

Paul Gilroy

Atlántico negro

Modernidad y doble conciencia



Afrocentrismo, eurocentrismo, estudios caribeños... Para las fuerzas del nacionalismo cultural, prisioneras en sus campos respectivos, este libro audaz resuena como un grito de liberación. Hay, nos dice Paul Gilroy, una cultura que no es específicamente africana, americana, caribeña o británica, sino todo ello a la vez: la cultura del Atlántico negro, cuyos temas y técnicas van más allá del origen étnico o de la nacionalidad, y que es origen de una realidad nueva que, hasta el momento, nos había pasado inadvertida. *Atlántico negro* no solo pone en entredicho las prácticas y los presupuestos de los estudios culturales, sino que enriquece la comprensión que teníamos hasta el momento de la modernidad.

«Mientras que otros apenas se mojan los pies, Gilroy se sumerge en el *Atlántico negro* hasta el fondo y regresa con genuinas riquezas.»

The Guardian

Paul Gilroy, profesor en el King's College de Londres, ha sido Anthony Giddens Professor de Teoría Social en la London School of Economics (2005-2012) y, en la Universidad de Yale, Charlotte Marian Saden Professor de Estudios Afroamericanos y Sociología (1999-2005).

Es autor, entre otras obras, de *There Ain't No Black in the Union Jack. The Cultural Politics of Race and Nation* (1987), *Against Race. Imagining Political Culture beyond the Color Line* (2000), *Black Britain. A Pictorial History* (2007) y *Darker Than Blue. On The Moral Economies of Black Atlantic Cultures* (2009). En castellano ha publicado *Después del imperio. ¿Melancolía o cultura de la convivencia?* (2008, original de 2004).



www.akal.com



akal

Este libro ha sido impreso en papel ecológico, cuya materia prima proviene de una gestión forestal sostenible.

Diseño interior y cubierta: RAG

Traducción de
José María Amoroto

Reservados todos los derechos.
De acuerdo a lo dispuesto en el art. 270
del Código Penal, podrán ser castigados con penas
de multa y privación de libertad quienes sin la preceptiva autorización
reproduzcan, plagien, distribuyan o comuniquen públicamente,
en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica,
fijada en cualquier tipo de soporte.

Título original: *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*

© Paul Gilroy, 1993

© Ediciones Akal, S. A., 2014
para lengua española

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España

Tel.: 918 061 996
Fax: 918 044 028

www.akal.com

ISBN: 978-84-460-2912-0
Depósito legal: M-23.474-2014

Impreso en España

Atlántico negro

Modernidad y doble conciencia

Paul Gilroy



En Estados Unidos ha habido amigos que me han ayudado de diferentes maneras. Doy las gracias a Hazel Carby y Mike Denning por encima de todo, por su ayuda con libros y con otras oscuras exigencias bibliográficas; al profesor Ed Gordon, por hacer posible que pudiera visitar Yale; a James Clifford, por las estimulantes discusiones que tuvimos en los trayectos y por muchas cosas más; a Gloria Watkins, por ver cosas que nadie más puede ver; a Manthia Diawara, por su escéptica visión de la particularidad afroamericana, y al profesor Houston A. Baker Jr., por ayudarme a imprimir «There Aint' no Black in the Union Jack» en papel ecológico con la University of Chicago Press. Agradezco el ánimo de Mick Taussig, igual que la ocasional provisión de alojamiento de Dana Seman.

Un diferente tipo de gratitud se la debo a Bill French, de la University Place Bookstore en Manhattan; a Pete Webb, de Compendium Books, en Camden Town; a Integrity in Music, en Weatherfield, Connecticut, y a Honest John, en Portobello Road. Gracias a Mark Ainley especialmente por 24 Karat Black, y a Kellie Jones, por compartir mi fatal entusiasmo por el vinilo. Algún día las obras completas de Rudy Ray Moore serán nuestras.

Mi orientación inicial hacia los Fisk Jubilee Singers vino de las consideraciones de Pat Preston. Me gustaría agradecer su generoso regalo de la biblioteca de su difunto marido. El sendero que abrió me llevó al Atlántico negro a través del Archive Bookstore, en Bell Street, y a una primera edición firmada. Estoy agradecido a Val Wilmer por el préstamo de varios ejemplares excepcionales de su propia colección. Junto a Yvonne Occampo, Peter Linebaugh y Flemming Røgilds, aprecio el ejemplo que suponen y la ayuda inmediata que me proporcionaron.

Robert Reid Pharr, Sandhya Shukla y Anne-Marie Fortier me plantearon desafíos que surgían de sus propios proyectos de investigación.

Tengo que agradecer a Anthony Jackson, el mejor bajista del planeta, cuyo peculiar y elemental genio es algo que me esfuerzo por emular, por el placer que su disonante obra me ha dado mientras escribía y pensaba sobre la cultura negra.

Finalmente, pero también en primer lugar, tengo una deuda incalculable con Vron Ware, mi mujer, la lectora ideal y la crítica más firme y constructiva.

Índice

<i>Prefacio</i>	7
I. EL ATLÁNTICO NEGRO COMO CONTRACULTURA DE LA MODERNIDAD....	13
Estudios culturales en blanco y negro, 17 – Martín Delany y la institución de la Patria, 36 – Política negra y modernidad, 48	
II. AMOS/AMAS, ESCLAVOS/ESCLAVAS Y ANTINOMIAS DE LA MODERNIDAD..	61
La esclavitud y el proyecto de la Ilustración, 67 – Señor y siervo en un lenguaje negro, 83	
III. «JOYAS TRAÍDAS DEL CAUTIVERIO»: MÚSICA NEGRA Y POLÍTICA DE LA AUTENTICIDAD.....	99
UK <i>Black</i> , 110 – Los Jubilee Singers y la ruta transatlántica, 118 – La crítica musical y la política de la autenticidad racial, 129 – La música <i>soul</i> y la creación del anti-antiesencialismo, 133 – Algunas obras de arte negras en la era de la simulación digital, 137 – Los jóvenes quinceañeros negros entonces y ahora, 143	
IV. «ALEGRA AL FATIGADO VIAJERO»: W. E. B. DU BOIS, ALEMANIA Y LA POLÍTICA DE LA (DES)UBICACIÓN.....	145
Modernidad, terror y movimientos, 152 – Reflexionando sobre <i>The Souls of Black Folk</i> , 160	

V. «SIN EL CONSUELO DE LAS LÁGRIMAS»: RICHARD WRIGHT, FRANCIA Y LA AMBIVALENCIA DE LA COMUNIDAD	185
Escritura racial y crítica racial, 196 ~ La teoría de la modernidad de Wright, 201 ~ Masculinidad, misoginia y los límites de la comunidad racial, 218	
VI. «UNA HISTORIA PARA NO TRANSMITIR»: LA MEMORIA VIVIENTE Y EL ESCLAVO SUBLIME	233
¿Qué tiempo es este? ¡El tiempo de la nación!, 244 ~ Las guerras del amor y la sanación por el sexo: una desplazada poética de la subordinación, 250 ~ ¿Hijos de Israel o hijos de los faraones?, 255 ~ La cultura negra y el terror indescriptible, 264	
Agradecimientos	279

no fue ni un afiliado a la metafísica occidental que simplemente era negro, ni un afroamericano étnico cuya esencial identidad africana se reafirmaba a sí misma para animar su exhaustiva crítica del radicalismo occidental. Quizá más que ningún otro escritor mostró cómo la modernidad era tanto el periodo como la región en el que creció la política negra. Su trabajo articula simultáneamente una afirmación y una negación de la civilización occidental que le había formado. Permanece siendo la expresión más poderosa de la dualidad del *insider-outsider* que hemos remontado hasta los años de la esclavitud.

VI

«Una historia
para no transmitir»:
la memoria viviente
y el esclavo sublime

La esclavitud fue una cosa terrible, pero cuando los negros en Estados Unidos escaparon finalmente de ese aplastante sistema, eran más fuertes. Sabían lo que era tener el espíritu mutilado por gente que está controlando tu vida. Nunca iban a dejar que eso volviera a pasar. Yo admiro esa clase de fuerza. La gente que la tiene toma una posición y pone su cuerpo y alma en aquello en lo que cree.

MICHAEL JACKSON

Articular históricamente el pasado no significa reconocerlo «de la manera que realmente fue». Significa tomar el control de la memoria cuando relampaguea en un momento de peligro. El materialismo histórico desea retener esa imagen del pasado que se le aparece inesperadamente al hombre señalado por la historia en un momento de peligro. El peligro afecta tanto al contenido de la tradición como a sus receptores. La misma amenaza se cierne sobre ambos: la de convertirse en una herramienta de las clases dominantes. En todas las edades, el intento debe hacerse de nuevo para arrancar la tradición de un conformismo que está a punto de dominarla. El Mesías viene no solo como el redentor, viene como el dominador del Anticristo. Solamente ese historiador que esté firmemente convencido de que ni aun los muertos estarán a salvo del enemigo si este gana, tendrá el talento de avivar la chispa de la esperanza en el pasado. Y este enemigo no ha dejado de ser victorioso.

WALTER BENJAMIN

En el discurso político negro la idea de la tradición tiene un poder extraño, cautivador. Considerar su especial fuerza y utilización parece una operación apropiada con la que abordar el final de un libro sobre los negros y la modernidad. La tradición aflora frecuentemente en la crítica cultural que ha cultivado un diálogo

con el discurso político negro. Funciona como un medio para afirmar el estrecho parentesco de las formas y las prácticas culturales generadas por la incontenible diversidad de la experiencia negra. Esto sugiere que, por lo menos en manos de algunos artistas e intelectuales negros, la persecución de la autonomía social y política se ha alejado de la promesa de la modernidad, y ha encontrado una nueva expresión en un complejo término que a menudo se entiende como la antítesis de la modernidad. Esto puede explicarse en parte por medio de la amenaza que la vorágine de la modernidad plantea para la estabilidad y coherencia del sí mismo racial. Ese sí mismo puede ser cultivado sin peligro y permanecer seguro detrás de los postigos cerrados de la particularidad negra mientras fuera ruge la tormenta. Ya hemos examinado la obra de varios escritores negros que se resistieron a esta forma de retirada y que, por el contrario, optaron por abrazar la fragmentación del sí mismo (la duplicación y división) que parece promover la modernidad. Sin embargo, esta opción está menos de moda en la actualidad, y son más populares los llamamientos en favor de la idea de pureza como base de la solidaridad racial. Estos llamamientos están a menudo anclados en ideas de una tradición invariable y están abastecidos por igual por la certeza positivista y por una idea de la política como actividad terapéutica. El primer objetivo de este capítulo es repensar el concepto de tradición de manera que ya no pueda funcionar como el polo opuesto de la modernidad. Para ello se necesita una breve discusión de la idea de la afrocentricidad¹, una idea que puede ser útil para desarrollar la disciplina comunal y el aprecio propio, incluso para galvanizar a las comunidades negras ante la invasión de la cocaína en forma de *crack*, pero que proporciona una pobre base para escribir la historia cultural y adoptar elecciones políticas. El proyecto afrocéntrico tiene una dependencia absoluta y perversa de un modelo del pensamiento y conocimiento del sujeto racial que está muy alejado de la doble conciencia que fascinó a los negros modernos. Su esbozo europeo, cartesiano, permanece visible por debajo de una nueva capa de pintura kemética: «La afroncentricidad es el genio de África y los valores africanos creados, recreados, reconstruidos y derivados de nuestra historia y experiencias en beneficio nuestro [...]. Es un desvelamiento del verdadero sí mismo de cada uno, la localización del centro de cada uno y la clari-

¹ «Por lo tanto, la afriología se define como el estudio afrocéntrico de fenómenos, acontecimientos, ideas y personalidades relacionadas con África. El simple estudio del fenómeno de África no es afriología, sino alguna otra empresa intelectual. El estudioso que genera cuestiones de investigación basadas en la centralidad de África está comprometido en una investigación muy diferente a otro que impone sobre el fenómeno los criterios occidentales [...]. Afrocéntrico es quizá la palabra más importante en la anterior definición de afriología. De otro modo, se podría pensar fácilmente que cualquier estudio de fenómenos o pueblos africanos es afriología.» Molefi Kete Asante, *Kemet, Afrocentricity and Knowledge*, Trenton (N.J.), Africa World Press, 1990, p. 14

dad y el foco a través del que la gente negra *debe* ver el mundo para poder ascender»² (cursiva añadida).

