

Principados y potestades

Por James BALDWIN

La Conferencia de Escritores y Artistas Negro-Africanos (*Le Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs*) se inició en París el miércoles 19 de septiembre de 1956, en el Anfiteatro Descartes de la Sorbona. Era uno de esos días cálidos y brillantes que uno desea imaginar como típicos de la atmósfera de la capital intelectual de Occidente. Había gente en las terrazas de los cafés y, en los bulevares, muchachos y muchachas se afanaban en sus bicicletas, en el cumplimiento de tareas de una urgencia fantástica. Todas las personas y todas las cosas mostraban un aspecto alegre, incluso las casas de París, que ocultan su edad. A quienes no podían pagar las rentas exorbitantes, el tiempo les permitía disfrutar de las calles y sentarse, inadvertidos, en los parques. Las jóvenes y los jóvenes y los ancianos y las ancianas que no tenían ni lugar adonde dirigirse ni labor que desempeñar, y para quienes nada se había previsto ni se llegaría a prever, se agregaban a la belleza del escenario parisiense al caminar a lo largo del río. Los vendedores y los compradores de periódicos parecían dichosos. Incluso los hombres y mujeres formados frente a las panaderías —porque en París había una huelga de panaderos— se manifestaban en el ejercicio de una antigua tradición.

La Conferencia se iba a iniciar a las nueve de la mañana. Para las diez, el calor en el salón era ya insoportable y la gente se apiñaba en las puertas y poblaba las escalinatas de madera. La turbulencia acompañaba a la instalación de las máquinas grabadoras, a las pruebas de los audífonos, al relampagueo de los fotógrafos. La electricidad, de hecho cubría el salón. Calculo que de la gente que acudió ese primer día, aproximadamente las dos terceras partes eran de color.

Detrás de la mesa del fondo se sentaron ocho hombres. Entre ellos, el novelista norteamericano Richard Wright; Alioune Diop, director de *Présence Africaine* y uno de los principales organizadores de la Conferencia; los poetas Leopold Senghor, del Senegal, y Aimé Césaire, de la Martinica, y el poeta y novelista Jacques Alexis, de Haití. De Haití vino también el presidente de la Conferencia, el Dr. Price-Mars, un hermoso anciano.

La Conferencia se vino a iniciar un poco después de las diez de la mañana. Alioune Diop, alto, de tez muy oscura y sumamente reservado y quien más bien parece, por su sobriedad extrema, un viejo ministro, bautista, pronunció el discurso inaugural. Habló de la reunión como de una especie de segunda Bandung. Como en Bandung, la gente allí congregada tenía como vínculo de unión su servidumbre hacia Europa, o cuando menos, hacia la visión europea del mundo. De que la felicidad europea ha dependido decisivamente y durante siglos de esta sujeción se desprende ese *racisme* que padecen todos los negros. Luego Diop se refirió a los cambios ocurridos durante la última década y al destino y las aspiraciones de los pueblos no-europeos, los negros en especial. "Los negros", dijo, "a los cuales la historia ha tratado de una manera desdenosa. Yo incluso diría que la historia se ha comportado con los negros a través de un desprecio resueltamente manifiesto, si no fuera por que la Historia con H mayúscula no es otra cosa, después de todo, que la interpretación occidental de la vida del mundo."

Señaló la variedad de culturas representadas y las definió como culturas genuinas, indicando que la ignorancia con que el Occidente las consideraba era en gran medida un asunto de conveniencia.

Sin embargo, al insistir en la relación entre política y cultura, afirmó que la pérdida de vitalidad que sufrían todas las culturas negras, se debía al hecho de que sus destinos políticos estaban en otras manos. Un pueblo privado de su soberanía política encuentra casi imposible la recreación, para sí mismo, de la imagen de su pasado y esa recreación permanente resulta una necesidad absoluta para una cultura viva, si no es que su definición verdadera. Y entonces, apuntó Diop, uno de los problemas que podrían surgir reiteradamente durante esa conferencia, era el de la asimilación. Ésta no era con frecuencia sino otro nombre para esa rama sumamente especial de las relaciones humanas que el colonialismo ha impuesto. Esas relaciones exigen que el individuo, despojado del contexto al cual debe su identidad, reemplace sus hábitos mentales, sus sentimientos y su capacidad de actuación por otro grupo de hábitos que pertenece a los extraños que lo dominan. Citó el ejemplo de ciertos nativos del Congo Belga que *accablés des complexes*, anhelaban una asimilación tan completa que ya nunca más pudieran ser

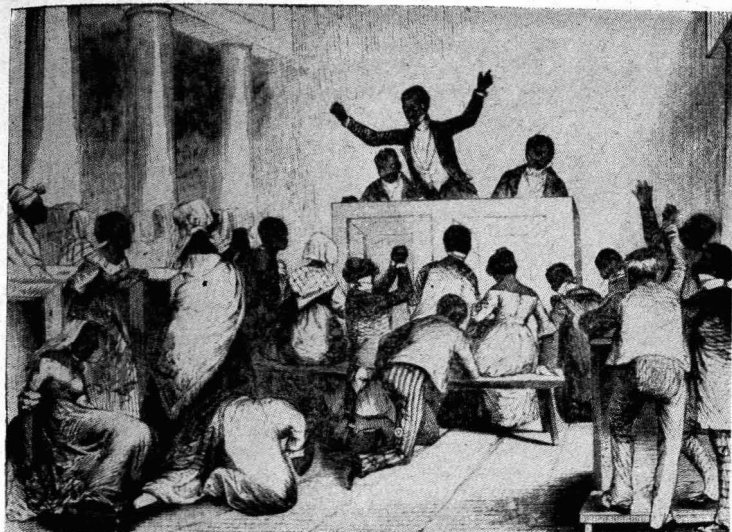
distinguidos de los hombres blancos. Esto, recapituló Diop, mostraba el horror ciego que, en sus corazones, les infundía la herencia espiritual de África.

El problema de la asimilación no puede, pese a todo, ser visto de esta manera. Por un lado, no era un asunto de ser simplemente devorados o de hundirse en las fauces de la cultura occidental; ni era asunto tampoco, por otra parte, de rechazar la asimilación para aislarse dentro de la cultura africana. Ni era cuestión de decidir qué valores africanos deberían ser retenidos y cuáles valores europeos deberían ser adoptados. La vida no era así de simple.

