará a esta epopeya encarnizada un aspecto casi desconocido, el de una implacable denuncia de una forma muy precisa de

sociedad, de una naturaleza que no podía escapar a la más aguda de las miradas hacia el año 1865.

Antes, por supuesto, hará falta limpiar el camino de los comentarios ocultistas y metafísicos que lo oscurecen; volver a dar la importancia que tienen algunas estrofas no consideradas con atención: aquella, por ejemplo, extraña entre todas, de la mina de pulgas, en las que habrá que ver ni más ni menos que la denuncia del poder maléfico del oro y la acumulación del dinero; restituir su verdadero lugar al admirable episodio del autobús, y consentir en encontrar allí simplemente lo que hay, a saber, la pintura apenas alegórica de una sociedad en que los privilegiados, en sus asientos confortables, rechazan realizar cualquier gesto de reacomodo para dejar un lugar al recién llegado. Y, dicho sea de paso, ¿quién recoge al niño violentamente rechazado? ¡El pueblo! Representado aquí por el trapero. El trapero de Baudelaire:

> Y sin preocuparse de las moscas, sus súbditos,
> explaya su corazón entero en gloriosos proyectos
> dicta leyes sublimes y presta juramentos,
> a las víctimas alza y abate a los malvados.

Así se comprenderá que el enemigo del cual Lautréamont ha hecho el *enemigo*, el "creador" antropófago y embrutecedor, el sádico "encaramado sobre un trono formado de excrementos humanos y de oro", el hipócrita y libertino, el holgazán que "come el pan de los otros" y a quien periódicamente encuentra borracho hasta la muerte, "como una chinche que ha masticado durante la noche tres toneles de sangre"; se comprenderá que a ese creador no hay que ir a buscarlo detrás de la nube, sino que tendremos más posibilidades de encontrarlo ¡en el anuario Desfossés y en algún confortable consejo de administración!

Pero dejemos eso.

Los moralistas nada pueden.

La burguesía, en tanto que clase, lo quiera o no, está condenada a asumir toda la barbarie de la historia, las torturas de la Edad Media y de la Inquisición, la razón de Estado y el belicismo, el racismo y el esclavismo; en resumen, todo aquello en contra de lo cual ha pro-

testado de modo inolvidable en los tiempos en que, como clase al ataque, encarnaba el progreso humano.

Sobre eso, los moralistas nada pueden. Hay una ley de *deshumanización progresiva* en virtud de la cual, de ahora en adelante, no hay ni puede haber en el orden del día de la burguesía sino violencia, corrupción y barbarie.

Olvidaba el odio, la mentira, la suficiencia.

Olvidaba al señor Roger Caillois.[7]

Ahora bien, el señor Caillois, a quien se ha encomendado para siempre la misión de enseñar a un siglo cobarde e indolente, el rigor del pensamiento y el cuidado del estilo, el señor Caillois acaba de experimentar una gran cólera.

¿Por qué?

Por la gran traición de la etnografía occidental, que, desde hace tiempo, con un deterioro deplorable del sentido de sus responsabilidades, intenta poner en duda la total superioridad de la civilización occidental sobre las civilizaciones exóticas.

De golpe, el señor Caillois entra en combate.

Es una gran virtud de Europa suscitar así, en el momento más crítico, heroísmos salvadores.

Es imperdonable no recordar al señor Massis, quien, en los alrededores de 1927, se alzó en armas en defensa de Occidente.

Se quiere pensar que mejor fortuna estará reservada al señor Caillois, que, para defender la misma causa sagrada, transforma su pluma en pura daga de Toledo.

¿Qué decía el señor Massis? Deploraba que "el destino de la civilización de Occidente, el destino del hombre sin más ni más" estuviesen hoy amenazados, que se les obligara por todas partes a "apelar a nuestras angustias, justificar los títulos de nuestra cultura, cuestionar lo esencial de nuestro haber", y el señor Massis, juraba que iría a la guerra contra esos "profetas del desastre".

El señor Caillois no identifica de otra manera al enemigo. Son esos "intelectuales europeos" los que "por una decepción y un rencor excepcionalmente agudos", se encarnizan desde hace una cincuentena de años "en renegar de los diversos ideales de su cultura" y que, en consecuencia conservan, "principalmente en Europa, un malestar constante".

Por su parte, el señor Caillois intenta poner fin[8] a este malestar, a esta inquietud.

Y de hecho, desde el inglés de la época victoriana, ningún personaje se pasea a través de la historia con una conciencia más serena y menos turbada por las dudas.

¿Cuál es su doctrina? Tiene el mérito de la simplicidad:

Que Occidente ha inventado la ciencia. Que sólo Occidente sabe pensar. Que en los límites del mundo occidental comienza el tenebroso reino del pensamiento primitivo, el cual, dominado por la noción de participación, incapaz de acceder a la lógica, es el mismísimo prototipo del falso pensamiento.

Aquí nos sobresaltamos. Se objeta al señor Caillois que la famosa ley de calificación inventada por Lévy-Bruhl, ha sido desmentida por el mismo Lévy-Bruhl; que en el crepúsculo de su vida él proclamó ante el mundo entero que había estado equivocado "al querer definir unas características peculiares de la mentalidad primitiva en lo que se refiere a su lógica"; que él había, por el contrario, adquirido la convicción de que "esas mentalidades no difieren en absoluto de la nuestra desde el punto de vista lógico… y que, por tanto, no soportan más que nosotros una contradicción formal… y rechazan como nosotros, por una suerte de reflejo mental, aquello que es lógicamente imposible".[9]

¡Tiempo perdido! El señor Caillois, sin embargo, tiene por no hecha la rectificación. Para el señor Caillois el verdadero Lévy-Bruhl sólo puede ser el Lévy-Bruhl para quien el hombre primitivo es un ser desatinado.

Quedan, por supuesto, algunos pequeños hechos que refutan su doctrina: la invención de la aritmética y la geometría por los egipcios; el descubrimiento de la astronomía por los asirios; el nacimiento de la química entre los árabes; la aparición del racionalismo en el seno del Islam en una época en que el pensamiento occidental tenía un aspecto furiosamente pre-lógico. Sin embargo, el señor Caillois manda a paseo rápidamente esos detalles impertinentes, siendo el principio formal que "un descubrimiento que no pasa a formar parte de un conjunto" no es más que un detalle, es decir, algo de poca consideración.

Pensemos que, una vez lanzado en tan buen camino, el señor Caillois no se va a detener.

Después de haberse apropiado la ciencia, helo aquí reivindicando la moral.

¡Pensad, pues! ¡El señor Caillois jamás se ha comido a nadie! ¡El señor Caillois jamás ha pensado en acabar con un enfermo! ¡Al señor Caillois jamás le ha venido a la cabeza la idea de abreviar los días de sus viejos padres! He aquí pues la superioridad de Europa: "Esta disciplina de vida que se esfuerza en conseguir que la persona humana sea suficientemente respetada como para que nadie encuentre normal suprimir a los ancianos y a los enfermos".

La conclusión se impone: frente a los antropófagos, a los despedazadores y otros come niños, Europa, Occidente, encarnan el respeto a la dignidad humana.

Pero pasemos deprisa, rápido, no sea que nuestro pensamiento se desvíe hacia Argelia, Marruecos y otros lugares en los que, en el momento mismo en que yo digo esto, tantos intrépidos hijos de Occidente, en el claroscuro de las mazmorras, prodigan a sus hermanos inferiores de África, con muchos e incansables cuidados, esas auténticas marcas de respeto a la dignidad humana que se llaman, en términos técnicos, "la bañera", "la electricidad", "el gollete de botella".

Démonos prisa: el señor Caillois todavía no ha llegado al colmo de su palmarés. Después de la superioridad científica y la superioridad moral, viene la superioridad religiosa.

Aquí, el señor Caillois no incurre en la incuria de dejarse sorprender por el vano prestigio de Oriente. Quizás no sea la madre de los dioses, pero, en todo caso, Europa es la señora de los ritos. Y ved la maravilla: por una parte, tenemos, fuera de Europa, ceremonias de tipo vudú, con todo lo que comporta "de mascarada burlesca, de frenesí colectivo, de alcoholismo desenfrenado, de explotación grosera de un cándido fervor"; y, por otra parte tenemos, en Europa, esos valores auténticos que ya celebraba Chateaubriand en *El genio del Cristianismo*: "los dogmas y los misterios de la religión católica, su liturgia, el simbolismo de sus esculturas y la gloria del canto llano".

Finalmente, un último motivo de satisfacción:

Gobineau decía: "sólo hay una historia: la blanca". El señor Caillois, por su parte, constata: "no hay más etnografía que la blanca". Es Occidente quien hace la etnografía de los otros, no los otros quienes hacen la etnografía de Occidente.

Inmenso motivo de alborozo, ¿verdad?

Ni por un minuto viene a la mente del señor Caillois que, teniéndolo todo en cuenta, más hubiera valido no haber tenido necesidad de abrir los museos de los que él se siente tan orgulloso; que Europa hubiera hecho mejor en tolerar al lado de ella, vivas, dinámicas y prósperas, enteras y no mutiladas, a las civilizaciones no-europeas; que más hubiera valido dejarlas desarrollarse y perfeccionarse, que dedicarnos a admirar, debidamente etiquetadas, sus partes esparcidas, sus miembros muertos; que, por lo demás, el museo por sí mismo no es nada, no quiere decir nada, no puede decir nada, allí donde la plácida satisfacción de uno mismo pudre los ojos, ahí donde el secreto desprecio a los demás, seca los corazones, allí donde, lo confesemos o no, el racismo acaba con la simpatía; que el museo no quiere decir nada si sólo está destinado a alimentar las delicias del amor propio; que, después de todo, la honestidad contemporánea de San Luis, que combatía pero respetaba el Islam, tenía más posibilidades de *conocer el Islam* que nuestros contemporáneos, incluso si están untados de literatura etnográfica, que lo desprecia.

No. En la balanza del conocimiento jamás la grandeza de todos los museos del mundo pesará tanto como un destello de simpatía humana.

¿Cuál es la conclusión de todo esto?

Seamos justos; el señor Caillois es moderado.

Habiendo establecido la superioridad de Occidente en todos los campos; habiendo así restablecido una sana y preciosa jerarquía, el señor Caillois da una prueba inmediata de esta superioridad pronunciándose por no exterminar a nadie. Con él, los negros están seguros de no ser linchados; los judíos, de no alimentar nuevas hogueras. Pero, cuidado, es importante que quede bien claro que los negros, los judíos, los australianos deben esta tolerancia no a sus méritos respectivos sino a la magnanimidad del señor Caillois; no a un dictamen de la ciencia, que sólo sabría ofrecer verdades efímeras, sino a un decreto de la conciencia del señor Caillois, que sólo sabría ser absoluta; que esta tolerancia no está condicionada por nada, no está garantizada más que por lo que el señor Caillois se debe a sí mismo.

Quizás la ciencia ordenará un día limpiar la ruta de la humanidad de ese peso ominoso, de esos impedimentos que constituyen las culturas atrasadas, los pueblos rezagados; pero nosotros estamos segu-

ros de que en ese instante fatal la conciencia del señor Callois –que de buena conciencia se transforma enseguida en bella conciencia– detendrá el brazo asesino y pronunciará el *salvus sis*.

Lo que da como resultado esta nota suculenta:

> Para mí, la cuestión de la igualdad de las razas, los pueblos y las culturas sólo tiene sentido si se trata de una igualdad de derecho, no de una igualdad de hecho. De la misma manera que un ciego, un mutilado, un enfermo, un idiota, un ignorante, un pobre (no se podría ser más amable con los no occidentales), no son respectivamente iguales, en el sentido material de la palabra, a un hombre fuerte, con la vista sana, completo, saludable, inteligente, cultivado o rico. Éstos tienen mayores capacidades que, sin embargo, no les dan más derechos sino solamente más deberes… Igualmente, existe en la actualidad, por causas biológicas o históricas, diferencias de niveles de poder y de valor entre las diferentes culturas, que implican una falta de igualdad de hecho. Éstas no justifican de ningún modo una desigualdad de derechos a favor de los pueblos llamados superiores, como querría el racismo. Éstas más bien les confieren obligaciones suplementarias y una responsabilidad mayor.