Resulta comprensible que se invoque la idea de tradición para subrayar las continuidades históricas, los diálogos subculturales, las entrecruzadas fertilizaciones intertextuales e interculturales que hacen que la noción de una cultura negra distintiva y autoconsciente parezca plausible. Esta utilización es importante e ineludible porque los racismos trabajan insidiosamente para negar tanto la historicidad como la integridad cultural de los frutos artísticos y culturales de la vida negra. El discurso de la tradición queda frecuentemente articulado dentro de las críticas de la modernidad elaboradas por los negros en Occidente, y ciertamente es audible dentro de las racializadas contraculturas a las que dio origen la modernidad. Sin embargo, la idea de la tradición a menudo también es la culminación, o la pieza central, de un gesto retórico que afirma la legitimidad de una cultura política negra encerrada en una postura defensiva contra los injustos poderes de la supremacía blanca. Este gesto enfrenta tradición y modernidad como simples polos de alternativas tan absolutamente diferenciadas y opuestas como los signos blanco y negro. En estas condiciones, donde las obsesiones con el origen y el mito pueden determinar las preocupaciones políticas contemporáneas y el análisis detallado de la historia, la idea de la tradición puede constituir un refugio. Proporciona un hogar temporal en el que puede encontrarse abrigo y consuelo frente a las depravadas fuerzas que amenazan a la comunidad racial (imaginadas o de otro tipo). Resulta interesante que en este entendimiento de la posición de los negros en el mundo occidental moderno, la puerta de la tradición permanezca atrancada para que no se cierre no por la memoria de la moderna esclavitud racial, sino a pesar de ella. La esclavitud es el lugar del victimismo negro y por ello del intento de borrar la tradición. Cuando el énfasis se traslada hacia los elementos de la invariable tradición que heroicamente sobrevivieron a la esclavitud, cualquier deseo de recordar la propia esclavitud se convierte en algo así como un obstáculo. Parece como si la complejidad de la esclavitud, y su lugar dentro de la modernidad, tuviera que ser activamente olvidada aunque sea menester adquirir una clara orientación de la tradición y, así, de las actuales circunstancias de los negros. La emotiva afirmación de Rebel MC en su grabación «Soul Rebel» de que «para la historia hay algo más que simple esclavitud, tenemos dignidad»³, tipifica lo mejor de estos impulsos revisionistas. Sin embargo, existe el peligro de que, aparte de la arqueología de supervivencias tradicionales, la esclavitud se

² M. F. Asante, *Afrocentricity*, edición revisada, Trenton (N.J.), Africa World Press, 1989, p. viii. Asante sugiere que las teorías psicológicas afrocéntricas tienen estrechas afinidades con la obra de Jung; véase M. F. Asante, *Kemet, Afrocentricity and Knowledge*, cit., pp. 180-183.

³ Rebel MC, «Soul Rebel», Desire Records, Londres, 1991.

convierta en un puñado de asociaciones negativas que sea mejor dejar atrás. La historia de las plantaciones y de los ingenios azucareros supuestamente ofrece poco de valor cuando se compara con las ornamentadas concepciones de la antigüedad africana con las que son desfavorablemente comparadas. Se urge a los negros si no a olvidar la experiencia de la esclavitud, que aparece como una aberración del relato de grandeza que cuenta la historia africana, a reemplazarla en el centro de nuestro pensamiento por una noción mística y despiadadamente positiva de África que es indiferente a la variación intrarracial, y que está congelada en el momento en el que los negros abordaron los barcos que los trasladarían a las congojas y horrores de la travesía intermedia. Asante desecha la idea de la identidad racial como una construcción social e histórica, localmente específica, asociándola con el término anticuado y peyorativo de «negro»:

No se puede estudiar a los africanos en Estados Unidos, Brasil o Jamaica sin alguna apreciación del significado histórico y cultural de África como fuente y origen. Una postura reaccionaria que reclama la africanología como los «estudios sobre los esclavos africanos» se rechaza directamente porque desvincula al africano de América de miles de años de historia y tradición. Así, concentrarse en estudiar a los africanos en las ciudades interiores del noroeste de Estados Unidos, que es razonable, debe hacerse teniendo presente que se está estudiando a gente africana, no a «negros fabricados en América» que carecen de profundidad histórica⁴.

Peor que esto, se exhorta a que la gente negra encuentre alimento psicológico y filosófico en la narrativa de África expresada en reescritos relatos del desarrollo de la civilización a partir de sus fuentes africanas, o en la falsa seguridad de saber que nuestra melanina nos proporciona una medida de nuestra superioridad biológica⁵.

La esclavitud que está tan profundamente arraigada en la modernidad queda olvidada, y en su lugar se evoca la duración de la civilización negra anterior a la modernidad: «Nuestra anterioridad es significativa solo porque nos reafirma en que si una vez organizamos complejas civilizaciones por todo el continente africano, podemos tomar esas tradiciones y generar ideas más avanzadas»⁶. Esta declaración, también recogida de la edición revisada de *Afrocentricity*, resulta llamativa tanto por su tácita aceptación de la idea del progreso como por la fácil relación instrumental

que sugiere con la tradición. Este gesto minimiza las dificultades que suponen ubicar la tradición, no digamos ya transformarla. Está rutinariamente complementada con el argumento de que la única civilización que Occidente reclama es, en sí misma, producto de la civilización africana. Cheik Anta Diop, George James y otros han demostrado el poder de estas afirmaciones que, incluso en sus formas más rudimentarias, tienen la virtud de desmitificar y rechazar el «particularismo europeo» vestido de «universal»⁷. Una discusión aquí sobre el grado en que pueden sostenerse estas afirmaciones historiográficas y lingüísticas sería una distracción. Las dificultades que supone proyectar las tipologías del racismo moderno en un pasado donde son totalmente irrelevantes pueden quedar ilustradas mediante el problema que surge en los intentos por nombrar a los egipcios como negros, de acuerdo con definiciones contemporáneas, en vez de verles como uno entre muchos otros pueblos africanos. La detallada reconstrucción de Martin Bernal de los cultos helenísticos que articularon el racismo y el antisemitismo en la erudición del siglo XIX es una rara excepción en una literatura donde algunos pensadores afrocéntricos han llegado a compartir con sus oponentes los supuestos y las técnicas históricas de la metafísica racial del siglo XVIII.

Tratar por igual el significado de las raíces y de las rutas, como proponía en el capítulo I, debería socavar el purificado atractivo tanto del afrocentrismo como del eurocentrismo al que el primero se esfuerza por responder. Este libro ha estado más preocupado por los flujos, intercambios y elementos intermedios que ponen el propio deseo de estar centrado en entredicho. Buscando problematizar la relación entre tradición y modernidad, este capítulo dirige su atención hacia las concepciones particulares del tiempo que surgen en la cultura política negra desde Delany en adelante. El deseo por traer una nueva historicidad a la cultura política negra es más importante que los vehículos que han sido elegidos para llevar a cabo este fin.

El movimiento afrocéntrico parece descansar sobre una idea lineal del tiempo⁸ que está cerrada en cada extremo por la grandiosa narrativa del ascenso africano. Este ascenso se ve momentáneamente interrumpido por la esclavitud y el colonialismo, que no tuvieron un impacto sustancial sobre la tradición africana o sobre la capacidad de los intelectuales negros para alienarse ellos mismos con él. La anterioridad de la civilización africana respecto a la civilización occidental se reafirma

⁷ *Ibid.*, p. 104.

⁸ Las observaciones de Julia Kristeva sobre diferentes temporalidades en «Women's Time» me han sido muy útiles para elaborar este argumento. Su ensayo aparece en Nanneri O. Keohane et al. (eds.), *Feminist Theory: A Critique of Ideology*, Brighton, Harvester Press, 1981, pp. 31-54. Véase también la adaptación de la obra de Kristeva al atolladero poscolonial que hace Homi K. Bhabha en *Nation and Narration*, Londres, Routledge, 1990 [ed. cast.: Homi K. Bhabha (ed.), *Nación y narración*, Buenos Aires, Siglo XXI de Argentina, 2010].

⁴ M. F. Asante, *Kemet, Afrocentricity and Knowledge*, cit., p. 15.

⁵ Frances Cress Welsing, *The Isis Papers: The Keys to the Colors*, Chicago, Third World Press, 1990; Richard King, *African Origin of Biological Psychiatry*, Nueva York, Seymour Smith, 1990; Michael Eric Dyson, «A Struggle for the Black Mind: Melanin Madness», *Emerge* III, 4 (febrero de 1992).

⁶ M. F. Asante, *Afrocentricity*, cit., pp. 106-107.

no para escapar de este tiempo lineal, sino para afirmarlo, y así subordinar su narrativa de la civilización a un conjunto diferente de intereses políticos sin ni siquiera intentar cambiar los propios términos. La lógica y las categorías de la metafísica racial quedan tal cual, pero la relación entre los términos se invierte. Los negros se vuelven dominantes, ya sea en virtud de la biología o de la cultura; los blancos son asignados a un papel subordinado. La desesperada manera en que procede esta inversión la delata como simplemente otro síntoma del poder continuado de la supremacía blanca.

La idea, algunas veces antigua y siempre antimoderna, de disponer de un acceso a la tradición y dominarla, se ha vuelto esencial para los mecanismos disciplinarios que los actuales tradicionalistas duros buscan aplicar sobre diversos procesos de la producción cultural negra. La tradición proporciona el vínculo crítico entre los atributos locales de las formas y estilos culturales y sus orígenes africanos. La historia entre medias, en la que la tradición y la modernidad se unen, interactúan y entran en conflicto, queda de lado junto con las consiguientes implicaciones de este proceso para la transmisión de la pureza africana. Así, la tradición se vuelve el medio para demostrar la contigüidad de escogidos fenómenos contemporáneos con un pasado africano que les dio forma pero al que ya no reconocen y al que solamente se parecen ligeramente. África se conserva como una especial medida de su autenticidad. El entusiasmo por la tradición, por ello, expresa no tanto la ambivalencia de los negros hacia la modernidad, sino las secuelas de la prolongada ambivalencia de la modernidad hacia los negros que persiguen el moderno sueño de una civilización ordenada.

Estos rasgos en la utilización del término «tradición» la apartan de los erráticos flujos de la historia. La obra de algunos escritores afroamericanos algunas veces aprueba un decisivo y lamentable deslizamiento de lo vernáculo y lo popular hacia lo provinciano y pueblerino. En este sentido, lo que se conoce como afrocentricidad puede ser más apropiadamente llamado centricidad estadounidense. Sus defensores frecuentemente luchan para situar sus historias dentro de una red de diáspora mayor⁹, pero no tienen ninguna inhibición para reclamar un estatus especial para su versión particular de la cultura africana¹⁰. Se puede demostrar que el tropo de la familia, un rasgo tan recurrente de su discurso, es en sí mismo un medio ca-

⁹ La afirmación de Asante de que Fanon escribió «en la tradición establecida por Garvey y Du Bois» es un ejemplo de esto; *Kemet, Afrocentricity and Knowledge*, cit., p. 179. También da vueltas al hecho de que los estadounidenses negros son solamente el 47 por 100 de los negros del Nuevo Mundo. Todas las «bases esenciales» de esta teoría de la afrocentricidad están sacadas de la historia afroamericana; véase *Afrocentricity*, cit., pp. 130.

¹⁰ Kwame Anthony Appiah, *In My Father's House*, Londres, Methuen, 1992.

característicamente estadounidense para comprender los límites y dinámicas de la comunidad racial¹¹.

A la luz de estos problemas, este capítulo final trata de integrar el foco espacial sobre la idea de la diáspora —que ha dominado capítulos anteriores de este libro— con la temporalidad, historicidad, memoria y narratividad de la diáspora que son los principios articuladores de las contraculturas políticas negras que crecieron dentro de la modernidad en una característica relación de deuda antagonista. Pasa a cuestionar la importancia que se ha asignado a la idea de tradición en esta área de la crítica cultural, de la historia y de la política. Moviéndose hacia una formulación de la tradición diferente y más modesta, pregunta inicialmente si el hincapié hecho sobre la duración y la generación puede en sí mismo interpretarse como una respuesta a los turbulentos modelos de la vida social moderna que han llevado a negros de África, vía la esclavitud, a una democracia realizada de forma incompleta que racializa y que con ello, frecuentemente, niega los beneficios proclamados a voces de la ciudadanía moderna.