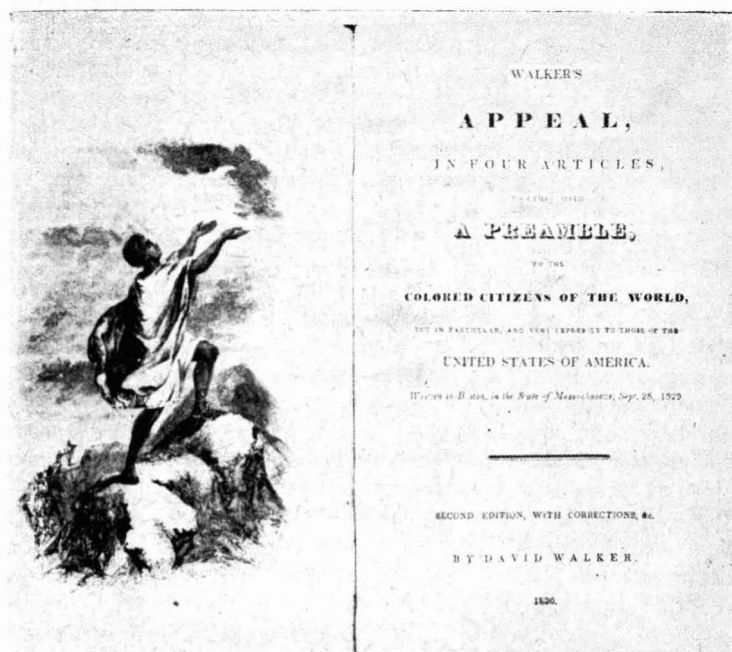
Era gracias a las crisis que atravesaban ahora sus culturas, por lo que se habían unido los intelectuales negros. Estaban aquí para precisar y aceptar sus responsabilidades, para determinar las riquezas y las promesas de sus culturas y para entablar un diálogo efectivo con Europa. Terminó con una breve y conmovedora referencia a la lucha que durante quince años habían librado él mismo y sus compatriotas para llegar a este día.

Su discurso conquistó grandes aplausos. Con todo, yo sentía que entre la gente de color en la sala había quizá cierto desencanto porque él no había sido más específico, más amargo, en una palabra, más demagógico; en cambio, los aplausos de los blancos expresaban un alivio de algún modo apenado y difícil. Y en verdad, había una atmósfera extraña. Ninguno, blanco o negro, parecía creer cabalmente lo que sucedía y todos, con su tensión, manifestaban estar preocupados por el sesgo que tomaría la Conferencia. En el aire, tan reales como el calor que sufríamos, pendían los grandes espectros de Norteamérica y Rusia, de la batalla que libraban por el dominio del mundo. El resultado de esa lucha podía depender muy bien de la población no-europea de la tierra, una población que sobrepasa vastamente a la europea y que ha padecido tantas injusticias de sus manos. Con la mejor voluntad del mundo, ninguno de los vivientes podía dejar de hacer lo que ya habían cumplido las pasadas generaciones. El gran problema consistía en determinar cabalmente en qué consistía ese cumplimiento: ya fuera el mal, y había habido tanto, que les sobrevivía; ya fuera el bien, y alguno se había dado, que estuviera enterrado con sus huesos.

De los mensajes de buena voluntad que se leyeron inmediatamente después de la intervención de Diop, el que causó una respuesta mayor fue el del norteamericano W. E. B. Du Bois: "Yo no estoy presente en vuestra reunión", decía, "porque el gobierno de los Estados Unidos me negó el pasaporte". En ese momento, la lectura fue interrumpida por grandes olas de risa, de ningún modo bien intencionadas, y por un aplauso estruendoso, que, como evidentemente no se dedicaba al Departamento de Estado, expresaba la admiración por el lenguaje franco de Du Bois. "Cualquier negro norteamericano que viaja al extranjero debe o bien no preocuparse por los negros o bien decir lo que el Departamento de Estado quiere que diga." Esto, por supuesto, suscitó un aplauso mayor. Equivalía además a comprometer con elegancia cualquier efectividad a que hubiesen aspirado los cinco hombres de la delegación norteamericana. Pero no fue tanto el comunicado de Du Bois, dañino en extremo, el culpable de esto, sino el hecho incontestable de que no se le había permitido abandonar su país. Era un asunto difícilmente explicable o defendible, sobre todo porque uno tendría también que haber explicado cómo diferían las razones que motivaban la ausencia de Du Bois de aquellas que impidieron la llegada de la delegación de Sud África. El solo intento de una aclaración de tal índole, especialmente entre quienes, por una desconfianza hacia el Occidente (no importa cuán ampliamente justificada), tendían a convertirse en ciegos peligrosos y precipitados, hubiera traído consigo la sospecha de no preocuparse para nada por los negros, de expresar lo que el Departamento de Estado "quería" que se dijera. Era un asunto que acrecía y justificaba de algún modo la suspicacia con la cual se advierte a todos los norteamericanos en el extranjero, y esta suspicacia hacia aún más profundo para los estadounidenses el océano que separa al negro norteamericano de los demás hombres de color. Este es un estado de cosas muy lamentable y muy de cuidado, porque el negro norteamericano es quizá el único hombre de color que puede hablar del Occidente con autoridad verdadera y cuya experiencia, tan penosa como es, también prueba la vitalidad de los ideales transgredidos del Occidente. La ausencia de Du Bois y el que, por tanto, no pudiera comprometerse en la discusión, le otorgó naturalmente una seducción especial a su argu-



"sus destinos políticos estaban en otras manos"



"despojado del contexto al cual debe su identidad"



"la historia los ha tratado de una manera desdeñosa"

mento ulterior: "que al ser el socialismo el porvenir de África, los escritores africanos deberían emprender el camino marcado por Rusia, Polonia, China, etcétera, y no ser traicionados por los Estados Unidos que los regresarían al colonialismo".

Al terminar la sesión matutina fuimos arrojados con la muchedumbre al patio luminoso. Allí Richard Wright me presentó al resto de la delegación norteamericana. Y por un momento, entendí como demasiado increíble el que los cinco hombres que estaban con Wright (y Wright y yo mismo) pudieran definirse y agruparse en este patio gracias a una relación con el Continente Africano. Al jefe de la delegación, John Davis, se le preguntó *por qué* se consideraba a sí mismo un negro y se le advirtió que ciertamente no lo parecía. Él *es* un negro, por supuesto, desde el muy señalado punto de vista de los Estados Unidos, pero más válidamente, y como él intentó demostrarle a su interlocutor, era un negro por elección y por vínculos profundos, por experiencia en suma. Pero el problema de la elección en un contexto tal, difícilmente puede volverse coherente para un africano y la experiencia correspondiente que produce a un John Davis, le resulta un enigma. Mister Davis pudo haber tenido la tez más oscura, como los demás —Mercer Cook, William Fontaine, Horace Bond y James Ivy—, pero eso no hubiera ayudado mucho.