¿Responsabilidad mayor? ¿Cuál, si no la de dirigir el mundo?

¿Obligación mayor? ¿Cuál, si no la obligación por el conjunto del mundo?

Y Caillois-Atlas filantrópicamente apoya sus pies en el polvo y vuelve a tomar sobre sus robustas espaldas el inevitable peso del hombre blanco.

Pido excusas por haber hablado tan largamente del señor Caillois. No es que yo sobrestime, de ningún modo, el valor intrínseco de su "filosofía", cualquiera que sea (se habría podido dudar de la seriedad de un pensamiento que, incluso reivindicando un espíritu de rigor, sucumbe tan alegremente a los prejuicios y chapotea con tanta voluptuosidad en el lugar común), pero ésta merecía ser subrayada, por lo que tiene de significativa.

¿De qué?

De que jamás Occidente, incluso en el tiempo en que más jugaba con las palabras en la boca, ha sido capaz de poder asumir las

exigencias de un humanismo verdadero, de poder vivir el humanismo verdadero, un humanismo a la medida del mundo.

* * *

De los valores inventados antiguamente por la burguesía, y que ésta ha lanzado a lo largo y ancho del mundo, uno es el *hombre* y el humanismo –y ya hemos visto en qué se ha convertido–; otro, la nación.

Es un hecho: la *nación* es un fenómeno burgués…

Pero, precisamente, si desvío del *hombre* los ojos para mirar a las *naciones*, constato que incluso aquí el peligro es enorme; que la empresa colonial es, en el mundo moderno, lo mismo que el imperialismo romano fuera en el mundo antiguo: el preparador del *Desastre* y el repartidor de la *Catástrofe*: ¿Y qué? Los indios masacrados, el mundo musulmán vaciado de sí mismo, el mundo chino, durante un largo siglo, mancillado y desnaturalizado; el mundo negro despojado de sus cualidades; inmensas voces apagadas para siempre, hogares dispersados en el viento. Tanta destrucción, tanto despilfarro, la humanidad reducida al monólogo: ¿creéis que todo eso no se paga? La verdad es que, en esa misma política, *está inscrita la pérdida de Europa*, y si Europa no toma ninguna precaución perecerá a causa del vacío que ella misma ha creado en su entorno.

Se pensaba que sólo se abatía a los indios, a los hindúes, a los habitantes de Oceanía, a los africanos. En realidad, se han derrumbado las murallas en el interior de las cuales la civilización europea podía desarrollarse libremente.

Sé cuánto hay de falaz en los paralelos históricos, especialmente en aquellos que voy a esbozar. Sin embargo, que se me permita aquí citar una página de Quinet, por la parte no desdeñable de verdad que contiene, y que merece ser meditada.

Hela aquí:

> Nos preguntamos por qué la barbarie acabó de un solo golpe con toda la civilización antigua. Creo poder contestar. Es sorprendente que una razón tan simple no salte ante todos los ojos. El sistema de la civilización antigua se componía de un cierto número de nacionalidades, de patrias que aunque parecieran enemigas o incluso se ignorasen unas a

> otras, en realidad se protegían, se sostenían, se cuidaban la una a la otra. Cuando el Imperio romano, en su proceso de expansión, emprendió la conquista y la destrucción de ese cuerpo de naciones, los sofistas, deslumbrados, creyeron ver, al fondo de ese camino, a la humanidad triunfante en Roma. Se habló entonces de la unidad del espíritu humano, pero ése no fue más que un sueño. Ocurría que esas nacionalidades conturbaban tanto como protegían a la misma Roma… Así que cuando Roma, en esa pretendida marcha triunfal hacia la civilización única, hubo destruido, uno después de otro, Cartago, Egipto, Grecia, Judea, Persia, Dacia, las Galias, encontró que en realidad había devorado, ella misma, los diques que la protegían contra el océano humano bajo el cual iba a perecer. El magnánimo César, aplastando a los galos, sólo abrió la ruta a los germanos. Tantas sociedades y tantas lenguas extinguidas, tantas ciudades, derechos, hogares aniquilados, hicieron el vacío alrededor de Roma, y allí donde los bárbaros no llegaban, la barbarie nacía de sí misma. Los galos destruidos se transformaban en Baguades. Así la caída violenta, la extirpación progresiva de ciudades particulares, causa el hundimiento de la civilización antigua. Ese edificio social estaba sostenido por las nacionalidades tanto como por las diferentes columnas de mármol y pórfido.
> ¡Cuando hubimos destruido, con los aplausos de los sabios de la época, cada una de esas columnas vivientes, el edificio cayó por tierra y los sabios de nuestros días aún buscan cómo han podido producirse en un momento tan grandes ruinas!

Y entonces, pregunto: ¿Qué más ha hecho la Europa burguesa? Minó civilizaciones, destruyó patrias, arruinó nacionalidades, extirpó "las raíces de la diversidad". No más malecones. No más bulevares. Ha llegado la hora de la Barbarie. Del Bárbaro moderno. La hora americana. Violencia, desmesura, despilfarro, mercantilismo, falsificaciones, gregarismo, estupidez, vulgaridad, desorden.

En 1913, Page escribía a Wilson: "El futuro del mundo es nuestro. ¿Qué haremos cuando, muy pronto, el dominio del mundo esté en nuestras manos?".

Y en 1914: "¿Qué vamos a hacer con esta Inglaterra y con este Imperio, muy pronto, cuando las fuerzas económicas hayan puesto en nuestras manos la dirección de la raza?".

Este Imperio… Y los otros…

Y de hecho, ¿veis con qué ostentación estos señores vienen a desplegar el estandarte del anticolonialismo?

"*Ayuda a los países desheredados*", dijo Truman. "El tiempo del viejo colonialismo ha pasado." Otra vez, Truman.

Entendedlo: el gran capital americano juzga llegada la hora de saquear todas las colonias del mundo. Entonces, queridos amigos, ¡cuidado por este lado!

Sé que muchos de vosotros, asqueados de Europa, de la enorme inmundicia de la que no habéis elegido ser testigos, giráis el rostro –¡oh! en pequeño número– hacia América, y os acostumbráis a ver en ella una posibilidad liberadora.

"¡La ganga!", pensáis.

"¡Excavadoras! ¡Inversiones masivas de capital! ¡Carreteras! ¡Puertos!".

–Pero, ¡el racismo americano!

–¡Bah! ¡El racismo europeo en las colonias nos ha acostumbrado a eso!

Y henos aquí a nosotros, preparados para correr el gran riesgo yanqui.

Entonces, una vez más, ¡cuidado!

La americana, la única dominación de la que no nos libramos. Quiero decir: no escapa uno de ella completamente indemne.

Y ya que habláis de fábricas y de industrias, ¿no veis, histérica, en pleno corazón de nuestros bosques o de nuestras selvas, escupiendo sus carbonillas, la formidable fábrica, pero de criados; la prodigiosa mecanización, pero del hombre; la gigantesca violación de lo íntimo, lo intacto, lo no manchado que nuestra humanidad expoliada ha sabido aún preservar: la máquina, sí, nunca vista, la máquina de aplastar, de triturar, de embrutecer a los pueblos?

De manera que el peligro es inmenso…

De manera que, si Europa occidental no toma por sí misma, en África, Oceanía, Madagascar, es decir, en las puertas de África del sur, en las Antillas, es decir, en las puertas de América, la iniciativa de una política de *nacionalidades*, la iniciativa de una nueva política fundada en el respeto de los pueblos y las culturas... ¿Qué digo? Si Europa no reanima a las culturas moribundas o no promueve las nuevas

culturas; si no se convierte en la reanimadora de patrias y civilizaciones –esto dicho sin tener en cuenta la admirable resistencia de los pueblos coloniales, que simbolizan actualmente el Vietnam de forma deslumbrante, pero también el África de la Unión Democrática Africana–, Europa perderá por sí misma su última *oportunidad* y con sus propias manos habrá arrojado sobre su propio cuerpo el manto de las tinieblas mortales.

Lo que en definitiva quiere decir que la salud de Europa no depende de una revolución en los métodos; depende de la *Revolución* que, mientras se espera una sociedad sin clases, sustituya la estrecha tiranía de una burguesía deshumanizada por la preponderancia de la única clase que tiene aún misión universal, porque sufre en su carne todos los males de la historia, todos los males universales: el proletariado.

(Traducción de Mario Campaña)

NOTAS

1. Se trata del relato de la toma de Thouan-An aparecido en *Le Figaro* en septiembre de 1883, citado en el libro de N. Serbant: *Loti, su vida, su obra*. "Entonces la gran masacre había comenzado. ¡Habíamos hecho descargos de fuego simultáneo! Y daba gusto ver un haz de balas tan fácilmente dirigibles, caer sobre ellos dos veces por minuto, bajo órdenes metódicas y seguras… veíamos allí gente absolutamente enloquecida, que se levantaba invadida por el vértigo de correr … iban en zigzag a lo largo del camino de la muerte, se retorcían hasta los riñones de una manera cómica… y después nos divertíamos contando los muertos…", etc...
2. Carl Siguer, *Ensayo sobre la colonización*, París 1907.
3. Línea de ferrocarril que conectaba Brazzaville con el puerto de Pointe Noire *(N.d.T.)*.
4. En el fondo, no es mala persona, como lo prueba lo que vino después, sino que estaba un poco excitado, ese día.
5. Cf. Cheokh Anta Diop, *Nations nègres et Culture*, Éditions Présence Africaine, 1955. Herodoto afirmó que primitivamente los egipcios eran una colonia de los etíopes; Diodoro de Sicilia repitió la misma cosa, agravada en su caso por retratos de los etíopes que hacían imposible cualquier confusión (*Pleriques ommes* –por citar la traduc-

ción latina– *nigro sunt colore, facie sima, crispis capillis*, libro III, &8); era por tanto de gran importancia organizar un contraataque. De acuerdo con eso, y habiéndose propuesto casi todos los sabios occidentales como objetivo arrebatar Egipto a África, incluso a riesgo de no poder explicarlo, había varios medios para cumplir la tarea: el método Gustave Le Bon, afirmación brutal, desvergonzada: "los egipcios son camitas, es decir, blancos como los lidios, los getulos, los mauritanos, los númidas, los beréberes; el método Maspero, que consiste en vincular, contra toda verosimilitud, la lengua egipcia con las lenguas semíticas, especialmente con las del tipo hebraico-arameo, de donde surge la conclusión de que los egipcios no podían estar en el origen de los semitas; el método Weigall, éste, geográfico, según el cual la civilización egipcia no ha podido nacer sino en el bajo Egipto, y de allí habría pasado al alto Egipto, remontando el río… puesto que no podía descenderlo (sic): se habrá comprendido que la secreta razón de esta imposibilidad es que el bajo Egipto está próximo al Mediterráneo y por tanto a las poblaciones blancas, mientras que el alto Egipto está próximo al país de los negros.

A este respecto, y para oponerlos a la tesis de Weigall, no carece de interés recordar las opiniones de Scheinfurth (*Au coeur de l'Afrique*, T. I) sobre el origen de la flora y de la fauna de Egipto, que él sitúa "a doscientas millas río arriba".

6. Está claro que no estoy atacando aquí a la filosofía bantú sino a la manera en que algunos, con una finalidad política, intentan utilizarla.
7. Cf. Roger Caillois, "Illusions à rebours", *La nouvelle Revue Française*, diciembre y enero de 1955.
8. Es significativo que, en el momento en que el señor Caillois emprende su cruzada, una revista colonialista belga, de inspiración gubernamental (*Europa-África*, nº 6, enero de 1855), se entregaba a una agresión absolutamente idéntica contra la etnografía: "Antes, el colonizador concebía fundamentalmente su relación con el colonizado como el de un hombre civilizado con un hombre salvaje. La colonización reposaba así sobre una jerarquía, grosera, sin duda, pero vigorosa y clara".