En el capítulo anterior encontramos a Richard Wright recalando que la tradición «ya no es una guía» para las aspiraciones creativas de los artistas negros. La idea de que pueda haber un único camino directo desde la tradición a la modernidad fue tanto repudiada como rehabilitada por Wright. Su confusión es sintomática de algo más que de su propia ambivalencia hacia la modernidad y hacia el sentido preciso de las aporías modernas, que ya hemos visto que dominaban a los movimientos políticos radicales en los que él se situaba. Para él, en Estados Unidos o en Europa, la modernidad surgió en el mejor de los casos como un fugaz respiro de la barbarie endémica de la civilización humana. Esta barbarie está subrayada no solo por la esclavitud, sino por el brutal e injusto orden social del Sur de Jim Crow donde él creció. Sin embargo, a medida que su comprensión de la fatal complicidad de la tecnología y el imperialismo evolucionó en conjunción con su compromiso con África y con las luchas anticoloniales, la posición de Wright cambió y pasó a identificar explícitamente a las fuerzas de la tradición como a un enemigo. Ponían cadenas al progreso negro hacia la limitada, injusta e incompleta democracia que puede ser el mejor resultado actualmente disponible. Occidente está obligado a perseguir nuevos modos de falta de libertad y, reconociendo los peligros que suponía, Wright exhortó a los «países en desarrollo» a experimentar con su historia y autonomía y a arriesgarse para no cometer los mismos catastróficos errores que habían surgido de la modernización en otros lugares. La carta abierta a Kwame Nkrumah, con la que concluye su importante y olvidado libro *Black Power*, es un texto que parece volver

¹¹ Eso es lo que intento hacer en «It's a Family Affair», en Gina C. Dent (ed.), *Black Popular Culture*, Seattle, Bay Press, 1992.

a enlazar con los temas de la tradición y la modernidad que levantaron sus predecesores del siglo XIX. Sin embargo, las observaciones de Wright están hechas desde una posición estratégica irreversiblemente poscolonial:

Por encima de todo, ¡siéntete libre para improvisar! El gato político puede ser despellejado de muchas formas; la construcción de ese puente entre el hombre tribal y el siglo XX puede hacerse de una veintena de maneras [...]. ¡LA VIDA AFRICANA DEBE SER MILITARIZADA! [...] no para la guerra sino para la paz, no para la destrucción sino para el servicio; no para la agresión sino para la producción, no para el despotismo sino para liberar a las mentes del *mumbo jumbo*¹².

Opiniones similarmente escépticas sobre el valor de lo premoderno se pueden vislumbrar periódicamente en la obra de los otros escritores, artistas y activistas culturales cuyo trabajo ha citado o examinado este libro. Pero su desagrado por el *mumbo jumbo* de las sociedades tradicionales es complejo y contradictorio. Algunos pensadores del siglo XIX vieron un medio para redimir a África por medio de la colonización. Su amor por el inglés era profundo, y su ambivalencia sobre la capacidad africana para la civilización merece una extensa consideración. Algunos idealizaron a África como una tierra natal y una fuente de la sensibilidad negra, otros no lo hicieron. Cualquier escepticismo nacido de sus reflexiones sobre la barbarie africana puede ser contrarrestado por el entusiasmo que otros negros del «Nuevo Mundo» han mostrado por las formas estables de la vida social, unas formas identificadas con la imagen del idilio africano premoderno. Estas respuestas a África transcodifican un debate sobre el valor de la modernidad occidental que se extiende desde los días de los planes de construcción ferroviaria de Delany, pasando por las actividades de Crummell y Blyden en Liberia, de Du Bois y Wright en Ghana, hasta las disputas contemporáneas sobre los valores en pugna de las culturas tradicionales y universales.

En los años recientes el lado afirmativo, protradicional, de esta disputa se ha ampliado hasta la activa reinención de ritos y rituales de perdidas tradiciones africanas. Se ponen nombres africanos y se visten ropas africanas. En apoyo de estas prácticas se puede argumentar que los frutos corporales de una imaginada sensibilidad africana pueden proporcionar un baluarte contra los corrosivos efec-

¹² R. Wright, *Black Power: A Record of Reactions in a Land of Pathos*, Nueva York, Harper and Brothers, 1954, pp. 346-347. [*Mumbo jumbo* es una expresión inglesa que denota un sujeto confuso o sin sentido. A menudo se usa para dar una connotación humorística a una crítica. La frase probablemente tenga su origen en la palabra mandingo *Maamajombo*, un bailarín enmascarado que participaba en sus ceremonias religiosas (N. del T.)].

tos del racismo, la pobreza y la pauperización sobre individuos y comunidades. Pero resulta extremadamente significativo que las ideas sobre la masculinidad, feminidad y sexualidad sean tan prominentes en este redentor viaje de vuelta a África. En una discusión sobre la Kwanzaa—la inventada tradición ritual sustituida de las Navidades—Maulana Karenga, un importante arquitecto de esta posición política, expone su valor por medio de las ideas de rescate y reconstrucción: «Como nacionalistas culturales, pensamos que hay que rescatar y reconstruir la historia y la cultura de África para revitalizar la cultura africana en la actualidad [...]. La Kwanzaa se convirtió en una manera de hacer precisamente eso. Quería recalcar la necesidad de una reorientación de los valores, quería tomar los valores colectivos de afirmación de la vida desde nuestro pasado y utilizarlos para enriquecer nuestro presente»¹³.

Esta salvadora y reconstructiva conciencia alcanza su punto álgido de expresión en el *bestseller* de Shahrzad Ali, *The Blackman's Guide to Understanding the Blackwoman*, donde la reconstrucción de un sí mismo apropiadamente diferenciado por sexos se convierte en el *sine qua non* de la rehabilitación comunal:

Cuando la mujer negra acepte su legítimo lugar como la reina del universo y madre de la civilización, el hombre negro regenerará directamente los poderes que ha tenido perdidos durante más de 400 años. La mujer negra no debería mimetizar las ideas y actitudes de la civilización occidental. El hombre blanco entiende claramente que la conservación del orden familiar es lo que le permite gobernar el mundo. Este hecho no es un conocimiento oculto. Cuando las normas que conservan la civilización son ignoradas, el resultado es una insensata y desorganizada existencia en la que cada uno se ocupa de los suyos¹⁴.

Ideas similares sobre la interrelación entre tiempo, generación, autenticidad y autoridad política animaron la creencia de que las crisis económicas y políticas de los negros en Occidente son básicamente crisis de creencia en sí mismos y de identidad racial. Pueden ser rectificadas por estrategias terapéuticas que encuentran su pronta equivalencia en las propuestas de Delany para la elevación racial. Estas crisis se viven más intensamente en el área de las relaciones de géneros, donde la simbólica reconstrucción de la comunidad se proyecta sobre una imagen de la pasimímica heterosexual ideal. La familia patriarcal es la institución preferida capaz de reproducir los papeles, culturas y sensibilidades tradicionales que pueden resolver

¹³ «A Dialogue with Karenga», *Emerge* III, 3 (enero de 1992), p. 11.

¹⁴ Shahrzad Ali, *The Blackman's Guide to Understanding the Blackwoman*, Filadelfia, Civilized Publications, 1989, p. 40.

este estado de las cosas¹⁵. Sin embargo, allí donde se piensa que no es reconstruible, la misma idea sostiene controvertidas propuestas políticas como la reclamación de colegios especiales donde los niños negros, bajo la guía de «modelos positivos de comportamiento masculino»¹⁶, puedan recibir las formas culturalmente apropiadas de educación que les equiparán para la vida como excelentes y cabales especímenes de la hombría negra, «la verdadera columna vertebral del pueblo» capaz de guiar a la comunidad a su legítima posición. La integridad de la raza se hace así intercambiable con la integridad de la masculinidad negra, que debe ser regenerada a cualquier precio. Esto acaba en una situación donde las crisis económicas y sociales de comunidades enteras se vuelven más fácilmente inteligibles —para aquellos a los que se tragan— como una prolongada crisis de masculinidad¹⁷. Sin querer socavar las luchas sobre el significado de la masculinidad negra, y sus consecuencias algunas veces destructivas y anticomunitarias, parece importante reconocer las limitaciones de una perspectiva que busca restaurar la masculinidad en vez de trabajar cuidadosamente hacia algo parecido a su trascendencia. Hay una notable, aunque a veces no articulada tensión entre tácticas terapéuticas como las de Shahrazad Ali —que están fundamentadas en la regeneración o recuperación de la tradición— y la circulación global de estas tácticas por medio de los instrumentos más sofisticados que la posmodernidad tecnológica puede proporcionar. Esto es especialmente evidente cuando las corporaciones internacionales del espectáculo, sin ser conscientes de ello, proporcionan un vehículo para la circulación de esas ideas en la forma de música popular negra. Estos medios de distribución son capaces de disolver la distancia y de crear nuevas e impredecibles formas de identificación y de afinidad cultural entre grupos que habitan muy separados. La transformación del espacio cultural y la subordinación de la distancia son solamente dos factores que contribuyen a un cambio paralelo en el significado de los llamamientos a la tradición, al tiempo y a la historia. En particular, la invocación de la tradición se vuelve tanto más desesperada, y tiene mayor carga política, a medida que la misma incontenible heterología de las culturas negras se vuelve más difícil de evitar.

¹⁵ Esta evasiva posibilidad destacó por su ausencia en las narrativas de Clarence Thomas y Anita Hill, de Mike Tyson y Desiree Washington.

¹⁶ «How Black Men Are Responding to the Black Male Crisis», *Ebony Man* (septiembre de 1991), p. 36.

¹⁷ «América, en los años ochenta, trataba esencialmente de apoderarse de los empleos, las vidas y las almas de los hombres negros. De hecho, fue realmente una guerra sobre el dinero y cómo se usaba, una guerra sobre mentiras y cómo esas mentiras fueron desplegadas para encubrir la estrategia y las tácticas de los fabricantes de guerras.» William Strickland, «Taking Our Souls», *Essence* XXII, 7, 10th Annual Men's Issue (noviembre de 1991), p. 48.

Para aquellos de nosotros que intentamos por todos los medios dar sentido a estas cuestiones desde una perspectiva del Atlántico negro en vez de afroamericana, resulta especialmente importante que este problema de la tradición, de la modernidad y de sus respectivas temporalidades ya fuera directamente abordado en las actividades políticas alrededor de la revista *Présence Africaine*. Su creación en 1947 fue un momento importante para el desarrollo de la conciencia de la diáspora africana como una multiplicidad transnacional e intercultural. La revista buscaba sincronizar las actividades de africanistas y africanos con negros del hemisferio occidental en una nueva y convincente configuración antiimperialista. Era una cuestión especialmente central para su Segundo Congreso de Escritores y Artistas Negros, celebrado en Roma en 1959 pero planeado y organizado en París¹⁸. Los temas centrales de esta conferencia fueron la unidad de la «cultura negra» y las responsabilidades creativas políticas que recaían sobre la casta de intelectuales negros responsables de demostrar y reproducir esa unidad. El plan propuesto para el acto (que lleva la característica impronta de Richard Wright) y sus actas publicadas¹⁹ demuestran que la unidad de la cultura no se consideraba garantizada por la duradera fuerza de una común herencia africana. Esa herencia tenía que ser reconocida allí donde podía ser identificada, y es explorada en las actas de la conferencia a lo largo de diversas disciplinas, desde la paleontología a la teología, pero también se especificaban otras dimensiones discontinuas y contemporáneas de la buscada unidad «racial». La «experiencia colonial», por ejemplo, se identificaba como una fuente adicional de síntesis y convergencia cultural. Este término clave se utilizaba extensamente para incluir la esclavitud, el colonialismo, la discriminación racial, y el auge de la(s) conciencia(s) nacional(istas) acusada(s) de negación del colonialismo. Finalmente, las dinámicas tecnológicas, económicas, políticas y culturales de la modernización fueron señaladas por los planificadores de la conferencia como factores que estaban fomentando la unidad de las culturas negras al obligarlas a ajustarse a un particular ritmo de vida.

Aproximado como es, este modelo de tres vertientes me parece significativo para adelantar algunos de los enfoques contemporáneos al mismo problema de evaluar la unidad y diversidad de las culturas negras. Actualmente, el poder de la herencia africana se afirma frecuentemente como si la interpretación fuera innecesaria y la traducción redundante. El diferente «sabor» del acto en Roma estuvo expresado en las observaciones hechas en la sesión inaugural por Alioune Diop, el senegalés al que con frecuencia se identifica como iniciador del proyecto de *Présence Africaine*. Diop empezó explorando la relevancia que tenía la celebración del congreso en Roma para el significado del acto:

¹⁸ El primer congreso se había celebrado en el Anfiteatro Descartes en la Sorbona en 1956.

¹⁹ *Présence Africaine* XXIV-XXV (febrero-mayo de 1959).

Si es cierto que podemos sacar los rasgos de nuestra personalidad solamente a través de un diálogo con Occidente, ¿qué mejor portavoz representativo de Occidente podíamos encontrar que París o Roma? [...] Estas ciudades son responsables de esa imagen del hombre que presidió la construcción del mundo; no necesariamente del hombre como debería ser sino como es, retratado según las creencias de aquellos que gobiernan el mundo. Nuestras vidas son evaluadas y controladas de acuerdo con las definiciones, principios y objetivos de la cultura occidental y de sus leyes internas. Tenemos buenas razones para atender a la evolución de la cultura occidental y de sus leyes internas. ¿No deberíamos entonces, ante los ojos de estas autoridades culturales, descubrir y dejar libre el contorno original y la inherente fuerza motriz de nuestra personalidad?