Y es que, en el fondo, lo que distinguía a los norteamericanos de los negros que nos rodeaban, hombres de Nigeria, Senegal, Barbados, Martinique —tantos nombres para tantas formas de educación— era el hecho banal y sobrecogedoramente abrupto de que habíamos nacido en una sociedad que, de una manera totalmente inconcebible para los africanos y ya no más real para los europeos, estaba abierta y, en un sentido que no tenía que ver con la justicia o con la injusticia, era libre. Era una sociedad, en suma, donde no había nada permanente y en donde, por consiguiente, nuestro nacimiento nos avocaba a un mayor número de posibilidades, aun con todo lo detestable que esas posibilidades parecían en el instante de ese nacimiento. Además, la tierra del exilio de nuestros antepasados se había convertido, por el afán, en nuestro hogar. Quizá era debido al impulso popular para mantenernos en el fondo de una plebe que, azorada, cambiaba siempre, pero el caso era que les resultábamos casi en lo personal indispensables a cada uno de ellos, porque sin nosotros ellos nunca habrían estado seguros, en una confusión tal, de la ubicación del fondo; y nadie, en ningún caso, podría quitarnos el título de propiedad de la tierra que nosotros, también, habíamos adquirido con nuestra sangre. Y esto determinaba una psicología muy diferente —en su mejor y en su peor instancia— de la psicología que es el resultado de sentirse invadido y conquistado, de sentirse sin otro recurso contra el opresor que el abatimiento de su maquinaria opresiva. Nosotros habíamos recibido el trato, la mutilación y el proceso creativo de otra maquinaria diferente en extremo. Y nunca nos había interesado derribarla. Se había requerido efectuar el trabajo de la maquinaria para nuestro beneficio y, por decirlo así, nosotros habíamos fundado esa posibilidad de acción.

En cierto modo, se nos podía considerar entonces como el vínculo entre África y Occidente, la más real y ciertamente la más estremecedora de todas las contribuciones africanas a la vida cultural de Occidente. Y sin embargo, ya la articulación de esta realidad era otro asunto. Pero fue evidente que nuestra relación con el misterioso Continente de África no estaría aclarada sino hasta que encontráramos diversos caminos para comunicarle al mundo y a nosotros mismos, algo más de todo lo que había sido dicho sobre el misterioso Continente Americano.

M. Lasebikan, de Nigeria, habló esa tarde sobre la estructura tonal de la poesía yoruba, una lengua que hablaban cinco millones de personas en su país. Lasebikan, cuya personalidad conjuntaba la persuasión y la modestia, llevaba un traje sumamente llamativo. Lo que se veía como una especie de poncho de encaje blanco lo cubría de la cabeza a los pies; debajo del poncho traía un manto de seda mortecino muy ornamentado, que parecía chino, y una toca de terciopelo rojo, un signo, me informó alguien, de que era mahometano.

La lengua yoruba, nos dijo, se había convertido en lenguaje escrito apenas a mediados del siglo pasado y esta labor había sido cumplida por misioneros. Al decir esto, su rostro manifestaba cierta congoja, debido, como indicaba el desarrollo de sus palabras, a que tal tarea no la había realizado el pueblo yoruba. Con todo —y su expresión se iluminó de nuevo— él vivía con la esperanza de que algún día alguna excavación nos enfrentaría a la gran literatura escrita por el pueblo yoruba. Mientras tanto, con enorme buen ánimo, él se resignaba a compartir con nosotros esa literatura existente. Dudo haber aprendido mucho sobre la estructura tonal de la poesía yoruba, pero me descubrí fascinado por la sensibilidad que la originó. M. Lasebikan habló primero en yoruba y luego en inglés. Esto quizá se debía

a que él amaba con tal fervor su tenia que no sólo lograba comunicarnos la poesía de esa lengua tan extraña, también transmitía algo sobre el estilo de vida que la había engendrado. Los poemas citados iban del devocional a uno que describía el peso de los ñames. Y de algún modo se sentía la soledad y el anhelo en el primero, y el ritmo y la paz de la vida doméstica en el segundo. Había un poema sobre el recuerdo de una batalla, uno sobre un amigo desleal y un tercero que celebraba la diversidad de la vida, y que concebía esa diversidad en términos pasmosos: "Algunos pueden haber sido grandes devoradores de alimentos, pero han carecido de comida; algunos, grandes bebedores, pero no han poseído el vino." Parte de la poesía demandaba el uso de un tambor de adornos maravillosos, con muchas campanitas. No era el tambor en su esplendor primitivo, se nos hizo notar, pero a pesar de las desgracias ocurridas yo hubiera atendido a Lasebikan por el resto de la tarde.

Le siguió Leopoldo Senghor. Senghor, de anteojos, oscuro e impresionante, se distingue por la suavidad y su prestigio poético es enorme. Él iba a hablar sobre los escritores y artistas de África Occidental.

Empezó por invocar lo que él llamaba "el espíritu de Bandung". Al referirse a Bandung él quería dar a entender menos, advirtió, el proceso de liberación de los negros, que el saludo a la realidad y tenacidad de su cultura, la cual, no obstante las vicisitudes de su historia, se había negado a perecer. Ahora testimoniábamos en verdad el principio de su renacimiento. Ese renacimiento provenía más que de los políticos, de los escritores y los artistas negros. "El espíritu de Bandung" había obtenido de ellos "la decisión de concebir África como una escuela".

Una de las cosas, apuntó Senghor —quizás la cosa— que distinguía a los africanos de los europeos es la urgencia comparativa de su habilidad para sentir. *Sentir c'est apercevoir*: era tal vez un tributo a su fuerza personal que en ese momento esa frase significara algo que hacía completamente inadecuada la traducción literal en inglés, que parecía marcar una distancia demasiado grande entre el sentimiento y la percepción. Para los africanos, el sentimiento y la percepción es una y la misma cosa. Y he aquí la diferencia entre el razonamiento europeo y el africano: el del africano no posee compartimientos, y para ilustrar esto, Senghor utilizó la imagen de la corriente sanguínea donde todas las cosas se mezclan y corren hacia el corazón y a través del corazón. Nos señaló que la distinción entre el sitio de las artes en Europa y su papel en África, radicaba en un hecho: en África, la función de las artes es más presente y penetrante, es infinitamente menos especial, algo "realizado por todos, para todos". Así, en África no tiene sentido alguno el concepto del arte por el arte. Allí no existe esa división entre el arte y la vida de la cual surge un concepto semejante. El arte mismo es considerado perecedero, para forjarse de

nuevo, siempre que desaparece o es destruido. Lo que persiste es el espíritu que lo hace posible. Y la idea africana de ese espíritu no tiene que ver con la europea. El arte europeo intenta imitar a la Naturaleza. El arte africano se preocupa por alcanzar lo que está más allá de la Naturaleza, y lo que está subyacente; quiere comunicarse y convertirse incluso en una parte de la *force vitale*. No se intenta que la imagen artística represente a la cosa misma, sino más bien, a la realidad de la fuerza que contiene la cosa. Así, la luna es fecundidad, el elefante es fuerza.