   El autor del artículo, un tal señor Piron, reprocha a la etnografía destruir esa relación jerárquica. Como hace el señor Caillois, el autor ataca a Michel Leiris y Lévi-Strauss. Al primero le reprocha haber escrito, en su folleto *La cuestión racial ante la ciencia moderna*: "Es pueril querer jerarquizar la cultura". Al segundo lo critica por atacar el "falso evolucionismo" porque "intenta suprimir la diversidad de las culturas, considerándolas como estadios de un desarrollo único que, partiendo desde un mismo punto, debe hacer que converjan en una misma finalidad". La misma suerte corre Mircea Eliade por haberse atrevido a escribir la siguiente frase: "El europeo tiene ahora ante sí ya no indígenas sino interlocuto-

res. Es bueno que se sepa cómo comenzar el diálogo. Es indispensable reconocer que ya no existe solución de continuidad entre el mundo primitivo (entre comillas) o atrasado (ídem) y el Occidente moderno."

Finalmente, es un exceso de igualitarismo el que, por una vez, se reprocha al pensamiento americano, pues Otto Klineberg, profesor de psicología en la Universidad de Columbia, ha escrito que "Es un error capital considerar las otras culturas como inferiores a la nuestra, simplemente porque son diferentes".

Decididamente, el señor Caillois está en buenas compañías.

9. *Les carnets de Lucien Lévy-Bruhl*, Presses Universitaires de France, 1949.

Libros

Mi hermano el alcalde
Fernando Vallejo
Editorial Alfaguara, Madrid, 2004.

Acostumbrados en el año del cuarto centenario de *El Quijote* a lamentar la falta de una auténtica tradición cervantina en la narrativa castellana; a suspirar por que las enseñanzas más fértiles de Cervantes abandonaran en épocas tempranas el español para transitar por las tierras de *Tristan Shandy*, pocos se han percatado de que había surgido en Colombia un autor cuyo proyecto pasaba por replantear las formas de la narración aplicando de modo directo la libertad discursiva. Fernando Vallejo (Medellín 1942) es el escritor en castellano más cervantino que quepa concebir ahora mismo, y ha actuado en la última década como un potente y sano revulsivo del panorama literario. Obviando la tradición realista y sus derivados formales (renovados, pero no transgredidos por el realismo mágico), el colombiano coloca la narratividad en el nivel cero, convierte la historia en disertación y herejía, e impone un paso a su prosa que obliga a sus lectores a sudar para no perder el ritmo.

Autor de nueve novelas, además de algunos ensayos científicos, filológicos y literarios, fue sobre todo a partir de *La virgen de los sicarios* (1994) cuando Vallejo se instaló en una libertad sustentada en un verbo de características torrenciales y en la permanente provocación moral. Esas dos características ya protagonizaban sus cinco primeras novelas: *Los días azules*, *El fuego secreto*, *Los caminos a Roma*, *Años de indulgencia* y *Entre fantasmas*, un gran fresco de formación en el que tras renunciar a su carrera como cineasta (el colombiano llegó a dirigir cinco películas en México; dos cortometrajes y tres largos censurados en su país natal a causa de su tratamiento de la violencia) daba coherencia a una ácida visión de su mundo de origen. En esas obras Vallejo sentaba también una tercera constante de su narrativa: una apariencia autobiográfica tras la que se oculta un personalísimo artificio literario. Con su gusto por el escándalo y la sorna, cada una de esas novelas manipula al lector obligándole a asumir un papel activo. Porque es, en efecto, el lector quien ha de optar por la vía a través de la cual leerá a Vallejo, bien como mero cronista intratable de la Colombia de los ochenta y noventa, o bien como un revolucionario del lenguaje a quien la realidad le sirve de plataforma sobre la que sustentar sus potentes recursos lingüísticos. Recursos que entreveran las formas locales con

las más cultas y elaboradas hasta conseguir un color difícil de imitar a pesar de su engañosa sencillez admonitoria.

Esa forma de narrar mostraba un tino notable. Sin embargo, el conjunto aún no acababa de cuajar del todo y el lector dudaba si bajo ese malditismo que recordaba a Genet, o ese tono antipatriótico a la manera de Bernhard no se agazaparía una impostura que al final el autor, convertido en aprendiz de brujo, sería incapaz de dominar. Su homosexualidad aristocrática, su arbitrariedad moral, su anticlericalismo sin límites (o más bien, su antipapismo) quedaban lastradas por un artificio autosatisfecho y no totalmente controlado, y de ello se resentía el conjunto. ¿Qué supuso en esa encrucijada la aparición de *La Virgen de los sicarios?* Esa pequeña obra maestra representó la prueba definitiva de que Vallejo era capaz de dar a su expresividad una forma narrativa concluyente. Su siguiente novela, *El desbarrancadero*, la obra en la que narra su regreso a Colombia para atender a uno de sus veinticinco hermanos (sí, veinticinco) en su inútil lucha contra el sida, consigue levantar un artefacto verbal en el que la muerte y la risa, lo desaforado y lo dramático avanzan de la mano a través de un marco nebuloso cuyos límites los pone sólo el impulso oral. Si *La Virgen...* era la prueba (nunca repetida) de que podía poner estructura convencional a una narración vertiginosa en la que el autor siempre habla directamente al lector, *El desbarrancadero* es el salto sin red definitivo. A partir de ella, el colombiano rompe con el relato previsible y se centra en una recreación personal de sus propias vivencias. *La Rambla paralela* (2002) es una derivación ejemplar de esa apuesta a la que se aúna un mínimo de ficción, y en ella recapitula los acontecimientos más caricaturescos y las vicisitudes más ridículas de una reunión sobre literatura colombiana que se dio en Barcelona en el año 1998. Como casi todos sus libros, éste está marcado por el dedo de la muerte; una muerte borde que acosa y tortura a un anciano escritor que observa Barcelona y sus recuerdos como una amalgama alucinada de la que resulta imposible huir.

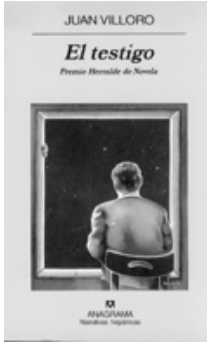
Su última novela, *Mi hermano el alcalde*, responde a esa suerte de revisión del entorno en la que más cómodo se siente Fernando Vallejo. En ella se repasa una historia real, la de la campaña y primer mandato de su hermano Carlos Vallejo en la ciudad de Támesis, en la región de Antioquia; una empresa absurda que precisamente por serlo recibe todo el apoyo del escritor desde el principio. Vallejo entra en medio de la historia para vilipendiar a quienes no aceptan a su hermano, a pesar de opinar él mismo que el proyecto que éste aporta a la ciudad es un disparate bienintencionado que no conseguirá apartar ni un milímetro la trayectoria de un pueblo condenado y repugnante que no se merece la redención. "Carlos quiere a los pobres; yo no. Carlos hace caridad; yo no. Carlos reza; yo no. Carlos siembra; yo no. Carlos construye; yo no". Así expone Vallejo su oposición a la idea de entrar en política por parte de su hermano, conclu-

yendo la frase con: "A Carlos le gustan los muchachos; ¡a mí también! Y esa característica esencial, acaso producto del azar de los genes, nos hermanaba".

En la recreación de esa historia, Vallejo contrapone su "yo" constante, permanente, airado, con el de la chusma, la canalla, la horda, la turbamulta que rodea a su ingenuo hermano con la única intención de explotarlo. Y lo hace de manera reiterada, contradictoria, insultante. Para Vallejo no hay una página que no lleve dentro una provocación, y al final esa provocación produce un extraño efecto: en lugar de provocar hastío en el lector, genera una curiosidad jocosa y deslumbrada por lo que hay bajo ella de sabiduría narrativa. Porque en ese terreno Fernando Vallejo no hace trampa: al efectuar sus juicios injustificables, él mismo se expone a la mirada del lector. Y lo hace de un modo tan diáfano que permite disfrutar del libro con una rara sensación de objetividad. Acostumbrados a los libros escritos con paletadas de mala conciencia, el descaro de Vallejo no deja de ser un alivio para un lector curioso, sorprendido por ser tratado directamente de tú a tú.

En medio de toda esa diatriba política, Fernando Vallejo vuelve a dar voces (y votos) a sus muertos; retoma historias familiares y añade páginas maestras a la descripción de una geografía local inestable que actúa como si también la naturaleza conspirara contra la razón, y hasta utiliza una bandada de loros como portavoces del destino en un gesto bienhumorado inconcebible en ningún otro escritor de ahora. El resultado de todo ello es una obra maestra más optimista y ligera que las anteriores suyas. Un optimismo y una ligereza que no vienen dados por un tratamiento formal distinto (eso en Vallejo sería altamente improbable), sino por el raro linde que separa los asuntos humanos de los que sólo se quedan en la superficie. La política, para el escritor, es una pasión volátil que sólo puede entenderse en serio en tanto que actividad cómica: ése es el cartucho que quema *Mi hermano el alcalde*, un libro arbitrario y sin embargo conmovedor, anunciado por Vallejo como su última obra de ficción, lo que de confirmarse pondría un cierre de oro a una trayectoria singular. Ojalá no.

Paco Marín



El testigo
Juan Villoro
Anagrama, Barcelona, 2004.

Algún día, con la perspectiva del tiempo, habrá que analizar por qué

se asocian determinados modos narrativos, llámense posmodernos o manieristas, o como se quiera, con una época como la nuestra. Asimismo podría pensarse por qué algunas novelas resumen con tal nitidez ese aire de los tiempos. El carácter emblemático es uno de los rasgos definitorios de la magnífica *El testigo*, de Juan Villoro, último premio Herralde, texto desbordante cuya amalgama de referencias y cauces temáticos invita a una reflexión sobre el futuro de un *género* cuya propia hipertrofia parece sentenciarlo a una extinción inevitable.

Tras los meritorios tanteos de *El disparo de argón* y *Materia dispuesta*, y de los relatos de *La casa pierde*, Villoro sale airoso de un reto incuestionable: elaborar una ficción que recoge ese legado posmoderno y, a la vez, fuerza los límites, compone una novela *total* premeditadamente paródica, casi una epopeya, que cuenta un sinfín de cosas y que además puede interpretarse en clave de metáfora de un período histórico: la peculiar transición política de México tras la derrota del PRI en las elecciones. Se trata de una lectura moral de carácter cínico sobre uno de los temas mayores de la literatura mexicana y, por extensión, de toda la hispanoamericana, a saber, el enfrentamiento entre civilización y barbarie como conflicto inherente a la construcción de un país y del mito que lo sustenta.

Nada en *El testigo* puede leerse con inocencia. Villoro, como narrador sagaz y autoconsciente, nos va dejando indicios que apuntan de manera concéntrica hacia velados significados ocultos que el lector debe desvelar haciendo gala de su competencia cultural en un constante juego intertextual cuyo ritmo vigoroso se impone incluso por encima de las falsas apariencias. En primer lugar, la elección de la perspectiva narrativa es un verdadero acierto. Aunque se trate de un narrador en tercera persona, la trama está focalizada desde el protagonista, Julio Valdivieso. Y ello plantea una cuestión interesante: por qué determinados autores actuales –estoy pensando en J. M. Coetzee, por ejemplo– evitan, incluso en textos autobiográficos, el relato en primera persona, tal vez como aniquilación del último reducto de la identidad del individuo y de la mirada. De ahí que el hecho de convertir al protagonista en un personaje más imponga una distancia irónica, aunque nos veamos limitados a la arbitrariedad de su focalización, pues la omnisciencia todavía resulta más ingenua que el sometimiento a un solo punto de vista.

Desde esta perspectiva debemos enfrentarnos al título de la novela, pues Valdivieso, más que en un actuante, se erige en el testigo que se limita a contemplar el caos vital que lo rodea y en el que constantemente se urden conspiraciones, se despliegan estrategias mientras se revelan poco a poco los secretos. El personaje se deja llevar por los vaivenes de la trama, *peca* más por omisión que por voluntad, y, aunque haya cometido una serie de faltas que lo desvirtúan colocándolo en una esfera antiheroica muy

posmoderna, algo así como un atolondrado "hombre sin atributos" superado por un universo desconcertante e inaprensible, se ve inmerso paródicamente en un exceso en que se superponen más "testigos", como por ejemplo esos otros personajes del relato que contemplan episodios casi milagrosos. Esta figura, especialidad jurídica del padre de Julio Valdivieso, es también el nombre de una peculiaridad física, muy significativa, que caracteriza a algunos personajes. El resultado consiste, por tanto, en una serie de alusiones que apuntan al lector como otro testigo mudo de esa desmitificación de la realidad social y del estatus cívico de los protagonistas que se realiza desde una perspectiva irónica.