Estamos desperdigados por las cuatro esquinas del mundo de acuerdo con los dictados de la hegemonía occidental [...]. Los efectos de una presencia africana en el mundo incrementarán la riqueza de la conciencia humana y [...] fomentarán la sensibilidad del hombre con valores, ritmos y temas más ricos y más humanos [...]»²⁰.

La ambivalencia hacia Occidente que expresan estas palabras es más fácil de enfocar que la manera en que comunican una tensión alrededor de la teleología de la experiencia negra y del registro del propio tiempo. El tiempo de la diáspora no es, según parece, el tiempo africano. Las palabras «original» e «inherente» pertenecen a un campo cultural, mientras que «evolución» y «desperdigados» funcionan en un plano diferente. Reunirlas exige una sensibilidad estereoscópica adecuada para construir un diálogo con Occidente: por dentro y por fuera.

¿Qué tiempo es este? ¡El tiempo de la nación!

Habermas llama a la reflexión al iniciar sus investigaciones sobre el discurso filosófico de la modernidad con un examen de su específica conciencia del tiempo²¹. Desde luego, los conceptos de modernización y modernidad plantean directamente el problema del tiempo y de la conciencia del tiempo, aunque solo sea porque el tema de dónde puede ser posible identificar una línea entre el presente y el pasado que lo constituye se convierte en una parte integral del entendimiento ilustrado del progreso y del desarrollo social. Fredric Jameson provechosamente complica esto más con su observación de que una característica definitiva de la alta modernidad

²⁰ *Ibid.*, pp. 45-54.

²¹ Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge, Polity Press, 1987, pp. 1-22. [ed. cast.: *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Katz, 2008].

es la fascinación con el funcionamiento del tiempo existencial y de la memoria profunda²². Quizá algún día las teorías de la modernidad literaria negra tendrán que incluir los temas de la sincronización urbana, la memoria y la identidad, transcodificados desde el Dublín de Joyce al Chicago de Wright en la novela *Lawd Today*. Aunque el énfasis recae sobre la modernidad como contexto para la elaboración de la cultura política negra, es más importante tener en cuenta la tensión entre temporalidades que lleva a los intelectuales a tratar de condensar el tiempo africano original en favor de sus intentos por llegar a un acuerdo con el espacio de la diáspora y sus dinámicas de diferenciación.

Esta genealogía de intentos de intelectuales negros por reescribir la modernidad me ha exigido manejar un entendimiento más ambicioso de ella que la mínima definición que simplemente identifica al término con la conciencia de la novedad del presente. Merece la pena enfatizar que parte del argumento general de este libro es que mucho del material aquí expuesto no encaja sin ambigüedades en una conciencia del tiempo derivada y salpicada exclusivamente por cambios en los mundos, públicos y urbanos, de Londres, Berlín y París. Los escritores, especialmente aquellos más cercanos a la experiencia de la esclavitud, repudiaron la heroica narrativa de la civilización occidental y utilizaron un enfoque sobre la esclavitud filosóficamente fundado para socavar el monumental tiempo que la sostiene. Cualesquiera que fueran sus desacuerdos sobre la teleología de la emancipación negra, Du Bois, Douglass, Wright y los demás compartían una sensación de que el mundo moderno estaba fragmentado a lo largo de ejes constituidos por el conflicto racial, y que podía acomodar en estrecha proximidad modos de vida social no sincrónicos, heteroculturales. Sus concepciones de la modernidad estaban diferentemente periodizadas. Se fundaban en la catastrófica ruptura de la travesía intermedia, más que en el sueño de la transformación revolucionaria. Estaban salpicadas por los procesos de aculturación y terror que vinieron a continuación de esa catástrofe, y por las aspiraciones contraculturales hacia la libertad, la ciudadanía y la autonomía que se desarrollaron después de ella entre los esclavos y sus descendientes.

En las obras de esos pensadores, y en lo vernáculo negro que la rodea y que algunas veces trata de sepultarlas, la temporalidad y la historia están señaladas públicamente de maneras ritualizadas que constituyen comunidades de sentimiento y de interpretación. La manera en que coexisten, y están en conflicto, diferentes conjuntos de ideas sobre las relaciones del pasado con el presente, de vivos con muertos, de lo tradicional con lo moderno, es otro indicador de los problemas con la modernidad que he tratado de posponer mientras usaba el concepto heurístico y lo

²² J. Habermas, *Postmodernism; or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham, Duke University, 1991, p. 154.

examinaba a la luz del contenido de sus contraculturas negras. Probablemente he alcanzado el punto en el que este conflicto sobre la modernidad no puede quedar ya fuera de mi texto. La redefinición de la tradición hacia la que se mueve este capítulo también exige un cambio en entender la modernidad. Dicho de otra forma, es muy importante si la esclavitud racial moderna se identifica como un archivo donde la conciencia de la cultura tradicional podía ser ocultada y condensada en formas incluso más potentes o, alternativamente, se identifica como el lugar del más exhaustivo borrado de la tradición premoderna. Igualmente, es importante si la racionalidad moderna aprueba o subvierte la falta de libertades del sistema esclavista que ayudó a aprobar. Estos problemas son más graves incluso, porque los argumentos sobre dónde puede trazarse la línea entre pasado y presente continúan siendo una fuente de tensiones fundamentales y valiosas dentro de las culturas negras. La idea de la diáspora puede entenderse en sí misma como una respuesta a estas instigaciones, una utópica erupción del espacio en el orden lineal temporal de la política negra moderna que impone la obligación de que el espacio y el tiempo deban ser considerados relacionamente en su interarticulación con el ser racializado. Esto puede aclararse regresando momentáneamente a lo que describía al final del capítulo II como el giro hacia la muerte, que aparecía de nuevo en el análisis de la obra de Du Bois, *The Souls of Black Folk*. Introduce las decisivas cuestiones de lo que es viable y lo que no lo es, dónde se han identificado nuevos comienzos y, en consecuencia, dónde se consideran necesarios nuevos modos de recolección. La relación entre tradición, modernidad, temporalidad y memoria social es el tema que organiza el resto de este capítulo.

El giro hacia la muerte también señala las maneras en que las formas culturales negras han albergado, e incluso cultivado, una dinámica compenetración con la presencia del sufrimiento y de la muerte. Esto ha generado modelos específicos de expresión y algunas preocupaciones filosóficas vernáculas que son completamente antagónicas con los supuestos ilustrados con los que han tenido que competir por la atención del público negro. Exploraremos más adelante algunos ejemplos adicionales de cómo surge continuamente esa compenetración con la muerte en la literatura y las culturas expresivas del Atlántico negro. Es parte integral, por ejemplo, de las narrativas de pérdida, exilio y viaje que, como los elementos particulares de la interpretación musical, cumplen una función mnemotécnica: dirigir la conciencia del grupo de vuelta a significativos puntos nodales de su historia común y de su memoria social. La narración y renarración de estas historias desempeña un papel especial, organizando socialmente la conciencia del grupo «racial» y destacando el importante equilibrio entre la actividad externa e interna; las diferentes prácticas, cognitivas, habituales y performativas, necesarias para inventar, mantener y renovar la identidad. Estas prácticas han constituido al Atlántico negro como una tradición no tra-

dicional, un conjunto cultural irreduciblemente moderno, excéntrico, inestable y asimétrico que no puede ser percibido por medio de la lógica maniquea de la codificación binaria. Incluso cuando la red utilizada para comunicar sus volátiles contenidos ha sido un complemento para la venta de la música popular negra, hay una relación directa entre la comunidad de oyentes construida en el proceso de utilizar esa cultura musical y la constitución de una tradición que se redefine aquí como la memoria viviente del mismo cambiante²³.

El término «tradición» no se utiliza ahora ni para identificar un pasado perdido ni para nombrar una cultura de compensación que restablecería el acceso a ese pasado. No se encuentra en oposición con la modernidad, ni evoca saludables imágenes de África que puedan ser contrastadas con el corrosivo y afásico poder de la historia de las Américas y el amplio Caribe posterior a la esclavitud. Ya hemos visto en el capítulo III que la circulación y la mutación de la música a lo largo del Atlántico negro hace explotar la estructura dualista que pone a África, la autenticidad, la pureza y el origen, en burda oposición con las Américas, la hibrididad, la criollización y el desarraigo. Durante un largo periodo ha habido (por lo menos) un tráfico de dos direcciones entre las formas culturales de África y las culturas políticas de los negros de la diáspora. Aquí podríamos cambiar del cronotopo de la carretera al cronotopo del cruce de caminos para apreciar mejor detalles interculturales como los que revela la descripción que hace James Brown de los elementos que reconocía como propios en la música que se hacía en África Occidental durante la década de 1960:

Mientras estuvimos en Lagos visitamos el Afro Spot, el club de Fela Ransome Kuti, para escucharle a él y a su banda. Creo que cuando comenzó como músico estaba tocando un tipo de música que llaman *highlife*, pero esta vez estaba desarrollando ritmo afro a partir de música y *funk* africano. Era una cierta clase de James Brown africano. Su banda tenía un ritmo poderoso; creo que Clyde lo incorporó a su batería y Bootsy también investigó en él. Algunas de las ideas que mi banda estaba sacando de esa banda habían salido de mí en primer lugar, pero me parecía bien. Hacían a la música más sólida²⁴.

²³ Freud señala este punto cuando habla del significado para la memoria de los discos del gramófono en *Civilization and Its Discontents* [El malestar en la cultura], Londres, Hogarth Press, 1975, p. 28: «En la cámara fotográfica, él [el hombre] ha creado un instrumento que retiene las fugaces impresiones visuales, igual que el disco del gramófono retiene las igualmente fugaces impresiones auditivas; ambos son básicamente materializaciones del poder de recolectar que posee, de su memoria».

²⁴ James Brown con Bruce Tucker, *James Brown: The Godfather of Soul*, Nueva York, Macmillan, 1986, p. 221.

La mutación del *jazz* y del estilo cultural afroamericano en los distritos de Sudáfrica, y la sincrética evolución de la música *reggae* caribeña y británica y de la cultura rastafari en Zimbabue, se pueden utilizar para proporcionar nuevas evidencias²⁵. Teniendo presente el significado de los Jubilee Singers y de su odisea, también es importante recordar las aventuras de Orpheus Myron McAdoo tras abandonar a los Jubilee Singers: sus Virginia Jubilee Singers recorrieron toda Sudáfrica durante cinco años entre 1890 y 1898²⁶. Ejemplos adicionales se encuentran en el impacto, sobre lo que se piensa que es la auténtica cultura africana, de la música de los esclavos que regresaron a Nigeria desde Brasil en la década de 1840²⁷. Todos ellos son desordenados elementos en una historia de hibridación y mixtura que inevitablemente frustra el deseo de una pureza cultural, y por ello racial, cualquiera que sea su fuente. Teniendo presente este y otros ejemplos, puede tener sentido intentar reservar la idea de tradición para las cualidades sin nombre, evasivas, mínimas, que hacen posibles estas conversaciones de la diáspora. Esto supondría mantener el término como una manera de hablar sobre procesos aparentemente mágicos de conectividad que surgen tanto de la transformación de África por las culturas de la diáspora, como por la filiación africana de las culturas de la diáspora y las propias huellas de África que encierran esas culturas de la diáspora.

Resulta muy apropiado que la música proporcione los mejores ejemplos de estas complejas dinámicas porque, en este elemento de lo vernáculo, escuchar música no está asociado con la pasividad. El africanismo más duradero de todos no es por ello especificable como el contenido de las culturas del Atlántico negro. En vez de ello, se puede considerar simplemente no como el lugar central que todas estas culturas otorgan al uso de la música y a hacer música, sino como la ubicuidad de formas sociales, antifonales²⁸, que apuntalan y encierran a la pluralidad de las culturas negras del hemisferio occidental. Se representa una relación de identidad en la manera como el intérprete se disuelve en la multitud. Juntos, colaboran en un proceso creativo gobernado por democráticas reglas formales e informales. El intérprete toma un papel comunicativo que se puede comparar con el papel del narrador de relatos que añora Walter Benjamin porque se ha apartado de un orden social que organiza su

²⁵ Fred Zindi, *Roots: Rocking in Zimbabwe*, Gweru, Mambo Press, 1985.

²⁶ Veit Erlmann, *African Stars: Studies in Black South African Performance*, Chicago, University of Chicago Press, 1991, cap. II.

²⁷ P. D. Cole, «Lagos Society in the Nineteenth Century», en A. B. Aderibigbe (ed.), *Lagos: The Development of an African City*, Lagos, Longman, 1975; M. Echeruo, *Victorian Lagos*, Londres, Macmillan, 1976.