Gran parte de esta explicación adquirió un enorme sentido para mí, incluso aunque Senghor hablaba y surgía de un modo de vida que sólo muy vagamente y quizás con cierta avidez, podía yo imaginar. Era la estética lo que me atraía, la idea de que la obra de arte expresa, contiene y es en sí misma una parte de esa energía que es la vida. Sin embargo, estaba consciente de que el pensamiento de Senghor me había llegado traducido. Él había hablado de algo más directo y menos aislado que la línea en la cual mi imaginación se empezó a mover de inmediato. Las deformaciones que utilizan los artistas africanos para crear una obra de arte no son las mismas deformaciones que se han convertido en propósito principal de casi todos los artistas del Occidente (no son las mismas deformaciones, incluso cuando se han copiado de África). Y esto se debía a las situaciones diferentes que las originaban. En el mundo de donde yo provenía, los poemas y las historias jamás eran contados, excepto rara vez, a los niños ni, a no ser con el riesgo de una mutilación criminal, en bares. Se habían escrito para una lectura solitaria, para ser leídos por un puñado de gente a la cual... había en verdad algo que empezaba a ser muy sospechoso cuando alguien era leído por algo más que un puñado de gente. Las creaciones africanas no insistían tanto en la presencia real de otros seres humanos como en la demanda de colaboración de un bailarín y un tambor. No se podía afirmar que celebraban a la sociedad, como no se puede decir que el homenaje que algunas veces reciben los artistas occidentales tenga algo que ver con la celebración de una obra artística por parte de la sociedad. Lo único en la vida occidental que se aproxima débilmente a la intensa reseña de Senghor de la interdependencia creativa, a la activa, real, gozosa correspondencia entre los artistas africanos y lo que sólo un occidental llamaría su público, era la atmósfera creada en ocasiones entre los músicos de jazz y sus fanáticos, durante, digamos, una *jam session*. Pero el terrible aislamiento del músico de jazz, la intensidad neurótica de sus oyentes, era prueba suficiente de lo que quería decir Senghor cuando hablaba de que el arte social no tenía realidad de ninguna especie en la vida de Occidente. Él hablaba de su pasado, vivido en los lugares donde el arte era social, por naturaleza, espontáneamente, donde la creación artística no presupone el divorcio (con todo, él no estaba allí, aquí estaba,



"una nueva historia de la opresión"



"nuestro nacimiento nos avocaba a un mayor número de posibilidades"

en París, hablando un lenguaje de adopción, por el cual también se expresaba su poesía).

Un asunto formidable viene a ser el determinar lo que nos informa sobre una cultura dada la relación que un artista establece con ella. A la luz de esta actitud, la cultura que había producido a Senghor tenía una mayor coherencia si se consideran los supuestos, las tradiciones, las costumbres y las creencias de la cultura occidental, con la cual la africana mantiene una relación tan problemática. Y esto puede muy bien significar que la cultura encarnada por Senghor era más sana que la representada por el lugar en donde hablaba. Pero el tránsito a esta conclusión, que se preveía de una facilidad extrema, se frustró por la pregunta de qué es exactamente lo sano en relación a una cultura. La cultura de Senghor por ejemplo, no parecía requerir de la actividad aislada de la inteligencia singular, de la cual depende la vida cultural —la vida moral— de Occidente. Y una sociedad en verdad coherente (uno de los requisitos, quizás, de lo que se considera una cultura "sana") tiene por lo general —y yo sospecho que por necesidad— un nivel mucho menor de tolerancia para la res mostrenca aún sin marca de hierro, para quien disiente, el hombre que roba el fuego, que el nivel inherente a las sociedades en donde, desaparecido el campo común de creencias, el hombre, en una soledad bárbara y terrible, dedicado a sí mismo, debe fructificar o perecer. O si no, y la tarea no es imposible, debe hacer de nuevo real y fructífero ese desvanecido campo común, el cual, según yo lo veo, no es otra cosa que la cultura misma, a quien las complejidades que ella misma, inevitablemente, ha creado, han vuelto arriesgada y casi inaccesible.

Nada tan innegable como las desapariciones, las crisis de las culturas; como sea, padecen un estado permanente de cambio y fermentación y perpetuamente las dirigen fuerzas internas y externas. Y de seguro, uno de los resultados de la tensión actual entre la sociedad que Senghor encarna y la que representa La Salle Descartes, era exactamente ese declive perceptible, durante la última década, del nivel occidental de tolerancia. Me pregunto qué podría significar esto, para África, para nosotros. Me pregunto cuál sería el efecto del concepto de arte expresado por Senghor en ese renacimiento que había profetizado y cuáles serían las transformaciones que sufriría el concepto mismo en contacto con las complicaciones del siglo en donde se movía con tal velocidad.

El debate de la tarde abordó los cambios perpetuos de dos temas. Estos temas —cada uno de los cuales se dividió al formularse, en mil más— eran, primero: ¿Qué es una cultura? Éste es un tema difícil, aun examinado con la mayor serenidad; y aún así, incidentalmente, la principal falla del tema radica en su presentación. (Esto implica quizás una de las posibles definiciones de una cultura, al menos en cierta etapa de su desarrollo.) En el contexto de la conferencia, era un tema indefenso a merced de otro. Y este otro era: ¿Es posible describir como una cultura lo que puede ser simplemente, y después de todo, una nueva historia de la opresión? Esto es: ¿Tiene esta historia y estos hechos presentes, que involucran a tantos millones de personas, divididas de los demás por enormes distancias, tiene esta historia que actúa y ha actuado bajo condiciones tan absolutamente distintas, con efectos tan diferentes, y que ha producido tantas subhistorias, problemas, tradiciones, posibilidades, aspiraciones, supuestos, lenguajes, mestizajes, tiene esta historia, repito, el poder suficiente como para obtener de las

poblaciones negras de la tierra algo que se pueda describir legítimamente como cultura?

Porque, ¿cuál es el lazo común de los negros, fuera de la certeza de que, todos, en una u otra ocasión, han abandonado África o permanecen allí?

Y sin embargo, fue esclareciéndose, a medida que la discusión continuaba, que *había* algo que todos los negros compartían, algo que cortaba al través de puntos de vista opuestos y que situaba en el mismo contexto sus experiencias, disimilares y en extremo. Lo que ellos compartían era su precaria, su indecible y penosa relación con el mundo blanco. Lo que ellos tenían en común era la necesidad de rehacer el mundo a su propia imagen y semejanza, de establecer esta imagen en el mundo y de no regirse más por una visión del mundo y de ellos mismos impuesta por otros. Lo que en definitiva compartían los negros era su aflicción por ingresar al mundo como hombres. Y este pesar unía a la gente que de otro modo se hubiera dividido para continuar con una tradición humana.

Pero, al margen de si esto podía o no ser descrito adecuadamente como una realidad *cultural*, quedaba otro tema pendiente. Jacques Alexis, de Haití, hizo la observación desesperada de que un examen cultural debía tener *algo* que examinar; y entonces se mostró confundido, como todos nosotros, por las dimensiones del particular examen cultural al que nos avocábamos. Se precisaba, por ejemplo, antes de poder entroncar la cultura de Haití con la de África, entender cuál era la cultura de Haití. En Haití había un gran número de culturas. Los franceses, los negros y los indios habían legado sus modos de vida, opuestos por completo; los católicos, los vudúistas y los animistas no respetaban las líneas de clase y de color. Alexis describió como "bolsillos" de cultura, estas formas de vidas relacionadas entre sí y con todo totalmente específicas y disimilares, que se hallaban dentro de las fronteras de cualquier país del mundo; y él anhelaba saber a costa de qué alquimia, estos caminos vitales tan encontrados se convertían en una cultura nacional. Y deseaba saber también cuál era la relación entre la cultura y la independencia nacional; ¿era posible, en realidad, hablar de una cultura nacional al referirse a naciones que aún no eran libres?