La historia de este *alter ego* posmoderno del autor, con el que Juan Villoro coincide deliberadamente en sus iniciales –resulta curioso que cierta reseña del libro se refiera a Juan Valdivieso, en vez de Julio– y en su trayectoria cosmopolita, es la de un Ulises intelectual y sofisticado que vuelve a su Ítaca particular, México, tras un periplo por Europa nada menos que de veinticuatro años, enfrentándose con su propio país inmerso en un estado convulso, mientras se dedica a analizar la obra de Ramón López Velarde, poeta cuya obra también se inscribe en un período de transición, en su caso hacia las vanguardias. Su objeto de estudio da pie a un paralelismo entre historia literaria y vida, entre realidad y ficción, donde todos los límites se difuminan, empezando por lo legendario y lo religioso y terminando por lo erótico. El pasado de Valdivieso se entrecruza con el del poeta, y el protagonista, como su contrafigura, se debate entre varias mujeres asociadas a algún momento significativo de su accidentada existencia. La estabilidad que le aporta su familia, sobre todo su esposa, una italiana llamada Paola, se contrapone al obsesivo recuerdo de su primer y casi incestuoso amor, Nieves. Y las figuras tentadoras de Olga Rojas y Lola Vegas, dos colegas del mundo de la literatura, forman una antítesis con Ignacia, un personaje de atractivo animal y, cómo no, de resonancias simbólicas.

Por si la dialéctica entre Valdivieso y la realidad mexicana no fuera suficiente como foco de interés, se abordan, y no precisamente de manera tangencial, cuestiones tales como la creación literaria y el mundo intelectual que gravita sobre ella, la amistad, la memoria, el peso de la religión y de la familia, las telenovelas, el narcotráfico y la violencia, y, como nexo de unión, la guerra cristera. Dicha incontinencia supone una vulneración de los principios tradicionales del relato, compensada por la presencia de *leit-motivs* que van desde la metáfora del agua a la recurrencia a figuras inquietantemente grotescas como todas las relacionadas con la fauna, con una particular atracción por lo canino muy cercana a la mitología. La noción de apertura defendida por la posmodernidad conduce a la inclusión de fragmentos de poemas y de citas literarias propiciados por la figura de López Velarde, que suponen un contra-

punto a la acción propiamente dicha, excesiva de por sí y rematada por otro sinfín de alusiones culturalistas y populares, con referencias a lo mitológico y al corpus literario hispánico, desde Juan Rulfo y los míticos Contemporáneos hasta el otro Ramón, el mismísimo Valle Inclán; desde guiños cinematográficos de prestigio, por ejemplo *Le samourai,* de Jean-Pierre Melville, a otros más populares, en alusión al arquetipo de lo mexicano desde una perspectiva hollywoodiense: Marlon Brando interpretando a Emiliano Zapata, o el "vaquero de mediodía", juego de palabras con la película de John Schlesinger *Midnight Cowboy*. Todo ello pasando por referencias tan insólitas como el doblaje de *El libro de la selva,* en la versión que realizó Walt Disney, o, incluso, en el terreno de lo musical, esa divertida obsesión de Valdivieso por Supertramp y por la recurrente letra de un corrido, otro tópico de lo mexicano integrado críticamente en la trama.

Toda esta parafernalia desbordante y posmoderna se apoya en una doble perspectiva francamente deslumbrante: por un lado, una férrea ironía que desmonta cualquier tentación de tono excesivamente culturalista; y, por otro, una elaboración lingüística en la que se contrapone la ultracorrecta voz narrativa –que inserta aforismos y frases cargadas de paradojas desarmantes, que dan una certera visión de la trama y del momento histórico–, con unos diálogos en estilo directo en un mexicano fresco y plagado de coloquialismos, que ofrece el oportuno tono local, también como metáfora del desfase entre el mundo estable y bien ordenado, civilizado, del que emerge Valdivieso, y la realidad bárbara tanto del universo urbano como rural de su propio país. Ésta se va filtrando en la trama hasta convertir el texto en un peculiar *Bildungsroman*, equivalente a la educación sentimental del perplejo protagonista, no un jovencito inexperto, sino un profesor universitario que ronda la cincuentena. Nos hallamos, entonces, ante un caso de redención. Siguiendo la imaginería del libro, lo religioso y lo místico impregnan las páginas de la novela hasta convertirla en una auténtica *telenovela*, el vía crucis de un santo moderno que toma cuerpo en la trayectoria afectiva e intelectual de Valdivieso, un farsante, ciertamente simpático, perseguido por su pasado, y cuya impostura se desvela paulatinamente.

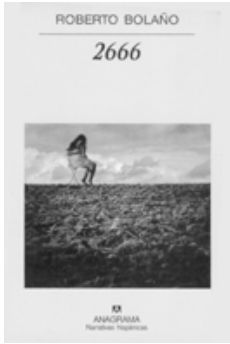
Por si no hubiera bastante con todos los elementos citados, *El testigo* también juega la carta de la contaminación genérica, con fragmentos que recuerdan inevitablemente a la novela indigenista y a los tópicos del realismo mágico, otros que apuestan claramente por un subgénero "metaliterario" al reflejar los entresijos de un proceso creativo –la obra de López Velarde– a la vez que pasean al lector por el zigzagueante mundo de los escritores, y, a partir de ahí, códigos tan dispares como el de la novela de denuncia próxima al *best-seller* –con la figura de Constantino Portella como máximo representante–, la tendencia a la his-

toria intercalada, o ese híbrido, muy habitual en estos últimos tiempos, que desarrolla una investigación histórica que permite a su vez un cierto coqueteo con el ensayo, aderezado con una trama de novela rosa y detectivesca. Todo ello quiebra las expectativas del lector y la posibilidad de una interpretación unívoca.

¿Cuál es, entonces, la principal virtud de la novela? Evidentemente, tal acumulación de lances y de simbologías hace de la lectura de *El testigo* una experiencia fascinante, aunque, eso sí, en contrapartida, son tantas las líneas argumentales que el lector puede perderse en este mar de historias y, sobre todo, de analogías que, en algún caso, quizá resulten forzadas. No obstante, la exuberancia y el trepidante ritmo de la trama parecen encaminados a hacernos partícipes del vértigo en el que vive Valdivieso. La estructura epifánica o climática de la novela tradicional es sustituida por episodios atonales, paródicos y anticlimáticos, aunque el irónico final nos devuelva a esa voluntad de totalidad que podría resultar demasiado ambiciosa si no fuera por el sentido del humor que predomina en sus páginas y que las redime de la solemnidad de su empeño.

El testigo es una novela que convierte su incontinencia en su mejor baza y que nos recuerda que, tal vez, el género posmoderno se va apagando lentamente. Si existen narradores como Villoro, sin embargo, que saben desplegar un mundo propio sobre un período histórico de tal calibre, con tanta soltura y, sobre todo, con tantas ideas, muchas cosas deben pasar aún en el panorama literario para que se dejen de contar historias como ésta. O, simplemente, para que se dejen de contar historias.

Elena Santos



2666
Roberto Bolaño
Anagrama, Barcelona, 2004.

Como es bien sabido, el escritor chileno Roberto Bolaño murió en el verano de 2003. Tras su muerte, y sobre todo tras la aparición de su póstuma *2666*, algunas preguntas flotan en el aire. Preguntas que acompañan la lectura del libro que nos ocupa, pero que afectan, antes que nada, al panorama literario que queda tras su marcha. La más evidente: ¿cómo será la narrativa en lengua española después de Bolaño? Es cierto que la literatura se hace con mucho más que un autor. Pero para entender el anonadamiento

producido por la desaparición del escritor de *Nocturno de Chile*, *Amberes* o *Los detectives salvajes* habría que remontarse al desaliento que produjera hace poco más de dos décadas, a edad bastante más avanzada, la muerte de Julio Cortázar. Bolaño era, sin ninguna duda, el mejor escritor latinoamericano de su generación. El mejor dotado y el más agresivo, si por agresividad se entiende un compromiso con una literatura que rehúye de la impostación, la reiteración o la fórmula de laboratorio. Todos sus libros son viscerales, y todos son novedosos. Ya han transcurrido dos años y todavía resulta difícil imaginar una literatura sin él.

En su última época Bolaño estaba volcado en la redacción de una gran obra enigmáticamente titulada *2666*. En su nota a la primera edición, Ignacio Echevarría, persona encargada de preparar este texto de más de 1.100 páginas, da la pista que conduce hasta el origen del título. La encuentra en *Amuleto*, una novela de Bolaño donde la protagonista, siguiendo a otros personajes de la obra (uno de ellos llamado Arturo Belano, recurrente nombre en clave de Roberto Bolaño), llega a un paraje, el de la colonia Guerrero de Ciudad de México, del que explica: "se parece sobre todas las cosas a un cementerio, pero no a un cementerio de 1974, ni a un cementerio de 1968, ni a un cementerio de 1975 sino a un cementerio de 2666, un cementerio olvidado debajo de un párpado muerto o nonato, las acuosidades desapasionadas de un ojo que por querer olvidar algo ha terminado por olvidarlo todo". Esa descripción, tan deudora del gusto de Bolaño por maestros del fantástico como Philip K. Dick o J. G. Ballard, levanta el paisaje moral de la novela. Sobre la lógica de fundamentos reconocibles en que se basa el relato (los relatos, habría que decir) sobrevuela una atmósfera de pesadilla, una desubicación premeditada que desdibuja los perfiles de las docenas de historias que recoge el libro y que hace sentir al lector que, tal y como ocurre en las mejores películas de David Lynch, el drama, cómico y a la vez sangriento, es consustancial a nuestra falta de peso en el mundo.

Resulta difícil pensar en un autor de los últimos veinte años tan pesimista, tan escéptico, tan solitario, ácido y desesperanzado como Bolaño. Y esos elementos, que a menudo le llevan a convertir su creación en una diatriba pero sin caer en el sarcasmo provocador de un Bernhard, está presente en *2666* más que en ningún otro libro suyo. Pero Bolaño es mucho más que un intemperante nacido de la nada, una especie de huérfano, exiliado perpetuo construido a partir del propio esfuerzo. Si, asumiendo su devoción por Borges, Cortázar y Nicanor Parra, la conciencia con que afronta sus historias trae ecos de la narrativa norteamericana posmoderna más desaforada de los años sesenta, especialmente Barth y Coover, y abre con ello una vía que merece más aten-

ción de la que suele prestarse cuando se habla de sus libros, su engarce con el realismo queda plasmado en casi cada página como una rara luz empeñada en iluminar las cosas liberándose de los tópicos. Para entender la suma de elementos que giran (giraban) alrededor de la cabeza de este hombre es conveniente leer, además de sus obras de ficción, el conjunto de ensayos *Entre paréntesis* (Anagrama 2004), una recopilación de artículos que ayudan a comprender la pulsión literaria y moral que movía cada uno de sus actos.

2666 está organizada en cinco partes en apariencia independientes, pero cuya suma acaba formando ese cementerio olvidado de que hablara el propio autor en *Amuleto*. La primera de ellas lleva por título *La parte de los críticos*, y narra las peripecias de Pelletier, Morini y Espinoza, tres estudiosos, francés, italiano y español respectivamente especialistas en la enigmática obra de un escritor alemán, Benno von Archimboldi, del que apenas se sabe nada y cuya pista, por razones desconocidas, se pierde en algún lugar de México. A ellos se suma Liz Norton, inglesa y especialista como ellos en la obra del germano que introducirá en sus vidas un elemento de azar y extrañeza afectiva y marcará la búsqueda de sus amigos. *La parte de Amalfitano* retoma una línea menor del primer libro para describir un sujeto solitario que, abandonado por Lola, una mujer obsesionada por conocer al poeta Leopoldo María Panero, recluido en el psiquiátrico vasco de Mondragón, le deja al cargo de una niña pequeña con la que viajará hasta Santa Teresa, una ciudad al norte de México que es un trasunto de Ciudad Juárez, una localidad que ha entrado en el catálogo mundial de la infamia gracias a las decenas y decenas de asesinatos de mujeres todavía sin resolver. Llegados a ese punto, el lector cree que el asunto de los asesinatos, crucial en *2666* a la vez como argumento y como metáfora, tomará forma narrativa. No es todavía así. *La parte de Fate*, tercer apartado de la obra, comienza siguiendo los pasos de un periodista deportivo negro que tras perder a su madre en las primeras páginas del capítulo y viajar por los Estados Unidos efectuando investigaciones para *Amanecer Negro*, la revista para la que trabaja, concluye su recorrido en esa Ciudad Juárez hacia la que, como un imán, parecen dirigirse todos los pasos del libro.