²⁸ Sobre esto pienso en el trabajo de Sterling Stuckey sobre sonidos rituales, *Slave Culture: Nationalist Theory and the Foundations of Black America*, Nueva York y Oxford, Oxford University Press, 1987, cap. I.

recuerdo de novedosas maneras, basadas en el hecho de que el don de escuchar se ha perdido y la comunidad de oyentes ha desaparecido²⁹.

Estas salvadoras intervenciones en la cultura vernácula están orquestadas por procesos activos y dinámicos. Ya sea sacra o profana, la utilización de la música proporciona las localizaciones más importantes en las que se producen estos rituales. La Iglesia y sus equivalentes seculares cultivaron una casta de intérpretes capaces de dramatizarlos y un modelo de democracia/comunidad que proporciona una identidad y que se ha convertido en el valioso recurso intersubjetivo al que llamo la ética de la antifonía.

Los relatos se cuentan tanto con música como sin ella. Más importante que su contenido es el hecho de que, durante el proceso de representación, se celebra el poder dramático de la narrativa como forma. El simple contenido de los relatos está dominado por el acto ritual de la propia narración. Esto supone una utilización del lenguaje muy particular y unas especiales dinámicas culturales. Aquí tenemos que ocuparnos de la dramaturgia de representar esos relatos y de los rituales que estructuran su recepción. Desde luego, inicialmente eran relatos tomados de la Biblia. Relatos de la esclavitud y de escapar del cautiverio, arrancados por africanos de su anterior lugar en el continuo de la historia y luego reacentuados como una parte integral de sus luchas en Occidente. Tanto la narración de relatos como la elaboración de música contribuyeron a una esfera pública alternativa, y ello a su vez proporcionó el contexto en el que se han formado y han circulado los particulares estilos de autodramatización autobiográfica y de autoconstrucción pública como un componente integral de insubordinadas contraculturas raciales. Puede ser secundario para los rituales antifónicos que constituyen la comunidad y que hacen que las reclamaciones de tradición cerrada parezcan plausibles, pero el contenido de los relatos todavía es significativo precisamente porque se aleja tan bruscamente de la conmemoración de la propia esclavitud. El estatus de esta actividad de narrar relatos ha cambiado a medida que la novela se ha convertido en un género más importante, reduciendo el poder de la autobiografía y alterando la idea de la tradición a medida que se ha transformado la misma relación entre lo oral y lo literario.

Los relatos de escapar de la esclavitud, del poder redentor del sufrimiento y de los triunfos de los débiles sobre los fuertes que dominaron durante el siglo XIX la producción cultural negra respetable, gradualmente dieron paso a una variedad diferente de historia en conjunto. Comprender este cambio requiere algo más que una explicación sobre el auge de la novela y sobre la utilización de esa forma por escritores negros para los que dominarla exigía un reconocimiento de su imaginativa

²⁹ Walter Benjamin, «The Storyteller», *Illuminations*, Londres, Fontana, 1973, p. 91. [ed. cast.: «El narrador», *Iluminaciones*, IV, Taurus, Madrid, 1998].

humanidad. El poder del texto estaba cualificado y contextualizado por la aparición de un contrapoder más significativo en el medio de la cultura popular negra, lo que podemos llamar –siguiendo a Houston A. Baker, Jr.– las técnicas del sonido desarrolladas como una forma de metacomunicación negra en un repertorio cultural cada vez más dominado por la música, la danza y la interpretación.

Las guerras del amor y la sanación por el sexo: una desplazada poética de la subordinación

La historia de estas culturas expresivas del Atlántico negro es demasiado enorme para ser reproducida aquí en unas cuantas frases inevitablemente generales. En vez de ello, quiero explorar el hecho de que los relatos que forman estas comunidades de interpretación y sentimiento no son normalmente comentarios de la experiencia de la subordinación racial. Quiero alejarme del análisis del discurso visiblemente político enunciado por esta cultura vernácula³⁰ y, en vez de ello, abordar el hecho de que los relatos que dominaron la cultura popular negra son normalmente relatos de amor, o más apropiadamente relatos de amor y pérdida. El que asuman esta forma es tan llamativo porque el nuevo género parece expresar una decisión cultural, no transmitir abiertamente detalles de la terrible prueba de la esclavitud en el relato y en la canción. Sin embargo, estas narrativas de amor y pérdida sistemáticamente transcodifican otras formas de anhelos y duelo asociadas con historias de dispersión y exilio, y con el recuerdo de un terror inenarrable.

Observar y disfrutar de la manera en que los cantantes afroamericanos y caribeños podían ganarse a las multitudes en Londres y disolver la distancia y la diferencia de la diáspora por medio de la mimética representación de una esencial sexualidad negra que no conocía fronteras, me llevó al puzle brevemente presentado con anterioridad en el capítulo III. En el contexto de una discusión sobre la autenticidad racial, propuse que algunos de los componentes más poderosos de lo que experimentamos como identidad racial están regular y frecuentemente sacados de identidades de género profundamente arraigadas, de particulares ideas sobre la sexualidad y de una obstinada creencia en que experimentar el conflicto entre hombres y mujeres en un tono especial es en sí mismo expresivo de la diferencia racial. Esta no

³⁰ Véase mi libro, *There Ain't No Black in the Union Jack*, Londres, Hutchinson, 1987, capítulo V, donde propongo que una posición política anticapitalista se construye desde tres elementos perceptibles: una política acerca del trabajo y de su superación, una política acerca de la ley y de su disociación de la dominación racial, y un historicismo popular que concede un valor especial a la recuperación de la sensibilidad histórica.

es la única fuente de ideas sobre la subjetividad negra, pero a menudo sí la más poderosa. Por muy tendencioso que pueda sonar, creo que esta fuente regularmente sobrepasa al significado del racismo y a sus efectos centrípetos en la constitución de comunidades raciales. En su discusión sobre el *blues*, Charles Keil cita la definición de Al Hibbler de los atributos experimentales de la creatividad negra masculina en este entorno musical. La lista de Hibbler contiene tres ítems of recidos, se nos dice, en orden de importancia: «Haber sido herido por una mujer, haber crecido en esa religión de tiempos antiguos, y saber de qué va toda esa mierda de la esclavitud»³¹. En esta exposición sobre la capacidad para interpretar *rhythm and blues*, Keil se esfuerza por explicar la prioridad otorgada a las heridas ganadas en las guerras del amor entre hombres y mujeres negros. El vigor con que este arte combativamente profano aborda los temas de culpa, sufrimiento y reconciliación, proporciona nuevas pistas que confirman que esto es algo más que una teodicea. En vez de ello, puede ser interpretado como un proceso de construcción de la identidad y como una afirmación del ser racializado, sentido en su mayor intensidad. No especifica las fronteras de la comunidad sino de la uniformidad, introduciendo una temporalidad sincopada, un ritmo diferente de vivir y de ser en el que «el tiempo de la noche es el tiempo adecuado» y donde, como George Clinton y James Brown han señalado, «todo está en el Uno»³². Ralph Ellison describe así los efectos de esta disyuntiva temporal: «La invisibilidad, déjame explicar, le da a uno un sentido del tiempo ligeramente diferente, nunca estás completamente en el compás. Algunas veces vas por delante y otras detrás. En vez del cambio y del imperceptible fluído del tiempo, eres consciente de sus nodos, esos puntos donde el tiempo se detiene, está parado o salta adelante. Y tú te deslizas en las rupturas y miras alrededor»³³.

Un precioso sentido de la particularidad negra se construye desde varios temas entrelazados que culminan en este inesperado compás. Proporcionan los acentos, descansos, rupturas y tonos que hacen posible la representación de la identidad racial. El más evidente es un discurso sobre el propio proceso de subordinación racial, lo que se podría llamar el discurso sobre el Otro. He analizado esto en otros lugares, tanto como una respuesta al racismo como un ejemplo del carácter antica-

³¹ Charles Keil, *Urban Blues*, Chicago, University of Chicago Press, 1970, p. 152.

³² «Creo que Bootsy aprendió mucho de mí. Cuando le encontré estaba tocando mucho el bajo, los “sí”, los “y”, y los “pero”. Le hice ver la importancia del uno en el funk, el compás acentuado al principio de cada compás. Le llevé a pulsar en las partes dinámicas del uno en vez de tocar todo alrededor de él. Entonces podía hacer todo su otro rollo en los lugares adecuados, después del uno», J. Brown con Tucker, *Godfather of Soul*, cit., pp. 218-219.

³³ Ralph Ellison, *Invisible Man*, Harmondsworth, Penguin, 1976, p. 11 [ed. cast.: *El hombre invisible*, Barcelona, Lumen, 1984].

política de la política negra moderna³⁴. Mi razonamiento aquí, que se entiende mejor como un complemento a la discusión anterior, propone un énfasis diferente: requiere atención al discurso del lo Mismo—una homología—que, coexistiendo con su más reconocible contrapartida política, ayuda a fijar y a estabilizar las fronteras de la comunidad racial cerrada. Juntas dibujan la línea entre el pasado y el presente que es tan importante para las culturas expresivas negras. Bordean la estética de oposición entre tradición y modernidad afirmando la irreducible prioridad del presente. Esa prioridad se utiliza entonces para cultivar un sentido de la capacidad de acción que se elabora en los sagrados rituales de la Iglesia negra y en sus equivalentes profanos, que surgieron allí donde una forma extremadamente específica de oposición entre lo público y lo privado se abría camino en los barrios esclavos. Los aspectos profanos, algunos dirían nihilistas, de lo negro vernáculo son especialmente valiosos porque han proporcionado un medio para pensar en la sociabilidad negra fuera de modelos derivados tanto de formas basadas en el parentesco como en la comunidad de la familia o de la congregación. Construyen sobre los viejos patrones de conversaciones sobre sexo, sexualidad y antagonismos basados en el género que Richard Wright identificó como «las formas de las cosas desconocidas». Este diálogo profano entre y sobre mujeres y hombres negros³⁵ funciona con estrictas reglas de género. Establece la prioridad del ritmo personal, íntimo, no de trabajo, en la vida diaria y utiliza ese enfoque para instituir una comunidad o circunscripción de oyentes activos que apenas es distinguible en sus efectos de la más piadosa que ofrece la iglesia. Lo sagrado y lo profano se unen en los acontecimientos musicales, donde su diferencia se disuelve en lo sublime y lo indescriptible. El vínculo entre esta música y las distintas concepciones del tiempo que tienen un especial significado filosófico y político está bien construido por James Baldwin: «La música es nuestro testigo, nuestro aliado. El ritmo es la confesión que reconoce, cambia y conquista el tiempo. Entonces, la historia se convierte en una prenda que podemos vestir y compartir, no en una capa donde esconderse, y el tiempo se convierte en un amigo»³⁶.

Parece importante recalcar que los poderes de la música y del sonido están retrocediendo no solo en relación al poder del texto y del intérprete, sino también a medida que se expande el incesante poder de la cultura visual. La emergente cultura negra de la imagen no ofrece una experiencia de representación comparable

³⁴ P. Gilroy, *There Ain't No Black in the Union Jack*, cit., cap. 5.

³⁵ Estoy pensando, por ejemplo, en el volumen autobiográfico de Charles Mingus, *Beneath the Underdog*, Harmondsworth, Penguin, 1975.

³⁶ James Baldwin, «Of the Sorrow Songs: The Cross of Redemption», *Views on Black American Music II* (1984-1985), p. 12.

con la que enfocar a la fundamental relación ética entre intérprete y multitud, entre participante y comunidad. Pero esta música y su roto ritmo de vida son importantes por otra razón. Los relatos de amor que encierran son un lugar en el que lo vernáculo negro ha sido capaz de conservar y cultivar tanto la distintiva relación de comunicación con la presencia de la muerte—que se deriva de la esclavitud—como un estado ontológico relacionado al que quiero llamar la condición de sufrir (*being in pain*). «Sufrir» engloba tanto un registro radical y personalizado del tiempo como un entendimiento diacrónico del lenguaje cuyos efectos más duraderos son los juegos que la gente negra, en todas las culturas occidentales, realizan con los nombres y con poner nombres. Es lo que Wright se esforzaba por describir cuando en su conferencia sobre literatura negra en Estados Unidos hablaba de una «tradición de amargura [...] tan compleja [que] tenía que asumir una forma orgánica tan estricta que, al examinarla, la mayor parte de los blancos pensarían que la mayoría de los negros habían incorporado a su carne y a sus huesos alguna propensión particular hacia el lamento y la queja»³⁷.