Senghor advirtió entonces que uno de los grandes escollos planteados por este problema de culturas dentro de culturas, particularmente dentro de las fronteras de la misma África, era la dificultad de establecer y mantener el contacto con la gente, si uno ha formado su lenguaje en Europa. Y prosiguió poco después, declarando que la herencia del negro norteamericano era una herencia africana. Adujo como prueba un poema de Richard Wright que estaba, afirmó, involucrado con los símbolos y las tensiones de África, incluso aunque el propio Wright no fuese consciente de ello. Indicó que el estudio de las fuentes africanas podía esclarecer muchísimas zonas del negro norteamericano. Porque del mismo modo en que existen clásicos blancos —el término clásico se utiliza aquí para significar una revelación duradera y el establecimiento de una sensibilidad cultural específica y peculiar— debían existir también los clásicos negros. Esto me llevó a un debate interno sobre si *existieron* o no los clásicos blancos y, atendiendo a esta búsqueda, empecé a contemplar las implicaciones de la pretensión de Senghor.

Porque, de existir los clásicos blancos (para distinguirlos de los clásicos meramente franceses o ingleses), éstos sólo pudieron ser los clásicos engendrados por Grecia y Roma. Si *Black*

Boy, argumentó Senghor, fuese analizado, revelaría sin duda alguna la herencia africana a la cual debía su existencia; del mismo modo, supongo, que *A Tale of Two Cities* de Dickens, de someterse a un análisis, descubriría su deuda con Esquilo, lo cual no importaba mucho.

Y pese a todo, advertí, en relación a la literatura europea el problema jamás había surgido. Los europeos ahora no tenían necesidad de ir escudriñando en el pasado y, a través de todos los países del mundo, demarcar acerbamente su pretensión para con sus posesiones culturales.

Y pese a todo, *Black Boy* debía su existencia a un número demasiado grande de otros factores, de ningún modo tan tenues o tan problemáticos; al presentar con tal atractivo a Wright y a su herencia africana, Senghor más bien le arrebató su identidad. *Black Boy* es el estudio del desarrollo de un muchacho negro en el Sur de Estados Unidos y es una de las mejores autobiografías norteamericanas. Yo nunca la había considerado, como Senghor estableció con nitidez, una de las mayores autobiografías africanas, de hecho solamente un documento más, otro libro de la biblia que describía la infinita persecución y el exilio de los africanos.

Senghor prefirió desdeñar varios resquicios de su argumentación, entre los cuales no era el menor en modo alguno el comprobar que Wright no había permanecido, como los europeos, en una posición que le permitiese el contacto con su hipotética herencia africana. La tradición grecorromana, después de todo, había sido redactada; y por este medio se había mantenido viva. Aún contando con la certeza de cierta presencia africana en *Black Boy* (presencia que por otra parte se manifestaba en todos los negros norteamericanos), persistía la gran dificultad de determinarla y de explicar su supervivencia. Más aún, *Black Boy* fue escrito en un lenguaje que los norteamericanos recibieron de Inglaterra, o si se prefiere de Grecia y Roma; debía toda su forma, su psicología, su actitud moral, sus preocupaciones, en resumen su validez cultural, a fuerzas ajenas por completo a África. ¿O se trataba tan sólo de que nos habíamos incapacitado para reconocer allí a África?; porque, en la vasta recreación del mundo que Senghor practicó, resultaba que la huella de los africanos había cubierto un territorio mayor que la huella romana.

El gran acontecimiento del jueves fue el discurso que en la tarde pronunció Aimé Césaire sobre los vínculos entre colonización y cultura. Césaire es un hombre de color de leche, de Martinique, de unos cuarenta años de edad, con una enorme tendencia, físicamente hablando, a la redondez y a la suavidad y con el aspecto vagamente benigno de un maestro de escuela. Todo esto desaparece en el momento en que toma la palabra. De pronto, se hace evidente que su curiosa blandura, su movimiento lento tienen que ver con la gracia y la paciencia de un gato montés y que detrás de esos anteojos alienta una inteligencia demagógica y penetrante.

Se puede resumir así la crisis cultural que padecemos, recapituló Césaire; esa cultura, que es la más fuerte desde el punto de vista material y tecnológico, amenaza con demoler a todas las culturas más débiles y, sobre todo en un mundo donde las distancias no cuentan para nada, las culturas tecnológicamente débiles carecen de medios de auto-protección. Además, todas las culturas tienen una sustentación económica, política y social y ninguna cultura puede continuar viviendo si su destino político le es ajeno. "Cualquier régimen político y social que destruye la auto-determinación de un pueblo también destruye su poder creativo." Y es una mentira absoluta que los colonizadores otorguen a los colonizados una nueva cultura que reemplace a la antigua, ya que una cultura no es algo que se puede entregar a un pueblo, sino que por el contrario y por definición, es algo que el pueblo mismo forja. No se encuentra jamás en la naturaleza del colonialismo querer o permitir un grado semejante de bienestar entre los colonizados. Ese bienestar es deseable sólo en tanto enriquezca al país dominante, que simple y únicamente exige la persistencia de su dominio. Ahora las civilizaciones de Europa, continuó Césaire, dirigiéndose intensa y claramente a un auditorio compacto y atento, se sustentaban en una economía cuya base es el capital y el capital se fincaba en el trabajo negro; así no importan los argumentos defensivos de los europeos ni los paliativos absurdos con los cuales tratan a veces de suavizar la agitación, lo terrible era que para cumplir y mantener ese dominio —cuya verdadera función era hacer dinero— destruyeron con cabal violencia todo lo que encontraron en el camino: lenguajes, costumbres, tribus, vidas; y no únicamente se negaron a reemplazarlos, sino que por el contrario erigieron las más terribles murallas entre ellos y la gente que gobernaban. Los europeos nunca han tenido la más remota intención de elevar a los africanos al nivel occidental o de compartir con ellos los instrumentos del poder

físico, político o económico. Su intención, su urgencia, era precisamente mantener en la anarquía cultural, que es el estado de la barbarie, al pueblo sojuzgado. "El famoso complejo de inferioridad, que a uno le gusta observar como característica de los colonizados, no es accidente, sino algo muy definitivamente deseado e inculcado con deliberación por los colonizadores." Fue interrumpido en ese momento —y no por vez primera por un aplauso prolongado.

"Y por ende, la situación en los países coloniales es trágica", resumió Césaire. "Donde quiera que se establece la colonización, la cultura indígena empieza a corromperse. Y algo va a surgir de esas ruinas: no una cultura, sino una especie de subcultura, una subcultura condenada a existir en las márgenes permitidas por Europa y que entonces se convierte en la provincia de unos cuantos hombres, la élite, situados en las condiciones más artificiosas, privados de cualquier contacto vivificante con las masas populares. Bajo tales condiciones, esta subcultura no tiene ninguna oportunidad de transformarse en una cultura viva, actuante." ¿Y qué, se preguntó, puede hacerse ante esta situación?