La suma de los capítulos anteriores ofrece un abanico de argumentos y enfoques literarios que se mueven siempre en el terreno de la maestría. Toda la obra es un *tour de force* titánico que crece página a página sin que haya en ella ni un momento de decadencia. Hay variaciones de tono, por supuesto, y hay espacios para la digresión y la recapitulación, pero Bolaño explica muy bien esa pasión por la novela larga e imperfecta, por la obra inabarcable opuesta a la perfección de la *nouvelle* sobre la que, siendo él mismo un

maestro, ironiza en algún momento del relato. La monumentalidad del libro permite a Bolaño hablar de casi todo, pero una de las líneas que subyacen a todo es la línea del horror. Un horror paralizante, individualizado, humano hasta lo incomprensible, que estalla en la cuarta parte del libro, la titulada *La parte de los crímenes*. La exhibición de sabiduría literaria que muestra aquí Bolaño es el único argumento que tiene el lector para asaltar con una fascinación insoportable la larguísima estela de crímenes de Santa Teresa. Frente a ella, *La parte de Archimboldi*, último capítulo del libro, establece un diálogo entre algunas de las grandes ignominias del siglo, con su largo viaje a la Segunda Guerra Mundial, y esos "huesos en el desierto" que, en definición de Sergio González Rodríguez, blanquean los límites de Ciudad Juárez.

Superior, en opinión mía, a su otra novela larga *Los detectives salvajes*, y moviéndose en el mismo nivel de deslumbrante calidad que *Amuleto*, *Monsieur Pain*, *Nocturno de Chile* y *Amberes*, 2666 es la primera gran obra maestra latinoamericana del siglo XXI. Su lectura deja un poso difícil de digerir, y obliga a preguntarse seriamente, en esta época sin maestros, qué vendrá después de Roberto Bolaño.

Berta Mir

Lo desconocido liberado (1940-1996). Antología poética
Enrique Gómez-Correa
Huerga y Fierro Editores,
Madrid, 2005.

Bajo la dirección fina y escrupulosa de Ángel Luis Vigaray, Signos se ha ido convirtiendo en una colección no sólo hermosa (inmaculada e inconfundible en su blancura) sino imprescindible para los lectores exigentes de poesía hispanoamericana. La nómina de autores es ya considerable: Salomón de la Selva, Xavier Villaurrutia, César Moro, Emilio Ballagas, Rosamel del Valle, Jorge Teillier, Porfirio Barba Jacob, Eugenio Florit, Vicente Huidobro (con su magistral pero olvidado *El ciudadano del olvido*) y Ricardo E. Molinari. A éstos, se suman ahora dos nuevos poetas: Virgilio Piñera, reconocido más por sus cuentos y su teatro que por sus deslumbrante poesía, y uno de los grandes surrealistas de Latinoamérica, el chileno Enrique Gómez-Correa, un total desconocido en España.

Durante su viaje a México de 1938, André Breton declaró en una entrevista que "México tiende a ser el lugar surrealista por excelencia. Encuentro México surrealista en su relieve, en su flora, en el dinamismo que le confiere la mezcla de sus razas, así como en sus aspiraciones más altas". La afirmación, que no deja de ser una *boutade* –América ha sido también, ya se sabe, el continente "barroco" o "posmoderno *avant la lettre*" según el capricho del momento–, dio alas a los discípulos bretonianos, y no cabe duda de que del surrealismo han surgido muchos de los grandes escritores latinoamericanos del siglo XX.

En el mismo año de 1938, se fundó en Chile el Grupo Mandrágora, formado por Enrique Gómez-Correa, Braulio Arenas y Teófilo Cid. Jóvenes iconoclastas en un campo poético ya colmado de grandes figuras –Huidobro, Neruda, Pablo de Rokha, Rosamel del Valle, Humberto Díaz Casanueva–, promovían la ortodoxia surrealista precisamente cuando muchos de los vanguardistas de antaño, sacudidos por el contexto internacional de la guerra civil española y la ebullición interna del Frente Popular chileno, empezaban a ensayar una poesía más social, más comprometida con su entorno. En julio de 1940, en un acto ya legendario, Arenas irrumpió en una lectura de Neruda –que era ya el poeta militante por excelencia–, arrancándole las hojas y rompiéndolas en pedazos. El espectro de Neruda –con su círculo de "aduladores"– sería siempre el gran antagonista para la Mandrágora. En 1957, en su prefacio al libro *Nadir* de Rubén Jofré, Gómez-Correa escribiría: "Tened siempre presente las palabras del autor de *Los cantos de Maldoror*: 'La misión de la poesía es difícil. Ella no se mezcla con los acontecimientos de la política, con la manera como se gobierna un pueblo, no hace alusión a los periodos históricos, a los golpes de Estado, a los regicidas, a las intrigas de cortes. Ella no habla de las luchas que el hombre emprende y sólo, por excepción, con él mismo, con sus pasiones'. Manteneos puro, libre de todo compromiso, libre de toda contaminación. Buscad lo desconocido, penetrad en el misterio. Huid de los concursos, de los premios literarios, de la lepra y de Neruda".

En los siete números de *Mandrágora* (1938-1943) –la revista más longeva del surrealismo latinoamericano–, Gómez-Correa promovía una poesía negra, que existiría tanto en la forma de poemas como en actos revolucionarios: "La poesía negra es la organización más fría de la palabra, la dispersión más absoluta del amor, la necesidad más vehemente del placer, el ansia más sedienta del peligro". Había que ir más allá de los prejuicios del bien y del mal, abriéndose a todas las consecuencias de lo *negro* –"crimen, locura, sueño, perversión en estado de gracia y pureza"–, y adelantando el día en que ya "no habrá nunca más dualidad ni primacía entre el instinto y la razón" y en que "lo negro invadirá la política, la historia, la ciencia, la filosofía, la sociología, el derecho, la moda".

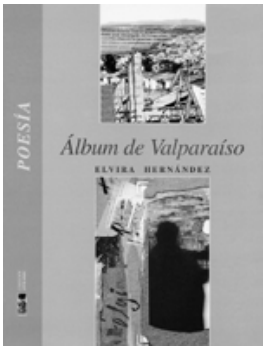
El concepto central de la obra

de Gómez-Correa ha sido, como señala Javier Bello en su prólogo a esta antología, la violencia: "Descendiente directa del Marqués de Sade, la obra de Gómez-Correa revela que los actos de locura y violencia no son desquiciamientos de particulares, sino erupciones de un magma profundo y subterráneo en la conciencia humana, resquebrajamientos de leyes y morales históricas que en su ejercicio de contener prefieren ignorar –hipocresía y ceguera social– en vez de enfrentar". Esta violencia contra los mecanismos estultificadores del poder sigue intacta a lo largo de su obra, desde *Las hijas de la memoria* (1940) hasta los libros póstumos de 1996. "Nunca he conocido", decía Braulio Arenas, "a un hombre más prodigiosamente igual a sí mismo", y en efecto, fue siempre fiel a su noción de la poesía y a su apego al surrealismo internacional, que fue fortalecido más aún después de los años que pasó en París (1949-1951), de las largas reuniones en el Café de la Place Blanche con Breton, Benjamin Péret, y los pintores Jacques Hérold y René Magritte. Fue en ese café donde Breton le contó la muerte de un amigo suyo, el joven surrealista chileno Jorge Cáceres, que dio lugar a la "Carta-Elegía" incluida en esta antología.

La poesía de Gómez-Correa tiene desde sus comienzos una alta carga erótica, pero lleva siempre el estigma de la soledad y la angustia, de un vivir a la intemperie en este "mundo mío mundo voraz / Mundo del agua del fuego del hielo / Mundo de la soledad". Escribir es lanzarse a la aventura de la existencia –"Al toque del relámpago / Sacad de paseo vuestro espíritu / Hacia los acantilados del mundo exterior / Tomad la primera palabra que salte sobre el labio / Y lanzaos con ella al infinito"–, en la que el hombre persigue incansablemente a sí mismo, buceando hasta el fondo de su propia oscuridad: "Yo sólo podría entregaros mi manera de mantenerme en libertad / Mi ojo alquímico / Mi sangre alimentada en la angustia / Creédmelo, yo estaré partiendo siempre a lo desconocido."

Habitualmente silenciado por los forjadores del canon, Gómez-Correa debe contarse –insiste Javier Bello– entre los autores fundacionales de la poesía chilena y latinoamericana contemporánea, y no cabe duda de que su poesía, junto a la de Octavio Paz y Enrique Molina, es una apasionante muestra de cómo el surrealismo se arraiga en América y abre anchos caminos hacia la libertad. Lo decía el propio Gómez-Correa, recordando el grupo Mandrágora, en una entrevista de 1979: "Me atrevo a afirmar que hemos sido los más grandes creadores de imágenes poéticas que haya producido Chile hasta el momento, los más entrañables buscadores de lo insólito. Queríamos 'transformar el mundo', 'cambiar la vida', concebíamos al espíritu en una permanente rebelión, afirmábamos el derecho inalienable de creer en la utopía, solicitábamos 'todo el poder a la Mandrágora', queríamos hacer de la vida y del mundo el más maravilloso de los 'collages'".

Niall Binns



Álbum de Valparaíso
Elvira Hernández
Ediciones LOM,
Santiago de Chile, 2002.

Apócrifo el fulgor, auténtico el relente

La poeta chilena Elvira Hernández (Lebu, 1951) tiene motivos suficientes para descender de la poesía de su coterráneo Gonzalo Rojas: su nacimiento en Lebu, Chile –y por lo tanto el Mundo–, su infancia en Chillán y posteriormente sus años en Santiago. Sin embargo, entre uno y otro poeta hay un distanciamiento que más que ver con la geografía tiene que ver con el tamaño de las cláusulas –largas y contrapunteadas en Rojas; detenidas, quietas, organizadas en torno a lo minúsculo en Elvira Hernández–; el sentido en cada uno de la musicalidad de la poesía –en Elvira en todo momento más cercano a la prosa que en Rojas–; y, en suma, su entendimiento de la palabra Arquitectura.

En *Álbum de Valparaíso* (una cuarta entidad en su itinerario), Elvira Hernández hilvana una serie de apuntes introspectivos sobre la realidad que quieren arrancar, y acumular, sustancia. Su cuaderno de recortes y de notas, inspirados todos ellos a la orilla de un malecón de lo intangible, está sellado por el lacre de la representación analítico-pictórica de lo visto, lo sentido y lo presentido. Pero –¡cuidado!– no se trata aquí de una representación acrítica de las cosas que acaecen en un mundo porteño inmarcesible, sino la representación de los instantes que acaecen en el interior de la persona –en este caso, *la poeta*– que habita en ese mundo minúsculo porteño. En Elvira Hernández, como en aquella intuición infantil de Stephen Dedalus, el poeta es un grano minúsculo de polvo comprendido en la vastedad de un puerto, comprendido a su vez en la engañosa vastedad de una ciudad, un país, un continente y un mundo. Todo esto obedece a una concatenación de cajitas chinas, rebasadas por el cinturón propiciatorio del lenguaje. Es, pues, el lenguaje la elección postrera. Todo lo que ocurra en el cuaderno de Valparaíso de la poeta chilena Elvira Hernández surtirá su efecto de acuerdo con las premisas de su propio lenguaje.