Los ejemplos de sentir dolor sacados de la música negra son simplemente demasiado numerosos para analizarlos. «When You Got a Good Friend» [Cuando tienes un amigo], de Robert Johnson, y «God Bless the Child» [Dios bendiga al niño], de Billie Holiday, acuden inmediatamente a la cabeza junto a los secretos códigos estéticos que determinan los placeres de escuchar a Miles Davis tocar la trompeta o a Donny Hathaway y Esther Phillips cantar. Para asegurar el concepto utilizaré un solo ejemplo, sacado de la era en la que nació el *rhythm and blues* y que marcó una nueva etapa en la mutación e internacionalización de la cultura afroamericana. Aparece en la obra de Percy Mayfield, un intérprete y compositor de canciones conocido en todo caso por componer en 1960 «Hit the Road Jack» [Sal a la carretera, Jack] para Ray Charles³⁸, y por escribir los clásicos «Strange Things Are Happening» [Cosas extrañas están sucediendo] y «Please Send Me Someone to Love» [Por favor, mándame alguien a quien amar]. Mayfield transmitía algo de la densidad de su oficio en una entrevista donde comentaba el hecho de que «Please Send Me Someone to Love» (su canción favorita) se confundía a menudo con una canción de amor, cuando de hecho era una canción sagrada:

[...] es una plegaria. La escribí como una plegaria por la paz. Mira, deja que te explique algo. Ves que un montón de gente pensó que yo estaba diciendo «por favor, envíame una mujer». Cuando el hombre medio la canta, da la impresión de que necesita a una mujer. Cuando una mujer la canta, trata de convencerse de que necesita un

³⁷ R. Wright, *White Man Listen!*, Nueva York, Anchor Books, 1964, p. 79.

³⁸ Ray Charles con David Ritz, *Brother Ray*, Nueva York, Dial Press, 1978, p. 190.

hombre. Pero yo estaba rezando. Hablaba para el mundo. No estaba hablando de una simple mujer [...]. Yo estaba rezando «Dios, por favor, envía a toda la humanidad [...]». Martin Luther King la oyó y la predicó. El amor es el amo del odio, ¿sabes lo que quiero decir? Pero él estaba recorriendo las calles y de repente murió. La que yo estaba todavía rezando era una plegaria disfrazada en una melodía de *blues*, ¿sabes lo que quiero decir? El Anciano llegó disfrazado, ¿no es así? Nacido de una mujer virgen y todo eso, ya sabes. Y así, yo no veía a la canción como una cosa embarazosa. Le puse una melodía para llegar a las masas. Ya ves, la gente ahí fuera haciendo sonar las máquinas de discos toda la noche, y esos buscavidas escuchándola porque suena como si estuviera cantando *blues*³⁹.

Mayfield apenas está mencionado en las historias más ortodoxas de la música del *rhythm and blues*, pero su obra ofrece una versión especialmente refinada de la melancolía que tipifica la negatividad, la disonancia y el estrés de «sufrir»⁴⁰. Una canción en concreto, «The River's Invitation» [La invitación del río], se presta a este argumento por varias razones. Anuncia su carácter profano por medio de una precisa y provocativa inversión de la imaginería del bautismo y de la inmersión en el agua. Expresa lo que es claramente una ecología y cosmología africana sobre la manera en que la naturaleza interactúa con el protagonista, y también contiene ecos de los relatos de suicidios de antiguos esclavos por ahogamiento que aparecen intermitentemente tanto en el folklore afroestadounidense como en el caribeño⁴¹. La infructuosa búsqueda que hace el protagonista de su amante, de la que está separado, avanza en armonía con sus actuaciones como músico errante. Perdido y solo, encuentra un río y se embarca en un diálogo metafísico. El río le invita a encontrar consuelo en la muerte que ofrecen sus aguas.

Hablé al río
y el río me respondió,
dijo, «pareces tan solitario,
pareces lleno de sufrimiento,
y si no puedes encontrar a tu chica
ven y hazte tu casa conmigo»⁴².

³⁹ Percy Mayfield entrevistado por Dick Shurman en *Living Blues* (marzo de 1981), p. 24.

⁴⁰ Puede esclarecer su trabajo decir que Mayfield es lo más cerca que el mundo del *rhythm and blues* está del pesimismo cósmico de Giacomo Leopardi.

⁴¹ Véase por ejemplo *Drums and Shadows: Survival Studies among the Georgia Coastal Negroes*, de la Savannah Unit of the Georgia Writers Project, Athens, University of Georgia Press, 1940.

⁴² Percy Mayfield, «The River's Invitation», en *The Incredible Percy Mayfield*, Specialty Records, SNTF 5010, 1972.

Rechaza la oferta pero se nos dice que este rechazo es solamente temporal. Regresará para aceptarla una vez que haya encontrado a su amante perdida, a la que por medios no especificados inducirá a compartir su entusiasmo por «un hogar entre la marea».

¿Hijos de Israel o hijos de los faraones?

A menudo se olvida que el término «diáspora» entra en el vocabulario de los estudios negros y en la práctica de políticos panafricanos procedente del pensamiento judío. Se utiliza en la Biblia⁴³, pero comienza a adquirir algo parecido a su vaga utilización contemporánea hacia finales del siglo XIX, el periodo que asistió al nacimiento del sionismo moderno y de las formas de pensamiento nacionalista negro que comparten muchas de sus aspiraciones y parte de su retórica. Los temas de la huida y el sufrimiento, de la tradición, temporalidad y organización social de la memoria tienen un significado especial en la historia de las respuestas judías a la modernidad. Desde esta fuente fluyeron dentro de la obra de varias generaciones de historiadores culturales y religiosos judíos, de críticos literarios y filósofos que han profundizado en la relación entre modernidad y antisemitismo y en el papel del racionalismo y del irracionalismo en el desarrollo del pensamiento racista europeo⁴⁴. En estos escenarios, los mismos temas están asociados con las ideas de dispersión, exilio y esclavitud. También ayudan a enmarcar el problema del simultáneo cambio intra e intercultural que ha ocupado a los pensadores judíos en Europa desde el siglo XVIII en adelante.

Algunas de estas discusiones, especialmente las contribuciones de escritores cuya relación con la tradición y la ley judía era remota o ambivalente, me han proporcionado una rica fuente para reflexionar sobre los problemas de identidad y de diferencia de la diáspora atlántica negra⁴⁵. En la preparación de este libro me he visto repe-

⁴³ Deuteronomio, 28: 25.

⁴⁴ A. Hertzberg, *The French Enlightenment and the Jews*, Nueva York, Columbia University Press, 1990; L. Poliakov, *The History of Anti-Semitism*, vol. I, Oxford, Oxford University Press, 1985 [ed. cast.: *Historia del antisemitismo*, vol. 1. *De Cristo a los judíos de las cortes*, Barcelona, Muchnik, 1986]; Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust*, Cambridge, Polity, 1988 [ed. cast.: *Modernidad y Holocausto*, Madrid, Sequitur, 1997] e *Intimations of Postmodernity*, Londres, Routledge, 1991; Léon Poliakov, *The Aryan Myth*, Londres, Sussex University Press, 1974; Gershom Scholem, *From Berlin to Jerusalem: Memories of My Youth*, Nueva York, Schocken Books, 1980, y *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, Nueva York, Schocken, 1971; George Mosse, *Nationalism and Sexuality*, Madison, University of Wisconsin Press, 1985; Paul Lawrence Rose, *Revolutionary Anti-Semitism in Germany from Kant to Wagner*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1990.

⁴⁵ Robert Alter, *Necessary Angels: Tradition and Modernity in Kafka, Benjamin and Scholem*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1991, cap. II, «On not knowing Hebrew».

tidamente arrastrado a la obra de pensadores judíos para encontrar tanto inspiración como recursos con los que trazar el mapa de las ambivalentes experiencias de los negros dentro y fuera de la modernidad. Quiero reconocer abiertamente esta deuda con la esperanza de que, de alguna pequeña manera, el vínculo que se revela con estos pensadores pueda contribuir a una mejor relación política entre los judíos y los negros en algún distante momento futuro. Ha habido muchos escritores que se han quedado sorprendidos por algunas de las correspondencias entre la historia de estos dos grupos, pero los intelectuales de ambas comunidades no están siempre preparados para admitirlas, menos aún para explorar de modo desinhibido cualquier posible conexión. Como Ella Shohat⁴⁶ ha demostrado recientemente en su discusión sobre la relación entre los judíos askenazíes y sefardíes, hay razones importantes para ser cauteloso al tratar de sugerir simplistas conexiones entre tradiciones que en sí mismas son complejas e internamente heterogéneas. En ambos lados, por ejemplo, las líneas que dividen a aquellos que han sido preparados para intentar asimilarse, de aquellos que no lo han sido, han proporcionado el lugar para algunos enconados conflictos intraétnicos. El desigual atractivo del sionismo como proyecto político es una fuente de nuevas dificultades al utilizar una corriente de la historia como un medio analógico o alegórico para explorar otras. Sin embargo, observar la longevidad de las conversaciones abiertas y encubiertas entre pensadores negros y judíos, y centrarse, cuando sea posible, sobre su impacto sobre los intelectuales del mundo del Atlántico negro sigue siendo un proyecto difícil pero que merece la pena. También es necesario proceder con cautela porque el significado del carácter judío para personajes como Lukács, Adorno, Benjamin, Kafka y otros, cuyas obras han influido sobre la elaboración de este libro, es una cuestión poco clara y acaloradamente debatida que persigue a los grandes movimientos radicales del siglo XX. Fredric Jameson es perspicaz en su observación de que los fructíferos vínculos entre las experiencias de la opresión, sufrida por estos grupos concretos, no pueden deducirse del estrés formal y estético sobre el dolor y el sufrimiento, de la discordancia y de lo negativo, que es el motivo cultural más evidente que tienen en común, sino de

una experiencia más primaria, concretamente la del miedo y la vulnerabilidad; el factor primordial, para Adorno y Horkheimer, de la propia historia humana y de esa «dialéctica de la Ilustración», esa dominación científica de la naturaleza y del ser, que constituye la infernal maquinaria de la civilización occidental. Pero esta experiencia del miedo en toda su radicalidad, que trasciende la clase y el género hasta el punto de alcanzar a la burguesía en el mismo aislamiento de sus casas o de sus suntuosos apar-

⁴⁶ Ella Shohat, «Sephardim in Israel: Zionism from the Standpoint of Its Jewish Victims», *Social Text* 19/20 (otoño de 1988).

tamentos, es seguramente el mismo «momento de la verdad» de la propia vida del gueto, como los judíos y muchos otros grupos étnicos han tenido que vivirla: la indeclinable, del pogromo, de los disturbios raciales⁴⁷.

El teólogo negro James Cone plantea lo evidente cuando observa que «un significativo número de personas negras estaban seguras de que el Dios de Israel estaba implicado en la historia negra, liberándolos de la esclavitud y opresión»⁴⁸. Esta conciencia que se deriva del Antiguo Testamento estaba realizada por otros relatos bíblicos de cooperación entre negros y judíos, así como por la opinión de que durante periodos concretos había estrechos paralelismos entre las experiencias históricas de ambos grupos. La historia de Salomón y de la reina de Saba, por ejemplo, ha sido interminablemente remarcada por los esclavos y sus descendientes, y sus efectos han sido inacabablemente complicados por la aparición de datos etnológicos e históricos que vinculan a ambas poblaciones. Se podrían utilizar muchos otros relatos bíblicos para centrar este argumento. Pero fue el Éxodo el que proporcionó el primordial recurso semántico para la elaboración de la identidad esclava, de la historicidad esclava y de un distintivo sentido del tiempo. Albert Raboteau, el historiador de las religiones afroamericanas, lo describe: «La apropiación de la historia del Éxodo fue para los esclavos una manera de articular su sentido de identidad histórica como pueblo [...]. Los esclavos cristianos aplicaron la historia del Éxodo, cuyo final conocían, a su propia experiencia de la esclavitud, que no había acabado [...]. El Éxodo funcionó como un acontecimiento arquetípico para los esclavos»⁴⁹, y la heroica figura de Moisés tuvo especial eco entre los esclavos y sus descendientes⁵⁰. Martin Luther King, Jr., y Marcus Garvey son solamente dos de los más evidentes dirigentes modernos que recurrieron al poder del patriarcado del Antiguo Testamento.

⁴⁷ Fredric Jameson, «History and Class Consciousness as an Unfinished Project», *Rethinking Marxism* I, 1 (primavera de 1988), p. 70. Véase también la discusión de Marianna Torgovnick sobre *Tristes Tropiques* de Lévi-Strauss: «Él está impulsado por su sentido del peligro como judío, y asedia las oficinas de visados [...] se vio a sí mismo "como un potencial forraje para el campo de concentración"». Este minúsculo momento privado en el texto me conmueve: captura un sentido de la doblez y duplicidad del ser (tan típica de la modernidad en general). Marianna Torgovnick, *Savage Intellectuals, Modern Lives*, Chicago, University of Chicago Press, 1990, p. 211.

⁴⁸ James Cone, *The Spirituals and the Blues: An Interpretation*, Westport (Conn.), Greenwood Press, 1980, p. 108.