La respuesta no sería simple. "En todas las sociedades se establece siempre un delicado equilibrio entre lo viejo y lo nuevo, un equilibrio que se reestablece perpetuamente, que cada generación reestablece. Las civilizaciones, las culturas, las sociedades negras, no escapan a esta ley." Césaire se refirió a la energía, ya probada en el pasado, de la cultura negra y, negándose a creer en la desaparición de esa energía, se rehusó también a creer que la total destrucción de la cultura existente era una condición para el renacimiento negro. "En la cultura que ha de nacer se presentarán sin duda los elementos antiguos y los nuevos. En qué forma se aliarán estos elementos no es un asunto que un individuo pueda determinar. La respuesta deberá darla la comunidad. Pero podemos decir esto: que la respuesta será dada, y no verbalmente, sino en hechos tangibles y por la acción."

De nuevo fue interrumpido por los aplausos. Se detuvo, sonriendo tenuemente y continuó: "Hoy nos encontramos ante un caos cultural. Y éste es nuestro papel: liberar las fuerzas que, solas, pueden organizar una nueva síntesis de este caos, una síntesis que merecerá el nombre de una cultura, una síntesis que será la reconciliación —et dépassement— de lo viejo y lo nuevo. Estamos aquí para proclamar el derecho de nuestra gente a la palabra, para obtener que nuestro pueblo, el pueblo negro, ingrese al gran escenario de la historia."

Este discurso, pronunciado con brillantez y que tenía la ventaja adicional de ser, en lo principal, irrefutable (y la ventaja, también, de estar mínimamente relacionado, en el fondo, con la cultura), arrancó del auditorio la más violenta reacción de júbilo. Césaire había hablado por aquellos que no podían hacerlo, y aquellos que no podían hacerlo se apiñaban alrededor de la mesa, para estrechar su mano y besarlo. Me sentí desagradablemente agitado. Porque el pleito de Césaire contra Europa, si bien estanco, también se podía llevar a cabo con facilidad. El análisis minucioso de la gran injusticia que es el hecho ineluctable del colonialismo, no era todavía lo suficiente como para proporcionar a las víctimas de esa injusticia un nuevo sentido personal. Uno puede decir, por supuesto, que el hecho mismo de que Césaire hubiese hablado con tanta convicción en una de las grandes instituciones de enseñanza en Occidente, las investía a las víctimas con ese nuevo sentido, pero yo no pienso así. Él había acudido con mucha habilidad a sus emociones y a sus esperanzas, pero no había tocado el tema central definitivo: ¿Cómo había obrado sobre ellos esta experiencia colonial y de qué manera la asimilarían? Porque todos ellos estaban ahora, lo quisieran o no, vinculados a Europa, sustentados por los esquemas y las visiones europeas y habían cambiado ya su relación social, sus relaciones entre sí y con su pasado. La relación con sus poetas también se había modificado en ambas direcciones. El discurso de Césaire no incluyó uno de los grandes resultados de la experiencia colonial: la creación, precisamente, de hombres como él. Su relación verdadera con el pueblo que lo rodeaba se había transformado, por esta experiencia, en algo totalmente diferente. Lo que en ese momento le confería un atractivo tan vigoroso era la consideración de que él, sin haber dejado de ser uno de ellos, se movía con todo el peso de la autoridad europea. Había penetrado en el corazón de ese gran desierto que era Europa y había sustraído el fuego sagrado. Y esto, la promesa de la libertad colectiva, era también la seguridad de su poder privado.

La sesión del viernes se inició en una atmósfera de tirantez que prevaleció durante el resto del día. Diop abrió las actividades indicando que cada orador hablaba sólo por sí mismo y que no podía considerarse que su voz fuese la de la Conferencia. Pensé que esto tenía que ver con el discurso de Césaire el día anterior y con alguna de sus consecuencias, entre las cuales, al

parecer, se encontraba una discusión muy acerba entre Cesaire y la delegación norteamericana.

Durante esta sesión se evidenció que en la Conferencia se había desatado una guerra religiosa, una guerra que sugería, en miniatura, algunas de las tensiones que dividían a África. A un ministro protestante del Camerún, el pastor T. Ekollo, la hostilidad del auditorio ya le había obligado anteriormente a abandonar su defensa del cristianismo en África. Él aún se veía visiblemente perturbado. "Habrá cristianos en África, incluso si no hay un solo hombre blanco allí", afirmó, con desafío tenso, y añadió, con una ironía inconsciente y desesperada ante la cual, sin embargo, nadie reaccionó: "suponiendo que eso sea posible". Le habían preguntado cómo podía defender el cristianismo sabiendo lo que los cristianos habían hecho en su país. A esto respondió diciendo que la doctrina cristiana tenía más permanencia que los crímenes cometidos por cristianos. Lo que los africanos deberían afrontar necesariamente era la realidad del cristianismo en sus vidas, sin referirse a los crímenes cometidos por otros. El auditorio lo atendió con suma frialdad y con ánimo hostil obligándolo de nuevo a abandonar la sala. Pero yo sentí que esto también tenía que ver con la actitud del pastor Ekollo, petulante y de un cristianismo muy precario.

El Dr. Marcus James, un sacerdote anglicano de Jamaica, recogió lo que Ekollo había dejado. El Dr. James es un hombre de tez achocolatada, de aspecto agradable, robusto, de anteojos. Dijo para empezar que cuando el cristianismo llegó a África, él tenía la Biblia y el africano poseía la tierra; pero que no pasó mucho tiempo para que el africano poseyera la Biblia y el cristiano la tierra. Se desató entonces una oleada de risa a la que se unió el Dr. James. Pero hoy, continuó, se debía agregar una posdata y es que el africano no sólo tenía la Biblia sino que ya había encontrado en ella un arma potencial para la reconquista de su tierra. Los cristianos en la sala, que estaban en minoría, aplaudieron y se agitaron al oír esto, pero muchos otros se pusieron de pie y salieron.