Por intermediación de Rojas, Elvira Hernández medita en este libro sobre los riesgos del método surrealista conocido como escritura automática. La poesía de América Latina, desde la década de los treinta a la fecha, se ha mirado continuamente en el espejo futurible del automatismo, a veces sucumbiendo al riesgo –el sinsentido, el

absurdo, el vértigo– y a veces generando un discurso a partir de un rechazo al automatismo no del todo inflexible. Las formas marmóreas de la poesía en lengua española, en sus vertientes barroca y modernista, concitan este riesgo –mirarse en el espejo de la escritura automática–, conformando el deseo de sustracción de las corrientes del idioma hacia otros litorales que conocemos como vanguardia y posvanguardia. ¿No es la poesía de Girondo, Huidobro, Vallejo, Moro, Westphalen, Paz, Rojas, Hinostroza, un mirarse en las aguas quietas del modernismo, oponiéndolo a la voluntad barroquizante de una escritura automatizada por el deseo de darle vida a la estatua? Lo cierto es que el poeta anda en busca de la expresión que le acomode. Puede encontrar su propia vertiente entre la afirmación y la negación de la imagen que le devuelve el espejo. En Elvira Hernández, *ella* ha encontrado su manera de decir las cosas transitando entre los bordes de estas dos esclusas, –el azar y el cálculo. Su lenguaje controlado y espeso no es un lenguaje ciego, sino un organismo atento a las volutas que se van formando en medio de sus surcos. Estos poemas son el producto de un oído fino, de un equilibrio entre prosa y verso, sentido y sinsentido, farsa y realismo.

La historia de la poesía en lengua española es la historia de un constante desacato. También es la historia innegable de una sumisión. De allí que podamos inferir la existencia de dos tipos de poetas: poetas que afirman y poetas que niegan. Elvira Hernández pertenece a la segunda estirpe. Su negación empieza por trastocar los pronombres que la nombran a "ella". Solamente en un par de ocasiones Elvira Hernández se refiere a sí misma, la voz que madura en sus poemas, en femenino. Suponemos que esto se debe a que anda en pos de la creación de un personaje, que no quiere ser *ella misma*; ¿de qué otra manera se explica que su libro, titulado *Álbum de Valparaíso*, sea un intento negador de todo vestigio de geografía que adereza la pasta imposible de la poesía dentro del poema? Ironías, signos visibles de una retórica de transición, que aún no arriba al último de los puertos que le han sido destinados.

"Ella" misma es quien se encarga de afirmar la importancia de la mínima ecuación entre lo visto –lo que está ahí– y lo nombrado: el poema. ¿Dónde termina la realidad y dónde comienza "el poema"? Y una vez concluido el poema, ¿qué sucede con todo lo que ha quedado fuera? Es "ella", asimismo, quien se encarga de negar su propia entidad, llamándose "falsa poeta". ¿Resuellos de la antipoesía de Nicanor Parra? ¿Cuestionamiento de la validez de la poesía en un tiempo donde lo que abunda es la miseria? ¿O conciencia aguzada, despiadadamente crítica, de que son pocas las palabras que todavía pueden lucir una epidermis virgen en la contienda diaria de un hacer poesía? *Álbum de Valparaíso*, muy lejos de ser el instrumento inocuo de la añoranza prometida de su título, pone estas cuestiones sobre la mesa de discusión,

al tiempo que ofrece finos ejemplos de eso que Martín Adán, en su modo muy particular de entender las cosas, llamaba Arquitectura en oposición a la Poesía: –poner la construcción paciente y premeditada del edificio por encima de las voliciones ciegas de una presunta inspiración: "Hay mármoles todavía al pie. Un brazo / De Venus en la bruma. Arcos, columnas / Vertebrales de fuerza. Ojivas y pestañas / En la piedra. La esquina con sus yuyos, yugos / Blanda cicatriza. Un niño ecuestre y las bolsas / a la espalda" ("Arquitectura panal", p. 43).

Elvira Hernández desdobla el don inmaculado del lenguaje en los arrabales de los diferentes puertos donde la poeta ha hollado con su voz; incorpora elementos nuevos, mezcla, experimenta, sabe que la única manera de alear el metal resistente del poema es contaminándolo y poniéndolo a prueba, instigando incluso a su desdoro. Su falsa poesía no desdeña el simulacro. Por todos lados hay huellas de un simposio culto que antecede a la preparación de sus poemas: traducciones de Coleridge, menciones explícitas a la poética de Martín Adán, reconocimiento de un legado en el epígrafe de Rojas, ecos leves, apenas perceptibles de Parra, y una cadena que culmina en ningún lado previsible. Así es como Elvira Hernández termina legitimándose en su oficio de poeta.

Gabriel Bernal Granados

Canto de penumbra
Hanni Ossott
Reverso Ediciones,
Barcelona, 2004.

Hanni Ossott: una poesía tangencial

Hace unos pocos meses, cuando recibí *Canto de penumbra* de la venezolana Hanni Ossott –una amplia selección de su poesía preparada por Ana Nuño– no tenía ninguna noticia de su autora ni conocía, por supuesto, su poesía. No se trata de repetir aquí el lugar común acerca del desconocimiento mutuo de nuestras literaturas ni de recalcar el lugar secreto y marginal que tiene la poesía en estos tiempos. Quiero, sencillamente, extraer una ventaja de esta situación: una lectura sin preconceptos ni cartografías, sin referencias a generaciones o lenguajes de época; una lectura sin un rostro que permita que los poemas se jueguen limpiamente su destino y nos convenzan o desaparezcan, si no ocurre así, en los ríos de palabras que se olvidan. Debo reconocer

que la lectura de esa antología fue para mí el descubrimiento de una voz insular que desde 1974 con *Espacios para decir lo mismo*, había ido recorriendo un camino de nueve libros, hasta arribar a *El circo roto*, el volumen más logrado de Ossott, escrito en buena medida en la Casa de Reposo de San Juan, lugar en el que falleció en el año 2002.

Hay una fuerza central que impulsa toda la poesía de Hanni Ossott: la concepción de la escritura como una forma de conocimiento, o como un trayecto interior que conduce a un estado particular de conciencia. Pero se trata de un trayecto espinoso, alejado de convicciones y certezas, lleno de inseguridades, veladuras, contradicciones: "Un dios malo –declara en *Espacios para decir lo mismo*– creador del razonamiento abstracto, de las prohibiciones y de la selección creó la voz que permitía hablar en forma inmensurable…". La palabra poética, como puede observarse, es el don de ese maligno dios y es sobre todo un instrumento reflexivo que admite una doble faz: puede llevarnos más allá de nuestras debilidades y carencias, convertida en "impulso y fuerza frente a la disolución"; pero puede, igualmente, sumirnos en el caos, en el ruido inconexo, en la dispersión. Esta tensión es asumida más como un enfrentamiento de ideas que obedecen a un sistema de pensamiento y no a un conflicto íntimo y vivo. Una intención especulativa y conceptual domina, pues, los cuatro primeros libros de Ossott que se abisman en espacios gélidos y vacíos en los que deambulan ideas y no seres. Ellos entregan un discurso denso, despersonalizado, carente de referentes externos pero que también desfallece en su conceptismo y en el afán demostrativo que posee.

A partir de *Plegarias y penumbras* se produce una mutación en la propuesta de Ossott, su poesía se personaliza hasta volverse experiencial, en el buen sentido del término, y memoriosa. La infancia perdida, la conciencia de la muerte, los objetos ajenos y amenazantes, la inmovilidad, la melancolía y la presencia permanente de una angustia innominada, llenan los poemas. Y la escritura parece convertirse en el único espacio de resistencia y salvación. Transcribo un fragmento del poema "Cielo, tu arco grande", que descubre la exactitud y madurez alcanzada por la poeta venezolana: "Se escriben poemas / para los hombres que no pueden orar // La laguna está plena / oscura / azul / densa / el cielo la besa casi en ovación // la vemos, desde aquí / desde este cuarto pequeño / sin estar allá / sin necesidad / devotos". El lastre excesivo de las ideas que empañaba los primeros libros de la autora se ha desvanecido y ahora tenemos una palabra más transparente, concentrada e intensa.

Hanni Ossott no es una voz central en la poesía latinoamericana de la segunda mitad del siglo XX, pero su tangencialidad entrega tal vez la conciencia del lugar que tiene hoy la poesía: una tarea secreta, más personal, más pequeña, casi a contraco-

rriente. No hallo mejor imagen de ella y su obra que el texto "Jardín de rosas, jardin des plantes": "Un jardín, jardín de rosas / Y una dama solitaria recorriéndolo / En las afueras de París / Todo eran rosas / Rilke las vio allí / Había una gran melancolía // La dama se cansó / Y se recostó en un banco / De inmediato un guardia francés le dijo: / ¡esto no está permitido! / Pero la dama ya no pudo con las rosas / Ni con el guardia // y tomó el tren // no pudo tampoco con Rilke /así, se fue al hotel a descansar / y pensar."

Carlos López Degregori

La corrupción,
una cultura argentina
León Pomer
Leviatán, Buenos Aires, 2004.

El vocablo corrupción no es un vocablo agradable. Todo lo que de él se desprende es más bien intranquilizador: descomposición, podredumbre, quebranto. Corromper es echar a perder, malear, envilecer. Las cosas no mejoran nada cuando unimos corrupción a política. Para Aristóteles corrupción es *stasis*, lo contrario de mesura, equilibrio o moderación. La corrupción es el declive del cuerpo político o de la forma de gobierno que lo ordena y de esta manera se llega a asemejarse con la desintegración y la pérdida de poder de la polis. El panorama que crea la corrupción es sencillamente desolador: comunidades sin política (despotismos) o política sin comunidad (en donde se perdió toda referencia al interés común en medio de disputas faccionales). Ya en la modernidad, para Montesquieu o Rousseau por ejemplo, la corrupción es ausencia de perfección moral y de supresión del lazo social comunitario, que trae consigo políticas dirigidas y dominadas por poderes y tiranos privados. Y los enfoques más recientes suelen asimilar la corrupción con la conducta de un servidor público que se desvía de sus deberes por razones derivadas del beneficio personal o particular. El punto de partida general escogido por el autor del libro se puede entender como la extracción del mínimo común múltiplo de las tres perspectivas anteriores, ya que define corrupción como "cuando lo particular que prevalece sobre lo general se oculta en una dialéctica hipócrita que simula lo opuesto" (p. 12). Este concepto de corrupción queda vinculado igual-

mente a la degeneración de la comunidad y de un sistema político (en este caso, la República Argentina) y todos los casos de comportamientos corruptos a lo largo de la historia han producido una degeneración de la identidad política. La mirada que se tiene de la corrupción no es la misma cuando dejamos de hablar de corrupción en el sistema y empezamos a referirnos a corrupción del sistema. Entonces es cuando poco puede haber más importante que un análisis detallado de sus implicaciones a todos los niveles, especialmente cuando una sociedad ha entrado en una crisis de niveles tales como la que está sufriendo la Argentina en los últimos años.

Entre la avalancha editorial habida a raíz de este cataclismo en la que se analizaban, casi siempre por vía de urgencia y con mayor o menor fortuna los orígenes y los porqué de la crisis, el libro de León Moner es de los que no entra en resolver las paradojas encantadoras y atroces que entraña el ser nacional argentino ni es un examen urgente de la ocurrido escrito bajo el eco de los cacerolazos. Por el contrario, el primer capítulo reivindica la complejidad de las relaciones entre sociedad, economía, psicología, lingüística y política en un intento más que estimable, pero forzado de definir "cultura", que a pesar de que este término forma parte del título del libro, no es lo más importante, ni quizás lo más pertinente en el caso que nos atañe, puesto que el análisis de lo que es la corrupción (que por cierto, aparece en el título en primer lugar) no lleva menos de una decena de páginas en este capítulo introductorio, claramente insuficientes, más cuando a la hora de abordar su definición, delimitaciones, implicaciones o condiciones nos encontramos ante un término de una enorme complejidad y con un ingente número de matices, pero que en el campo de la moral y de lo políticamente no acepta visos: la corrupción no debe ser ni puede ser tolerada. No hay que olvidar que ciertos funcionalistas vieron en la corrupción un sistema alternativo de distribución de riqueza cuando ciertas funciones no están debidamente atendidas en un sistema político o que en ciertos lugares corrupción significa progreso.