⁴⁹ Albert Raboteau, *Slave Religion*, Nueva York y Oxford, Oxford University Press, 1980, p. 311.

⁵⁰ Entre otras figuras negras que han sido comparadas con Moisés están Harriet Tubman, conductora del Ferrocarril Clandestino, y el cantante de soul Isaac Hayes, que hizo una elaborada utilización del mito de Moisés a principios de la década de 1970.

mento para cimentar su propia autoridad política. Sin embargo, esta identificación con la narrativa del Éxodo y con la historia del pueblo elegido y su partida de Egipto parece estar en declive. Actualmente los negros parecen mucho más dispuestos a identificarse con los glamurosos faraones que con la lamentable situación de aquellos a los que mantuvieron en cautiverio. Este cambio delata una profunda transformación de las bases morales de la cultura política del Atlántico negro. La repetida pregunta de Michael Jackson, «¿Recordáis el tiempo?» (de las civilizaciones del valle del Nilo), por ejemplo, ha suplantado a la pavorosa cuestión planteada por Burning Spear sobre si se recordaban o no los días de la esclavitud.

A la sombra de estos decisivos cambios, quiero proponer que el concepto de diáspora puede en sí mismo proporcionar un instrumento infrutilizado con el que explorar la fragmentaria relación entre negros y judíos y las difíciles cuestiones políticas que alberga: el estatus de la identidad étnica, el poder del colonialismo cultural y la manera en que historias sociales de sufrimiento etnocida cuidadosamente conservadas pueden servir para proporcionar legitimidad ética y política⁵¹. Estos temas son inherentes tanto a la situación política israelí como a las prácticas del movimiento afrocéntrico. La discusión sobre Delany en el capítulo I proporcionaba un ejemplo de las ambiciones políticas equivalentes a las del sionismo que fueron una característica regular de las ideologías políticas negras en los siglos XVIII y XIX. El propósito práctico de regresar a África no fue simplemente discutido, sino llevado a la práctica en diferentes ocasiones. La propuesta para levantar un Estado-nación negro independiente en algún lugar del mundo también se presentó de forma generalizada. Estos episodios contribuyeron a los fundamentos sobre los que se produciría la apropiación del término «diáspora» por historiadores de África y de la esclavitud racial del Nuevo Mundo durante las décadas de 1950 y 1960.

Hay otras ideas más evasivas y míticas que vinculan las mentalidades de estos pueblos diferentemente dispersados. La primera de ellas es la noción de un regreso al punto de origen. Los sueños de los esclavos de un regreso a África en la muerte anteceden a cualquier organización formal alrededor de ese objetivo, y encajan con lo que al final del capítulo II llamé su giro hacia la muerte. La condición del exilio, la separación forzosa de la tierra natal, proporciona un segundo tema vinculante, aunque la cultura política negra no intenta distinguir entre sus diferentes formas —aceptada o impuesta— o entre el cautiverio forzado y las formas más estables de comunidad que crecieron fuera de una ancestral tierra natal, particularmente cuando

⁵¹ Ben Halpern, «Exile: Abstract Condition and Concrete Community», en «Negating the Diaspora: A Symposium», *Jewish Frontier* XLVII, 10 (diciembre de 1979), p. 9; Elliot P. Skinner, «The Dialectic between Diasporas and Homelands», en J. E. Harris (ed.), *Global Dimensions of the African Diaspora*, Washington D.C., Howard University Press, 1982.

un pueblo trasplantado pierde su deseo de regresar a ella. En estas circunstancias, la memoria de la esclavitud se vuelve un secreto abierto y domina las experiencias posteriores a la esclavitud que son interpretadas como su encubierta continuación. Es significativo que para los negros el giro hacia un hogar africano, que también puede ser un giro hacia la muerte, está más gráficamente incluido en los relatos de suicidios de esclavos que aparecen intermitentemente en la literatura negra, desde la asociación de William Wells Brown de la muerte y la libertad en adelante⁵². El esclarecimiento y la interpretación de estos temas es un importante proceso que puede utilizarse para delinear las fronteras que separan a la tradición de la costumbre, y a la invariante repetición de la adaptación legítima. La idea de que el sufrimiento, tanto de negros como de judíos, tiene un poder redentor especial, no solo para ellos sino para la humanidad en conjunto, es un tercer tema común que ha tenido algunas consecuencias interesantes para el moderno pensamiento político negro.

Hay muchas razones por las que Edward Wilmot Blyden es una figura especialmente importante en la historia del Atlántico negro y de sus intelectuales disidentes. Su papel para esclarecer las conexiones —y las diferencias— entre negros y judíos hace necesario traerlo aquí. Nacido en 1832 en St. Thomas, una posesión danesa en el Caribe, Blyden fue uno de los poquísimos pensadores negros que «tuvieron un significativo impacto sobre el mundo literario y académico de habla inglesa en el siglo XIX»⁵³. Fue, por ejemplo, uno de los primeros autores negros de las Américas en hacer autorizadas intervenciones en la primera historia de África. Visitó Egipto en 1866 y defendió tanto la idea de que la civilización había empezado en África como el todavía controvertido argumento de que las civilizaciones del valle del Nilo habían sido producidas por negros. Después de que se le negara la oportunidad de adquirir una educación en Estados Unidos, Blyden emigró a Liberia en 1850 y se pasó los siguientes cincuenta y cinco años estrechamente comprometido en el desarrollo del Estado liberiano, especialmente en sus instituciones educativas. Su famoso relato de los sentimientos que le inundaron cuando visitó las pirámides representa una insinuación del sabor de sus creencias, que iban a proporcionar sólidos fundamentos para las versiones posteriores del panafricanismo:

Sentí que tenía una peculiar «herencia en la Gran Pirámide», construida antes de que las tribus del hombre hubieran sido tan ampliamente desperdigadas y por ello antes de que hubieran adquirido sus diferentes características geográficas, pero levantada por

⁵² Véase por ejemplo, Julius Lester, *Long Journey Home*, Londres, Longman, 1972; también es un buen ejemplo del proceso ritual de contar cuentos como práctica política.

⁵³ Hollis R. Lynch, *Edward Wilmot Blyden, 1832-1912: Pan Negro Patriot*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 1967, p. 54.

la rama de los descendientes de Noé, los emprendedores hijos de Cam de los que yo descendo. La sangre parecía correr más rápidamente por mis venas. Me parecía oír el eco de aquellos ilustres africanos. Me pareció sentir el impulso de esos conmovedores caracteres que llevaron la civilización a Grecia, de los maestros de los padres de la poesía, de la historia, de las matemáticas, de Homero, Herodoto y Euclides [...]. Me sentí elevado por encima de la banal grandeza de los tiempos modernos [...]⁵⁴.

En estos días se conoce menos a Blyden por haber grabado su nombre y la palabra Liberia en la pirámide de Keops que por su interés por las teorías de la personalidad racial y su papel como un importante progenitor de la ideología panafricana. También se le ha reconocido una profunda influencia sobre el pensamiento nacionalista dentro de África⁵⁵. Su serio, favorable y bien desarrollado interés por la cuestión judía, a la que consideraba la «cuestión de las cuestiones»⁵⁶, y en particular por «ese maravilloso movimiento llamado sionismo»⁵⁷, puede utilizarse aquí brevemente para mostrar algo del significado de estas historias para el desarrollo del nacionalismo negro del siglo XIX⁵⁸. No estoy sugiriendo una simple relación causal entre el interés de Blyden por la historia, religión, lengua y cultura judía y su propia perspectiva nacionalista, pero su biógrafa Hollis Lynch señala un cierto número de posibles continuidades, y parece importante considerar cómo las analogías derivadas del pensamiento judío pueden haber afectado a su pensamiento en cuanto a la formación y transmisión de lo que llamó la personalidad racial. Cultivado y cosmopolita en sus intereses intelectuales, Blyden también estaba influido por el nacionalismo cultural de Herder y Fichte, así como por el nacionalismo político de figuras con-

⁵⁴ Edward Wilmot Blyden, *From West Africa to Palestine*, Freetown, 1873, p. 112.

⁵⁵ Véase V. Y. Mudimbe, *The Invention of Africa*, Bloomington e Indianápolis, University of Indiana Press, 1988, capítulo IV; Léopold Sédar Senghor, «Edward Wilmot Blyden: Precursor of Negritude», Prólogo a Hollis R. Lynch (ed.), *Selected Letters of Edward Wilmot Blyden*, Millwood (N.J.), Kraus Thomson International, 1976, pp. XIX-XX.

⁵⁶ E. W. Blyden, *The Jewish Question*, Liverpool, Lionel Hart, 1989, p. 5. «Los judíos, como testigos del Ser Supremo, son un elemento indispensable —si bien actualmente un elemento reprimido— para la cultura y la regeneración espiritual de la humanidad. Durante muchos años —realmente desde mi infancia— he sido un ferviente estudiante de la historia del pueblo elegido. No me refiero simplemente a la enseñanza general sobre la historia del Antiguo Testamento que recibe todo niño nacido en la religión cristiana [...] sino también a esa enseñanza especial fuera de los libros, que viene del contacto con ejemplos vivos.»

⁵⁷ *Ibid.*, p. 7.

⁵⁸ Hollis R. Lynch, «A Black Nineteenth-Century Response to Jews and Zionism: The Case of Edward Wilmot Blyden» en Joseph R. Washington, Jr. (ed.), *Jews in Black Perspective: A Dialogue*, Lanham (Maryland) y Londres, University Press of America, 1989. El panfleto de Blyden *The Jewish Question* presenta su propio relato de esta relación.

temporáneas como Mazzini y Dostoievski⁵⁹. Para la presente discusión parece especialmente relevante el que estuviera extremadamente preocupado por el tema de la pureza racial en el proyecto de construir una nación en África. Sostenía, por ejemplo, que los «perfectos instintos de raza» que equipaban a los colonos para soportar las cargas del proceso de colonización no se encontraban entre los mulatos, y cuestionaba la lógica que asignaba en primer lugar a la raza negra a estas débiles, inmorales, decadentes e híbridas gentes⁶⁰. El tono de estas palabras expresa algo más que el conflicto entre «negros» y «mulatos» en la política liberiana. Esclarece las ambigüedades internas del modelo de identidad racial que Blyden construyó desde la analogía que proporcionaba la historia bíblica del pueblo elegido, y que desarrolló a través del sentido de su utilidad para su emergente panafricanismo.

Blyden había nacido en una comunidad predominantemente judía en Charlotte Amalie, la capital de St. Thomas, en un momento en que esta comunidad había producido una inusual cosecha de figuras internacionalmente renombradas que incluían al pintor Camille Pissarro. La cultura y las instituciones judías ejercieron sobre él una especial fascinación desde una edad temprana:

Durante años los vecinos de mis padres fueron judíos. Yo jugaba con niños judíos y esperaba tan ansiosamente como ellos las festividades anuales y los ayunos de su iglesia. Siempre iba a la sinagoga en el solemne Día de Expiación; sin entrar. Me situaba en un lugar en el exterior desde el que podía presenciar las reuniones de los fieles, oír las oraciones y la lectura, los cánticos y el sermón. La sinagoga se levantaba en la ladera de la colina y, desde un terraplén por encima de ella, los niños cristianos que estábamos interesados podíamos mirar a la misteriosa asamblea, lo que hacíamos en impresionante silencio, con un sobrecogimiento y reverencia que me ha acompañado todos los días de mi vida⁶¹.

Blyden se convirtió en un estrecho colaborador de David Cardoze, un joven intelectual judío que se convertiría en el rabino de esa comunidad, y comenzó su estudio del hebreo bajo la tutela de Cardoze. Desde esta educación comenzó a desarrollar un sentido de la afinidad entre judíos y negros basado en torno a los ejes que proporcionaba el sufrimiento y la servidumbre:

⁵⁹ H. Kohn, *Prophets and Peoples: Studies in Nineteenth-Century Nationalism*, Londres, Macmillan, 1946.

⁶⁰ E. W. Blyden, «Africa and the Africans», *Fraser's Magazine* 18 (agosto de 1878), pp. 188. Véase también su «Mixed Races in Liberia», *Annual Report of the Board of Regents of the Smithsonian Institution*, Washington D.C., 1871, pp. 386-388.

⁶¹ E. W. Blyden, *The Jewish Question*, cit., p. 5.

Al negro se le encuentra en todas partes del mundo. Ha atravesado Arabia, Persia e India hasta llegar a China. Ha cruzado el Atlántico hasta el hemisferio occidental y aquí ha trabajado en los nuevos y viejos asentamientos de América [...]. En todas partes es un objeto familiar, y fuera de África en todas partes es el sirviente de otros [...]. África se distingue por haber servido y sufrido. En esto, su suerte no se diferencia del antiguo pueblo de Dios, los hebreos, que entre los egipcios eran conocidos como los siervos de todos y entre los romanos, en tiempos posteriores, fueron incluidos por Cicerón entre las naciones «nacidas para la servidumbre» y que fueron protegidas, en medio de una población altiva, solamente «por la pena que inspiraban»⁶².