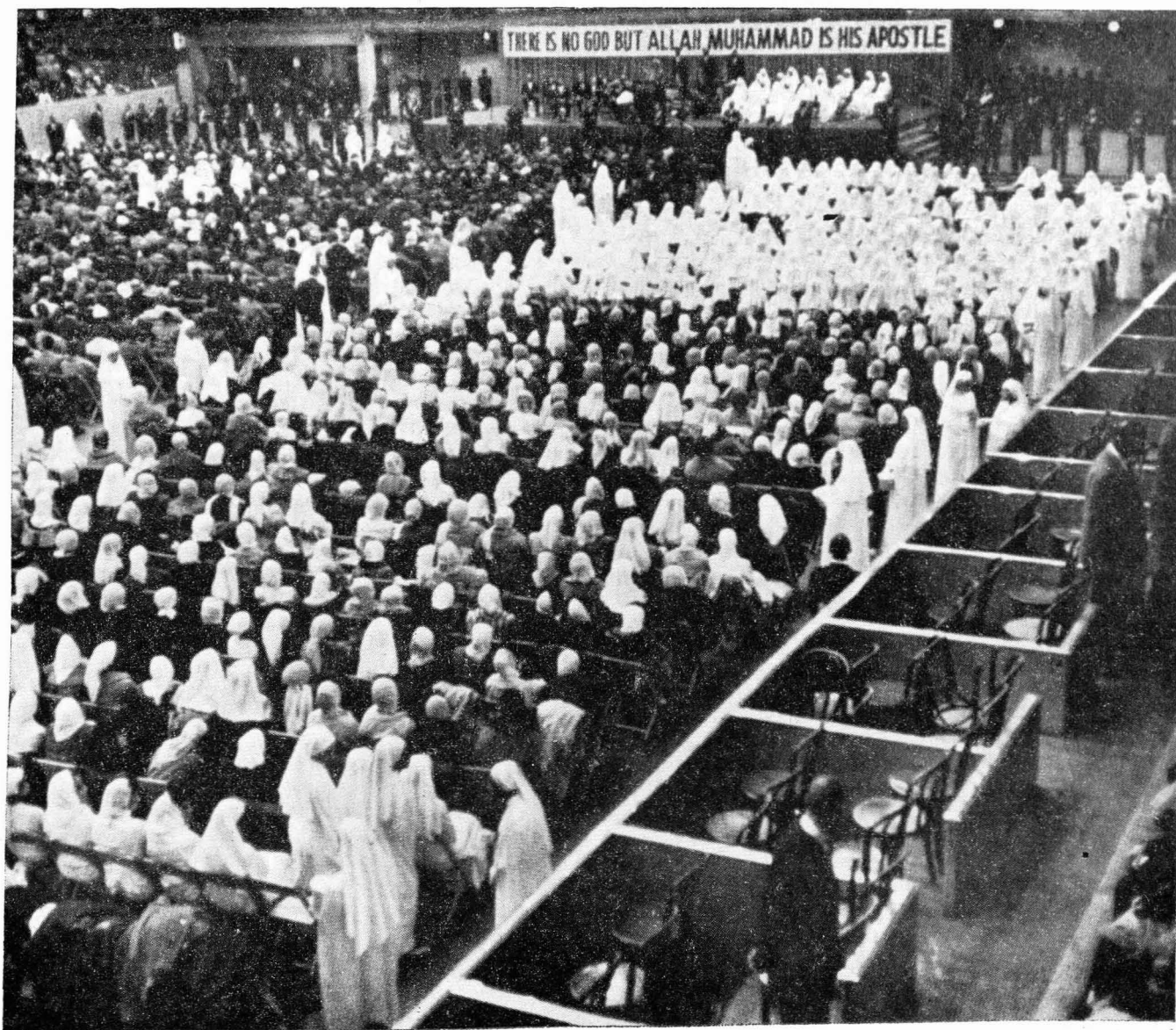
El Dr. James no se mostró afligido y continuó discutiendo la relación entre el cristianismo y la democracia. En África, prosiguió, esta unión no había funcionado. Los africanos, en verdad, no creían en la vigencia del cristianismo para los europeos,

debido al inmenso andamiaje con que lo cubrían y a que esta religión no se reflejaba en modo alguno en su conducta. Hay, sin embargo, más de veinte millones de cristianos en África y el Dr. James creía que el futuro de su país descansaba vastamente en ellos. Y era tanto más difícil la tarea de convertir el cristianismo en una realidad africana, cuanto que no podían esperar ayuda europea de ninguna especie: "El cristianismo, tal como lo practican los europeos en África, es una cruel parodia."

A la amarga observación, dicha con pena, le agregaba una fuerza especial la circunstancia de que un hombre tan genial se hubiese sentido compelido a proferirla. Así, se volvía vívido, incontestable, un hecho que la cólera no hubiese podido iluminar: el mínimo respeto que el Occidente tenía, al tratar con pueblos sojuzgados, para con sus propios ideales, y además, se indicaba que tendríamos que pagar un precio por esto.

Le sirvió un poco como materia de sus especulaciones la evolución del cristianismo africano y sus posibilidades de contribuir al nuevo nacimiento del cristianismo en el mundo, y dejó a su auditorio atender a esta consideración momentánea: Si se piensa, dijo, que África lo que desea es arrancar el poder de manos de Europa, ¿será preciso que África siga el mismo camino sangriento de Europa? ¿O lo podrá impedir de algún modo?

En la tarde, M. Wahal del Sudán, indagó sobre la función de la ley en la cultura y utilizó como ilustración el papel desempeñado por la ley en la historia del negro norteamericano. Describió con prolijidad la intervención de la ley francesa en África y señaló que esta ley no preveía las complejidades de la situación africana. Y lo que es peor, por supuesto, no se hacía el menor esfuerzo para corregir esta deficiencia. El resultado era que la ley francesa en África era tan sólo el medio legal para administrar la injusticia. No era una solución, tampoco, el retorno de África a las costumbres tribales, que también se encuentran indefensas ante las complicaciones de la vida moderna. Wahal habló con una precisión tranquila, que le confería un vigor extraordinario a su terrible narración, y concluyó afirmando que el problema era político en última instancia y que no había esperanzas de solucionarlo dentro del entramado del sistema colonial prevaleciente.



The Black Muslims: "la psicología es el resultado de sentirse invadido y conquistado"



"un estado de tensión suprema"

Era el turno de George Lamming. Lamming es alto, huesudo, desarreglado, muy intenso; no acepta, además, el que su condición de escritor genuino lo intimide en forma alguna. Propuso examinar ciertos temas sobre la calidad de la vida que vivirá el pueblo negro en ese porvenir hipotético donde ya no gobernarán los blancos. "El oficio de escritor es uno muy desarreglado", comenzó, indicando con la mirada que iba así vestido para probar su aserto. Dedicó su intervención a Aimé Césaire y a Jacques Alexis en particular, y citó a Djuna Barnes: "Un sentido de la identidad demasiado grande hace que el hombre se sienta infalible. Y uno demasiado pequeño logra el mismo resultado." Indicó la importancia de establecer mentalmente la igualdad de las palabras *negro* y *black*, y no quiso decir sino eso; y comentó la profunda variedad de herencias, experiencias y puntos de vista que se habían integrado en la Conferencia bajo la jefatura de una sola palabra. Deseaba señalar que la naturaleza del poder era independiente de la pigmentación; que la mala fe era un fenómeno al margen de la raza. Encontró —desde el miraje de un desarreglado hombre de letras— una tendencia a la parálisis en la obsesión que sufrían los negros al considerar la existencia y las actitudes del Otro (este Otro era todo el que no fuese negro). No se podía negar que los negros se enfrentaban a grandes problemas y, con todo, el mayor de ellos era lo que haríamos *nosotros*, negros, entre nosotros mismos "cuando ya no hubiese ningún caballo colonial que cabalgar". Precisó que éste era el caballo que un enorme número de negros que se hallaban en lo que llamó "el mercado de la piel", esperaban cabalgar para asumir el poder, un poder que no era distinguible en modo alguno del que ellos buscaban derribar.