El grueso de la obra se dedica a repasar dentro de la historia argentina, desde su descubrimiento y colonización hasta la celebración faustosa del centenario, los casos de corrupción más flagrantes, así como las condiciones para que éstos se produjeran. Una enumeración que empieza en la época de la fundación de Buenos Aires, hecho protagonizado por los conquistadores, que distaban mucho de la consideración de modelo de virtudes. Éstos trajeron sus costumbres y su conducta en la que la codicia y el lujo ostensible son rasgos principales, mientras que el trabajo no estaba bien visto, a diferencia del espíritu puritano y librepensador de los peregrinos que se asentaron en América del Norte, dando

como resultado dos sociedades diametralmente opuestas en lo que se refiere a la manera de entender la política y la *res publica*. De estos sucesos, a sugerencia del autor, derivan los males del país. Si bien es cierto que la peculiar organización colonial trajo consigo estructuras que fomentaron la corrupción y el latrocinio por parte de los funcionarios, como ha demostrado recientemente Hugo Raúl Galmarini en *Los negocios del poder* (Corregidor, Buenos Aires, 2003), tal análisis es simplista y débil. Porque la corrupción es un laberinto por el que es difícil moverse para estudiarlo en toda su complejidad y son múltiples las causas de que exista: crecimiento y modernización económica que produce cambios sociales, la moralidad del beneficio y del mercado frente a la moralidad pública, el Estado intervencionista, la excesiva concentración de poder o la desactivación de controles desde el pluralismo político. Todas causas complementarias y no reducibles a una única variable. Además, la corrupción no es un fenómeno exclusivo y distintivo de la República Argentina, aunque la acumulación de tanta canallada en tan poco tiempo y un espacio tan reducido ha dado matices singulares a la cuestión, sino que en todos los sistemas políticos, incluso en las democracias liberales y no sólo en las dictaduras y tiranías, hay corruptores y corrompidos. Por lo tanto, ¿nos encontramos ante una situación inevitable o, por el contrario, se puede corregir? El optimismo por parte del autor es encomiable: la modernidad socioeconómica debe ir acompañada de la modernidad de pensamiento, algo que en Argentina no ocurrió, pero que un hecho tan radical como la crisis sufrida a comienzos del tercer milenio puede servir como estímulo para buscar con realismo y esfuerzo el porvenir. Sin embargo, pregunto, ¿se puede (y es apetecible) hacer transparente al hombre público para mantenerlo totalmente controlado y libre de sus transgresiones individuales?

¿Y en cuanto al relato de los hechos históricos de los que Moner se sirve? Es fluido, se vale de buena bibliografía y de fuentes solventes. En ningún momento cae en la tentación de los anacronismos, puesto que no busca hallar analogías con la actualidad, sino explicar de dónde vienen estos particulares "tics" de la corrupción en la Argentina. Sin embargo, toda la profusión de datos, de cifras y de opiniones tiene la estructura, con sus pro y sus contra, de una epopeya, de un gran relato, en definitiva, de la lucha entre dos bandos: el de las clases dirigentes y sus clientes, y el de los que intentaron poner en marcha la noción de una moderna Nación Argentina.

Ramiro Matas

My Cocaine Museum
Michael Taussig
The University of Chicago Press,
Chicago y Londres, 2004.

Con éste, su último libro, el antropólogo Michael Taussig quiere construir un paralelismo al famoso Museo de Oro en Bogotá, ya que como el oro en tiempos coloniales, hoy en día el motor de la economía es la cocaína, aunque de manera no reconocida oficialmente. Para Taussig el oro y la cocaína son ambos fetiches, sustancias cuyo significado va más allá de su mera materialidad. Mientras que las materias primas (el oro y la hoja de coca) tienen un significado espiritual y ritual para las poblaciones originarias de América, sus derivaciones (el dinero y la cocaína) adquieren un carácter diabólico en el mundo occidental. Y a la vez destruyen el mundo originario del cual son sacados brutalmente: el oro en tiempos de esclavitud, de las minas en la región del Pacífico colombiano; y la cocaína, actualmente por los campesinos negros de esa misma región forzados a cultivar la hoja de coca por la fuerza superior de la ley del mercado.

Aquí el libro adquiere su carácter de denuncia. Los cambios presenciados por Taussig en la región donde ha realizado estudios etnográficos desde los años setenta, no pueden sino enfurecerle. A través de una legislación progresiva en los años noventa –que Taussig describe como "uno de los experimentos más innovadores en teoría política en este siglo" (p. 95)– las comunidades negras han obtenido derechos colectivos a sus tierras ancestrales en las zonas rurales del Pacífico. Sin embargo, diez años después y atrapados en el fuego entre grupos guerrilleros y paramilitares, estas comunidades son masacradas y desplazadas. En Taussig habla un hombre furioso a quien le duele tener que ver cómo la gente con quien ha trabajado durante años está siendo destruida por un conflicto que nunca ha sido de ella.

Esta furia no permite una versión objetiva de los sucesos, por lo que frecuentemente hay exageraciones, generalizaciones e inexactitudes. Por ejemplo, sin lugar a duda el tejido social de la ciudad de Cali está seriamente roto, sobre todo con la caída de las industrias locales después del desmantelamiento del cartel de Cali. Pero el escenario apocalíptico que Taussig pinta de la ciudad es bastante desproporcionado (p. 19). Cuando escribe sobre la costa Pacífica tampoco se escapa de exageraciones. Es cierto que una de

las características más llamativas en estas tierras tropicales es "agua, agua por todas partes" (p. 233). Estamos en una de las regiones más lluviosas del mundo, y Taussig lo evoca hermosamente: "Frecuentemente torrencial, la lluvia te hace subir la voz debido al ruido que hace pegando sobre el techo de hierro. Tu ropa pronto está mojada y huele. Dentro de dos días un hongo aparece sobre mi cartera de cuero. Apenas huyes de la lluvia hacia adentro, cuando hace un calor incómodo. La distinción entre aire y agua evaporada; sudor y lluvia se unen. Hemos cambiado desde criaturas que respiran aire a otra cosa. Como anfibios miramos a través de una humedad nebulosa para abrir cortinas de agua" (p. 52).

Sin embargo, las observaciones constantes de que "llueve todos los días" en el Pacífico empiezan a molestar. Por el simple hecho de que no es cierto; sobre todo en el pueblo de Guapi, lugar central en la narración de Taussig, donde hay periodos de hasta dos semanas en los cuales no cae ni una gota de lluvia. Y es entonces cuando se revela la gran ironía en una de las partes más lluviosas del mundo: si deja de llover apenas tres días, las poblaciones sufren de falta de agua para bañarse y cocinar, pues la región nunca ha sido considerada merecedora de un sistema de agua potable por parte del gobierno nacional. De este acertijo, Taussig no nos dice nada. Parece que prefiere la poesía antropológica a la realidad biogeográfica en su narración.

My Cocaine Museum es de hecho una especie de *collage*, un montaje de sentidos, alegorías y magias (algunos títulos de capítulos son: "color", "calor", "viento", "aburrimiento", "agua en agua", "miasma", "relámpago"), que Taussig mismo describe como un "extraño texto apotropaico ... hecho de hechizos, cientos de miles de hechizos" (p. 315). En este recorrido narrativo está bien acompañado por otros "hechizadores" como Nietzsche, Heidegger, Genet, Freud, Wittgenstein, Durkheim, Adorno, y su siempre favorito Walter Benjamin (quien luce con veintiuna entradas en la bibliografía; mientras que algunos lectores echarán de menos trabajos antropológicos más recientes sobre la costa pacífica colombiana). Aparecen ellos como un hechizo: de súbito, inesperado, fantasmas de otros tiempos y espacios que aterrizan fugazmente en las páginas de este museo de ensueño.

Taussig emplea este modo de narrar como estrategia consciente. Igual que Benjamin, quien experimentaba con formas de *Denkbild*, o "figuras de pensamiento", juntando fragmentos autobiográficos con imágenes, Taussig intenta combinar etnografía con sus propias formas de narración: "El etnógrafo es forzosamente un traductor, convirtiendo el genio de la localidad en términos que la gente que vive fuera de esta localidad puede entender y apreciar de tal manera que algo de este genio sigue viviendo como fuerza vital en la traducción misma. Implícita o ex-

plícitamente, la etnografía de localidad es simultáneamente leal a la vida imaginativa de los lectores que viven mucho más allá de esta localidad" (p. 201).

Sin embargo, Taussig parece frecuentemente más leal a esta vida imaginativa que a la capacidad de traducir lo vivido y observado de manera inteligible para el lector. Mientras que es excelente en sus descripciones etnográficas llevando al lector al mundo de los mineros artesanales en la costa colombiana del Pacífico, en otros momentos aparecen apartes que sorprenden por su falta de contexto y por el potencial de malentendido, como en su mención descontextualizada de la práctica del *chigualo*: "Oh! ¿El *chigualo*? ¿El funeral para un niño cuando todo el mundo menos la madre están alegres, cantando y bailando? Esto es porque en tiempos pasados, la gente se tranquilizó con la idea –así lo explicó Lilia– de que el niño por lo menos había escapado a la esclavitud" (p. 92). Esta práctica cultural de mucha complejidad merecería más atención que unas cuatro líneas usadas al azar, si lo que me interesa es "convertir el genio de la localidad en términos que gente que vive fuera de esta localidad pueda entender y apreciar" (p. 201).

El uso del lenguaje es central para Taussig. Sorprende entonces que el pueblo que está en el centro de su narrativa, Guapi, sufre una transmutación ortográfica y fonética preocupante hacia "Guapí". Un cambio acentual similarmente inexplicable ocurre con el alcohol destilado artesanalmente, el biche, o viche, que recibe acentuación enfática al ser transmutado a "biché". Me resulta extraño esto, pues jamás he escuchado semejante pronunciación de guapireño alguno. ¿O será que esto sucedió como error editorial bajo la influencia alucinatoria de algún fetiche? El compañero Mario Diego Romero tampoco se alegrará al verse transexualizado en "María Romero Moreno" en más de una ocasión en las referencias bibliográficas, que además le adscriben coautoría a una edición en que ni él ni los dos otros coautores citados metieron mano (pp. 91, 113 y 326).

Pero bueno, las puertas del museo están abiertas. Compren sus boletas ya para este paseo por los laberintos fluviales del Pacífico; a encontrarse con las mujeres-buceadoras-mineras que hoy lavan las arenas de los ríos en su batea en búsqueda de oro igual como lo han hecho desde hace siglos; a mojarse en historias de piratas, prisioneros y palimpsestos en la isla-prisión de Gorgona; a reírse del fracaso de un coreógrafo racista en su intento de cartografiar la región del Pacífico; a encontrarse en cada vuelta de hoja con un Benjamin, quien hubiera estado feliz en las tierras bajas del Pacífico que hoy aún son escenario de magia, aunque lo sean también de guerra.

Ulrich Oslender

Diseño: Ferran Cartes / Montse Plass

Reverso
Ediciones

reverso, sa.
(Del lat. *reversus*, vuelto.) m. Parte opuesta al frente de una cosa, revés. || 2. En las monedas y medallas, haz opuesta al anverso.

|| **un libro de reverso**. fig. obra literaria que contiene ideas y formas opuestas y aun contrarias a las modas impuestas por el mercado editorial y/o la crítica al uso.

Novedades

Mayo - Junio 2005

F. Márquez Villanueva, *Cervantes en letra viva. Estudios sobre la vida y la obra* (Pensamiento)

Juan Nuño, *La filosofía en Borges*.
Prólogo de Fernando Savater (Pensamiento)

Donald Barthelme, *40 relatos*.
Traducción de Alejandra Devoto (Escrituras)

Septiembre - Octubre 2005

Primo Levi, *Informe sobre Auschwitz*.
Edición de Philippe Mesnard (Pensamiento)

Olivier Rolin, *La invención del mundo*.
Traducción de Carlos Manzano (Escrituras)

Silvia Baron Supervielle, *Lecturas del viento*.
Trad. de Eduardo Berti y S. Baron Supervielle (Voces)

Reverso Ediciones SL
Calle de Hurtado 12, ático
08023 Barcelona (España)

Tel. 93 253 02 26 / Fax 93 253 02 27
reverso@reversoediciones.es

Arte

El fondo del mar

Volver al útero materno del mar, volver a ser, como el agua, un cuerpo de moléculas que se mueven libremente sin separarse de sí mismo hasta formar uno solo, hasta encontrar el recipiente adecuado; ésta parece ser, sorprendentemente, la finalidad de Ezequiel Toledo, protagonista de la película que comentaremos. *El fondo del mar* es la película ópera prima del director argentino Damián Szifron, con la que obtuvo, el premio a la mejor película iberoamericana del 18º Festival Internacional de Cine de Mar de Plata en el 2003. Szifron es también director de la exitosa serie de televisión *Los simuladores* y considerado uno de los componentes del llamado "nuevo cine argentino" junto con Lucrecia Martel o Juan Villegas, entre otros.