Lamming insistió en el respeto que se le debe a la vida privada. Yo le cobré una gran consideración, no sólo por abordar este tema, sino porque sabía lo que estaba haciendo. Se refería a la inmensidad y a la diversidad de la experiencia llamada Negro; quería que esta diversidad fuese reconocida como riqueza. Mencionó el caso de *The Palm-Wine Drunkard* de Amos Tutuola, que describió como una fantasía, formada por leyendas, anécdotas, episodios, el producto de una tradición oral que desapareció hace mucho de la vida occidental. Sin embargo "Tutuola realmente habla inglés. No es su segunda lengua". Los ingleses no encontraron extraño el libro. Al contrario, se asombraron al notar cuán verazmente les comunicaba a ellos su propia experiencia. Sintieron que Tutuola, posiblemente, estaba más cerca del inglés que de su equivalente en Nigeria; y sin embargo la obra de Tutuola podía producir esa reacción únicamente porque, de un modo que nunca sería entendido en realidad, mas ya aceptado por Tutuola, éste estaba más próximo a su equivalente en Nigeria de lo que jamás llegaría a estar del inglés. Pensé que Lamming le indicaba a la Conferencia una idea sutil y difícil: el hecho de que una parte de la gran riqueza de la experiencia negra radica precisamente en su doble filo. Indicaba que todos los negros se hallaban situados en un estado de tensión suprema entre la relación difícil, peligrosa, que guardaban con el mundo blanco, y la relación, no menos penosa o arriesgada, que mantenían entre sí. Indicaba que en la aceptación de esa dualidad yacía su fuerza, que aquí, para ser precisos, se fundaban sus medios para definir y gobernar el mundo en que vivían. Y terminó su intervención diciendo que sí, como alguien afirmó, el silencio era el único lenguaje común, la política, para los negros, era el único campo común.

Le correspondía el turno a Richard Wright. Wright había actuado como agente de enlace entre la delegación norteamericana y los africanos, y esto le había colocado en una posición difícil, puesto que ambas facciones tendían a considerarlo su vocero. Quizá por ello, lo primero que advirtió fue la penosa contradicción que se padece al ser a la vez un occidental y un negro... "Observo ambos mundos desde otro, desde un tercer punto de vista." Esto no tenía que ver con su voluntad, su

desco o su elección. Era tan sólo que había nacido y había sido formado en Occidente.

Le era difícil, como occidental negro, saber cuál actitud asumir entre tres realidades que están inextricablemente entrelazadas en la fábrica de Occidente. Éstas eran la realidad, la tradición y el imperialismo, y en ninguna de estas realidades se había tomado en cuenta las vidas de los negros; su advenimiento se remontaba a 1455, cuando la iglesia decidió gobernar a todos los infieles. Y sucedía curiosamente, dijo Wright con ironía, que una vasta proporción de estos infieles era negra. Con todo, esta decisión no había sido, a pesar de las intenciones de la iglesia, completamente opresiva, porque Calvino y Lutero eran, en gran medida, resultado de 1455 y ellos habían conmovido la autoridad de la iglesia al insistir en la autoridad de la conciencia individual. Esto, precisó, puede no haber sido su intención pero ciertamente fue uno de sus frutos. Porque al conmoverse la autoridad eclesiástica, los hombres fueron presa de muchas ideas nuevas y extrañas, ideas que condujeron, finalmente, al descrédito del dogma racial. Esto no había sido previsto, porque la acción que los hombres creen realizar y la que en verdad realizan, rara vez son la misma cosa. Ésta era una observación absolutamente válida que, sentí, hubiera sido tan justa como válida sin la admirable historia en cápsulas que según Wright defendía su tesis.

Wright proseguía narrando las consecuencias del colonialismo europeo en las colonias africanas. Confesó —con el gran abismo humano entre las intenciones y los resultados siempre en mente— que creía a estas consecuencias liberadoras en más de un sentido, puesto que destruyeron antiguas tradiciones y dioses viejos. En los últimos días una de las cosas que lo habían sorprendido era darse cuenta que la mayoría de los delegados no compartía su opinión. Él pensaba, sin embargo, que los europeos, sin saberlo, habían hecho un bien al liberar a los africanos de la "corrupción" de su pasado. Y con todo, él no estaba seguro de su derecho a estos conceptos, puesto que había olvidado que los africanos no son los negros norteamericanos y no están, por tanto, como él de algún modo misterioso creía, libres de su pasado "irracional".

En suma, terminó Wright, él pensaba que Europa había traído la Ilustración a África y que "lo que era bueno para Europa, era bueno para la humanidad". Pensé que era, tal vez, un modo impolítico de formular una idea debatible, pero Wright prosiguió expresando una opinión que encontré aún más extraña. Según él, el Occidente al haber creado élites africanas y asiáticas, debía ahora "entregarles a ellos sus cabezas" y "rehusar conmoverse" ante "los métodos que se verán obligados a usar" para unificar a sus países. Nosotros no hemos utilizado métodos muy convenientes. Esto nos deja en la posición de no arrojarles piedra alguna a Nehru, Nasser, Sukarno, etc., de preferir ellos el recurso de los métodos dictatoriales para adelantar "la evolución social". En todo caso, dijo Wright, estos hombres, los líderes de sus países, una vez que se establezca el nuevo orden social, abandonarán voluntariamente el "poder personal". No indicó cuándo ocurriría esto, pero yo supongo que será cuando el Segundo Advenimiento.

El sábado fue el último día de la Conferencia. Después de una serie de incidentes, Diop dio lectura a un documento, ligeramente reiterativo y redactado con sumo cuidado.

El documento hablaba primero de la gran importancia del inventario iniciado para incluir a las diversas culturas negras "sistemáticamente incomprendidas, subestimadas, destruidas en ocasiones". Este inventario había confirmado la apremiante necesidad de un nuevo examen de la historia de las culturas ("*la vérité historique*") intentando reevaluarlas. La ignorancia, los errores y las deformaciones voluntarias, eran algunos de los factores que mayormente habían contribuido a la crisis que ahora padecían, en función de ellos mismos y de la cultura humana en general. La ayuda activa de escritores, artistas, teólogos, filósofos, científicos y técnicos era necesaria para el reavivamiento, la rehabilitación y el desarrollo de estas culturas como un primer paso hacia su integración en la vida del mundo. A los negros, cualesquiera que fuesen sus creencias religiosas y políticas, les unía la convicción de que la salud y el crecimiento de estas culturas no se podría lograr hasta que concluyeran el colonialismo, la explotación de los pueblos subdesarrollados y la discriminación racial. Y terminaba: "Nuestra conferencia, que respeta las culturas de todos los países y aprecia sus contribuciones al progreso de la civilización, compromete a todos los hombres negros en la defensa, la ilustración y la difusión mundial de los valores nacionales de su pueblo. Nosotros, escritores y artistas negros, proclamamos nuestra fraternidad hacia todos los hombres y esperamos de ellos la manifestación de esta misma fraternidad hacia nuestro pueblo."

—Traducción de Carlos Monsiváis