Daniel Hendler interpreta a Ezequiel, un estudiante de arquitectura que tiene el sueño de construir un hotel para buzos en el fondo del mar. Este proyecto se ve truncado por la convivencia conflictiva con su novia Ana (Dolores Fonzi) y culmina con la aparición de un tercer personaje: Aníbal (Gustavo Garzón), el amante y psicoanalista, hombre casado, con buena condición social y laboral; al llegar a su casa, Ezequiel descubre que Aníbal está en la habitación y, sin decir nada al respecto, sale impresionado a la calle. Por instinto o por decisión, emprende una persecución de Aníbal a lo largo de toda la noche, lo que prácticamente supone la mitad de la trama. *El fondo del mar* podría parecer un mero triángulo amoroso en el que el marido engañado se obsesiona por vengarse del amante, pero va más allá: es un reflejo de relaciones entre individuos. A lo largo de la persecución no sólo el espectador va reconociendo la personalidad de Ezequiel, sino que él mismo va *tomando conciencia* de su posición y de su lucha. Es un personaje épico: el antihéroe que se convierte en héroe. Y no es para menos porque su lucha consiste en cambiar su papel en una relación de dominio.

Cuando entre dos individuos se establece una relación de poder puede haber, según la situación cotidiana en la que se encuentren, un intercambio en el que el dominador pase a ser el dominado, y viceversa. Para Ezequiel, la única posibilidad que se le impone, ya sea en relaciones pasajeras, momentáneas o estables, es la de ocupar el lugar del individuo

dominado. Ana trabaja en una importante empresa de arquitectos, es una mujer independiente en el aspecto económico y también en el personal, de ahí que, según él: "ella tiene todo el poder". En cuanto al amante, toda la persecución supone un enfrentamiento constante de Ezequiel consigo mismo y con Aníbal para dejar de ser el dominado y convertirse en amo. Aníbal es la personificación del poder en todos los aspectos: personal, profesional, material y, por supuesto, es quien le ha arrebatado toda opción de ser "dueño" ante Ana. De hecho, cada uno tiene perfectamente asumido cuál es su papel (dominante o dominado) en cada situación, excepto Ezequiel. Él es el único que al mirarse al espejo descubre en esta lucha la necesidad vital de rebelarse.

La persecución comienza cuando comienza también la noche, cuando se presiente más la desprotección ante las tinieblas de la obsesión, de los celos, de la inseguridad. A medida que se intensifica el conflicto interior de Ezequiel, se acortan las distancias entre perseguidor y perseguido, hasta que los dos protagonistas están tan cerca que parece inverosímil que el amante no sienta en sus talones la presencia de Ezequiel. Al final vemos que aquello que era una persecución es, más bien, el enfrentamiento y la lucha por ser el amo: Aníbal por mantener su posición y Ezequiel por cambiar la suya. Para éste, la lucha llega a cobrar tal intensidad que incluso intenta asesinar a Aníbal, para salvarlo después, en un último intento de invertir los papeles.

Asumida la imposibilidad de cualquier victoria frente a Aníbal y frente a Ana, y la consecuente doble humillación que eso supone, Ezequiel admite que la única salvación es romper con estas funciones establecidas para cada uno y alejarse por completo. Sólo existe una forma de liberarse: vivir en el fondo del mar, el hotel que está construyendo para buzos, el refugio en el que amos y esclavos quedan anulados porque allí lo único necesario para vivir es puramente aire: oxígeno para el cuerpo y las emociones. Ezequiel se convierte en el héroe épico cuando logra liberarse de la que era, hasta entonces, la imposición de su estructura establecida; es entonces cuando alcanza la conquista de su patria interior: el reconocimiento y aceptación de sí mismo.

En *El fondo del mar* hay una mezcla de referencias: la intriga de Hitchcock en una persecución en la que la cámara se convierte en el ojo milimétrico del perseguidor, las profundidades de la noche de Buenos Aires como si del New York de Coppola se tratara e, incluso, la ob-

sesión neurótica de lo cotidiano de un Woody Allen encerrado en la conciencia de Ezequiel.

En una secuencia final de *El fondo del mar*, Damián Szifron brinda un homenaje a su país; la imagen de Ezequiel delante de una enorme bandera. Como otra heroína épica, Argentina se ha enfrentado con sus propias armas, sus manos, gritos, caceroladas, etc., a un poder que le llevó a la gran crisis y a luchar por resurgir, empezando con un nuevo planteamiento político; como Ezequiel Toledo, también se rebeló y también está en un nuevo punto de partida social y económico, con las mismas armas con las que se enfrentaron a ese poder. Ezequiel es la imagen de esa esperanza y de la necesidad de la lucha para alcanzar su objetivo; en su caso, el hotel para buzos en el fondo del mar es la semilla que dará lugar al recipiente de esa nueva identidad que busca. Para los argentinos es recuperar aquello que el poder les arrebató.

Raquel Tellosa Cau

El fondo del mar: Argentina, 2003. 90m. Dirección y guión: Damián Szifrón. Elenco: Daniel Hendler, Gustavo Garzón, Dolores Fonzi, Daniel Valenzuela, José Palomino, Diego Peretti, Alejandro Fiore. Música: Guillermo Guareschi. Fotografía: Lucio Bonelli. Montaje: Nicolás Goldbart.

Whisky

Desde su mismo título esta película (Uruguay 2004, Juan Pablo Rebella y Pablo Stoll) induce a engaño, a doble sentido o doble lectura, pues con semejante nombre, y con la pinta de los protagonistas en el afiche, impecable actuación de Andrés Pazos y de Mirilla Pascual, cualquiera se imagina como mínimo que es la continuación de *Días de vino y rosas*, pero no: simplemente es la palabra que dicen los actores que posan para la foto y así, con esa pronunciación tan latinoamericana: güisqui, salir aparentemente sonreídos y felices, una pequeña farsa dentro de una gran farsa que se ve forzado a hacer el protagonista, un metódico judío amante de la más absoluta rutina, la que reitera la película con las mismas imágenes que vuelven a aparecer en una suerte de minimalismo, de copia: otro día que es el mismo, tal cual es la vida de la gran mayoría de personas. Por eso el filme tiene un marcado carácter tedioso: "Esa peli aburrida, pero que en el fondo entretiene", comentó un conocido cuando charlábamos de cine.

Es la historia de un hombre que no quiere cambiar nada de su vida y ésta es la repetición decadente e incesante de los mismos actos: saludar a la empleada que ya le espera, abrir el candado, subir la puerta, entrar en el ruinoso taller de confección de calcetines, prender la luz y poner en marcha la maquinaria, etcétera, etcétera. Es lo que él quiere, y cualquier oportunidad de cambiar de manera de ser es rechazada sistemáticamente, pese a la llegada de su hermano, correcta interpretación de Jorge Bolani, para realizar un ritual funerario en memoria de la madre muerta hace un año, ritual judío que desconozco, y la necesidad de fingir un matrimonio con su empleada (se supone para cubrir las apariencias o para ratificar una mentira), espejo del personaje principal, pero que aprovecha la coyuntura para intentar salir de la monotonía cotidiana y convertir el fingido matrimonio siquiera en un encuentro carnal; es el suspense de una película sin suspense, pues en ella no pasa nada excepcional, ni un beso, ni un borracho, ni un loco, pese a que el hermano, rico, triunfador y menor, les invita a un hotel unos días y allí pasa disimuladamente unos dineros al hermano mayor para que remodele el negocio, que se adivina lo heredó de la familia y el otro tuvo que mandarse a cambiar, un

negocio decadente y obsoleto, pero en el que el protagonista se regodea. Ella, por su parte, exhibe un aire hierático, una máscara que jamás sonríe o cambia de expresión, imperturbable mujer cuyas insinuaciones no pasan de juntar las dos camas. Hay únicamente dos actos *locos* en la película; en el primero el hombre se juega, en el casino, todo el dinero que le da el hermano a un número. Mientras la mujer, que simpatiza con el hermano menor, viéndose sola sale y se mete en su habitación, pero en mal momento ya que él habla con su querida mujercita brasileña, y... Nuestro hombre, con el dinero puede intentar dar un golpe de timón, pero es un existencialista que piensa que la vida es una putada; por eso: ¿vale la pena cambiar?, ¿podemos encontrar algo mejor que la rutina a la que nos hemos amoldado a conciencia?, ¿se puede amar sobre todas las cosas al círculo vicioso de la propia vida?

En el fondo casi todos nos sentimos identificados con el personaje, porque nuestra vida, en el mejor de los casos, es una reiteración, como mucho escogida, de actos: el cafecito diario, los mimos a los gatos, el día a día de unos seres absolutamente sedentarios que abrimos a la misma hora un candado, una puerta, entramos, prendemos una luz, ponemos en marcha unas máquinas... de ahí que después de verla salgamos complacidos de no ser tan monótonos. Nosotros siquiera pagamos una entrada al cine para que nos entretengan, en cambio el protagonista parece capaz de pagar para que nada cambie. Es curioso, pero aquella descripción del aburrimiento paradójicamente nos ha divertido y nos ha explicado, sin ningún adorno retórico ni efectos especiales tan al uso, lo que es la vida normal del noventa por ciento de la población en la que queremos que nunca *pase nada*; se nos educa en ello. En el fondo, pasada la adolescencia, no queremos cambiar, queremos que los días sean iguales e idealizamos ese pasado que, por su condición, es estático. La repetición de lo conocido nos da seguridad. Es la vertiente conservadora de la condición humana.

En realidad, una película muy lograda en la que los directores logran plasmar con sobriedad y maestría sus objetivos, de ahí su reconocimiento internacional.

Iván Carrasco Montesinos

Whisky: Uruguay, 2004, 93'. Dirección y guión: Pablo Stoll y Juan Pablo Rebella. Elenco: Jorge Bolani, Daniel Hendler, Ana Katz, Mirella Pascual, Andrés Pazos, Alfonso Tort.

Boletín de suscripción

Deseo suscribirme a dos números de **GUARAGUAO, año 2005**

Nombre . . . . . .
Dirección . . . . . .
D.P. . . . . .
Provincia . . . . . .

El importe lo haré efectivo con:

- ❑ Recibo domiciliado en Banco o Caja de Ahorros sita en España (en este caso rellenar boletín adjunto)
- ❑ Adjunto cheque bancario a nombre de CECAL
- ❑ Por giro postal nº . . . . . de . . . . . fecha . . . . . .
- ❑ Ingreso en cuenta corriente: 2100/3054/63/2200355251 de La Caixa

Tarifa: un año (2 números a 8 € ejemplar y gastos de envío) España 19,43 €, Europa 37 €, América, Asia 43€
Instituciones 100 € (incluidos gastos de envío).

Sr/a. Director/a
Banco o Caja de Ahorros . . . . . .
Domicilio agencia . . . . . .
Población . . . . . D. P. . . . . .
Provincia . . . . . .
Titular cuenta . . . . . .
Número de cuenta _ _ _ _ / _ _ _ _ / _ _ / _ _ _ _ _ _ _ _ _ _

Sírvase tomar nota de atender hasta nuevo aviso, con cargo a mi cuenta, los recibos que a mi nombre le sean presentados para su cobro por CECAL.

Fecha . . . . . Atentamente.
Firma

Envíenos este boletín a **GUARAGUAO** c/ Pisuerga 2, 1º 3ª · 08028 Barcelona.
Nosotros nos ocuparemos de hacerlo llegar a su banco.