Para Blyden, los negros y los judíos estaban vinculados por una historia compartida en la que África había fomentado el desarrollo de la civilización entre los judíos, y por una contemporánea misión común para actuar como «los salvadores espirituales o los regeneradores de la humanidad»⁶³.

La genealogía exacta del concepto de diáspora en la historia cultural negra permanece poco clara, pero George Shepperson⁶⁴, que está cerca de proporcionarla, ha señalado el profundo impacto de las formulaciones panafricanas de Blyden para legitimar la importación del término, y al significado del proyecto de *Présence Africaine* para hacerla creíble. El vínculo entre estas fases de la cultura política moderna del Atlántico negro lo proporciona la negritud, algo que Léopold Sédar Senghor, uno de sus fundadores, también ha relacionado con la influencia de Blyden:

Durante la década de 1930, cuando desde París lanzamos el movimiento de la negritud, sacamos nuestra inspiración especial –paradójicamente– de los «negros estadounidenses» en el sentido general de la palabra: del movimiento cultural denominado Renacimiento de Harlem. Pero también del movimiento «indigenista» de Haití [...]. Todos los temas que tenían que ser desarrollados por el movimiento de la negritud ya estaban tratados por Blyden a mediados del siglo XIX, tanto las virtudes de la negritud como la manera adecuada de ilustrar esas virtudes⁶⁵.

Reconocer la historia intercultural del concepto de diáspora, y su transcodificación por historiadores de la dispersión negra en el hemisferio occidental, es algo

⁶² E. W. Blyden, *Christianity, Islam and the Negro Race*, 1887, reeditado en Edimburgo, Edinburgh University Press, 1967, p. 120.

⁶³ E. W. Blyden, *The Jewish Question*, cit., p. 11.

⁶⁴ George Shepperson, «African Diaspora: Concept and Context», en Joseph E. Harris (ed.), *Global Dimensions of the African Diaspora*, cit., pp. 46-53.

⁶⁵ Léopold Sédar Senghor, «Edward Wilmot Blyden: Precursor of Negritude», cit., pp. XIX-XX.

políticamente importante no solo en América del Norte, donde la historia de su apropiación podría utilizarse para abrir la larga y complicada relación entre negros y judíos en la política radical, sino también en Europa, donde el etiopeísmo y la afrocentricidad han exhibido características tanto sionistas como antisemitas. Ya he llamado la atención sobre el lugar central de las metáforas del viaje y del exilio en ambas culturas políticas. El carácter marcadamente escatológico de muchas variedades del etiopeísmo fortalece el argumento de que estas convergencias son significativas. El comentario espiritual sobre el sufrimiento negro y su equivalente profano, la condición de sufrir, está desde luego marcadamente dividido por la línea que separa a aquellos que buscan que la redención se produzca en este mundo de otros que se contentan con anticipar sus efectos para el otro⁶⁶. También aquí la cuestión de la temporalidad se impone a sí misma.

La manera en la que el sionismo moderno proporciona un modelo organizativo y filosófico para el panafricanismo del siglo XX ha sido igualmente negada por escrupulosos historiadores políticos y culturales. Du Bois, cuyo papel en la formalización del panafricanismo en el siglo XX es bien conocido, residía en Europa en el momento del caso Dreyfus y escribió sobre sus consecuencias como parte de su propio desarrollo⁶⁷. En su autobiografía insinuó el impacto que le produjo este episodio y después caviló sobre el significado de ser confundido con un judío mientras se viajaba por Europa del Este: «Llegando una noche a un pueblo al norte de Eslovenia, el conductor del destartado taxi me susurró en la oreja, “Unter die Juden”? [entre los judíos?] Me quedé mirándole y dije que sí. Me quedé en una pequeña posada judía. Estaba un poco asustado ya que, en el crepúsculo que se avecinaba, atravesé las estribaciones de los oscuros montes Tatra solo y a pie»⁶⁸. Los paralelismos fáciles están socavados por factores como la falta de unidad religiosa entre los negros del Nuevo Mundo y las diferentes maneras en que los diferentes grupos formalizan su imaginario, sus regresos rituales a la esclavitud y sus terrores. Los negros en Occidente carecen de la idea de descender de un antecesor común, y también hay factores políticos más recientes, como la identificación de los negros con la lucha palestina por la justicia y la democracia y la estrecha relación entre los Estados de Israel y Sudáfrica, que intervienen en cualquier intento por desarrollar un diálogo sobre el significado de esas convergencias. Pero, a pesar de estos evidentes problemas y diferencias, merece la pena perseguir la conexión un poco más. Esto puede justificarse

⁶⁶ P. Gilroy, «Steppin' out of Babylon: Race, Class and Community», en *The Empire Strikes Back*, Londres, CCCS/Hutchinson, 1982.

⁶⁷ W. E. B. Du Bois, *The Autobiography of W. E. B. Du Bois*, Nueva York, International Publishers, 1968, p. 122.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 175.

por la relación elíptica entre lo moderno y lo espiritual que construyen estas tradiciones, y, más pragmáticamente, por las ganancias que supone establecer la historia de negros y judíos dentro de la modernidad en alguna clase de mutua relación. Los temas de la tradición y de la memoria proporcionan una clave para reunirlos siempre que no inviten a una disputa sin sentido y completamente inmoral sobre qué comunidad ha experimentado formas más indescriptibles de degradación.

En vez de ello, quiero proceder haciendo a la tradición de la cultura expresiva negra una serie de preguntas derivadas del punto de vista que tenía Benjamin cuando sostenía que la memoria social crea la cadena de la tradición «étnica». ¿Cómo practican el recuerdo las culturas expresivas negras? ¿Cómo se organiza socialmente su recuerdo? ¿Cómo se asocia este recuerdo activo con una distintiva y disyuntiva temporalidad de lo subordinado? ¿Cómo se construye y se señala públicamente esta temporalidad y esta historicidad? También podríamos continuar la línea de investigación propuesta por las observaciones de Adorno sobre la capacidad del recuerdo para «dar carne y sangre a la noción de utopía, sin traicionarla en la vida empírica»⁶⁹. El concepto de *Jubilee* [Aniversario]⁷⁰ surge en la cultura del Atlántico negro para marcar una interrupción o ruptura especial en la concepción del tiempo definida e impuesta por regímenes que sancionaban el cautiverio. Este capítulo pasa ahora a preguntar qué papel desempeña la memoria de los terrores y cautiverios que han quedado atrás para asegurar la unidad de las comunidades de sentimiento e interpretación que la cultura negra ayuda a reproducir. ¿Cómo esclarecen el cambiante e inquieto carácter de la cultura política negra los cambios en las maneras en que se evocan estos terrores?

La cultura negra y el terror indescriptible

Es importante destacar que cualquier correspondencia que pueda señalarse entre las historias de los negros y de los judíos adquiere un significado radicalmente diferente después del Holocausto. Me opongo a la idea de que el Holocausto es simplemente otro ejemplo de genocidio. Acepto los argumentos de su singularidad. Sin embargo, no quiero que el reconocimiento de esa singularidad sea un obstáculo para el mejor entendimiento de la complicidad entre la racionalidad y el terror etnocida al que está consagrado este libro. Esta es una difícil cuerda sobre la que cuestas

⁶⁹ T. W. Adorno, *Aesthetic Theory*, Londres, Routledge, 1984, p. 192 [ed. cast.: *Teoría estética* (volumen 7 de la *Obra completa*), Madrid, Akal, 2004].

⁷⁰ Peter Linebaugh, «Jubilating; or, How the Atlantic Working Class Used the Biblical Jubilee Against Capitalism with Some Success», *Midnight Notes X* (otoño de 1990).

mantener el equilibrio pero debería ser posible, y enriquecedor, examinar juntas estas historias. Ello se puede hacer sin desarrollar una absurda y peligrosa competencia, y sin caer en una relativización que inevitablemente sería percibida como un insulto⁷¹. Hay un cierto número de temas planteados por la literatura del Holocausto que me han ayudado a centrar mis propias investigaciones sobre la incómoda ubicación de los negros dentro de la modernidad. Sin embargo, en este momento parece apropiado preguntar por qué muchos negros y judíos han sido reacios a iniciar semejante conversación. Quiero señalar que su ausencia debilita todo nuestro entendimiento sobre lo que es el racismo moderno, y socava los argumentos sobre su poder constitutivo como factor de división social en el mundo moderno. La manera en la que la historia del racismo, y de la eugenesia científica en las Américas, ha sido pasada por alto como factor de desarrollo de las ciencias raciales alemanas proporciona un llamativo ejemplo de este fracaso⁷². Los escritores judíos y negros han perdido incontables oportunidades para desarrollar este diálogo crítico. Zygmunt Bauman, por ejemplo, cuyo trabajo ofrece una riqueza de perspectivas sobre la complicidad de la racionalidad con el terror racial, y de las ventajas de la marginalidad como un punto de vista hermenéutico, discute la relación entre racismo y antisemitismo sin ni siquiera mencionar a las Américas, menos aún sin explorar las significativas conexiones entre lo que llama el Estado jardinería y el Estado plantación con el Estado colonial. Ya nazca de la ignorancia o del desprecio, su visión de los judíos como «la única "nación no nacional"»⁷³ (cursiva añadida) y el único grupo «atrapado en el más feroz de los conflictos históricos: el conflicto entre el mundo premoderno y el avance de la modernidad»⁷⁴ tipifica un eurocentrismo que desmerece de su legado intelectual. Las observaciones de Emmanuel Levinas sobre la cualitativa singularidad del Holocausto sugieren que sufre una similar falta de visión⁷⁵ y que su entendimiento de la base racional de estos procesos no aguanta un encuentro serio con la historia de la esclavitud o de la dominación colonial. Estos descuidos

⁷¹ Esta acusación la realizan Michael Burleigh y Wolfgang Ippennann en *The Racial State: Germany 1933-1945*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

⁷² Robert Proctor, *Racial Hygiene: Medicine under Nazis*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1988. El libro constituye una rara y valiosa excepción a esta regla.

⁷³ Zygmunt Bauman, *Intimations of Postmodernity*, Londres, Routledge, 1991, p. 225.

⁷⁴ Z. Bauman, *Modernity and the Holocaust*, Cambridge, Polity Press, 1989, p. 45 [ed. cast.: *Modernidad y Holocausto*, Madrid, Sequitur, 1997].

⁷⁵ «Sí, no era una cuestión de la cantidad de gente, era la manera, la manera [...]. Las cifras, también eran elevadas; pero la carne [...] de los asesinados transportada en camiones [...] se hablaba de ella en términos neutrales —die Scheiße—; no eran cuerpos humanos. Ahí estaba lo que era excepcional. Era un asesinato realizado con desdén más que con odio [...].» Raoul Mortley (ed.), *French Philosophers in Conversation*, Londres, Routledge, 1991, p. 21.

son quizá menos sorprendentes habida cuenta de que los intentos de Stanley Elkin, equivocados pero extremadamente influyentes, por importar el Holocausto como un ejemplo comparativo dentro de la literatura sobre la personalidad esclava también han sido completamente olvidados.

La indiferencia de Bauman, o su ignorancia, del grado en que la concepción eurocéntrica de la modernidad impide un sentido de la relación entre el racismo antinegro, durante y después de la esclavitud, y un antisemitismo en Europa, proporciona una deprimente contrapartida a la nulidad y banalidad de un pensamiento «afrocéntrico» asimismo indiferente, donde se evocan temas como la implicación de los judíos en el comercio de esclavos como simples hechos elocuentes sin necesidad de interpretación. La discusión bastante superficial de Bauman del racismo en *Modernity and the Holocaust* encaja nítidamente con sus intentos en otras partes para alojar la dinámica interacción entre la modernidad y la particularidad étnica en el sobrecargado encuentro de amigos, enemigos y extranjeros con un modelo de política cultural de asimilación derivada de su interacción. Como he tratado de mostrar en el capítulo II, los esclavos estaban opuestos a sus amos y amas no como simples enemigos o extranjeros. Sus relaciones con aquellos que eran sus dueños estaban determinadas por modos cambiantes de ambivalencia y antipatía, intimidad y aversión que tanto atraen a Bauman en otros escenarios, pero su análisis no llega a acercarse a las complejas dinámicas de la relación amo-ama-esclavo. Parece que algunos de los herederos de Simmel están menos interesados de lo que deberían en las vías de investigación en la modernidad que sugiere la asistencia de su mentor al Primer Congreso Universal de las Razas celebrado en Londres en 1911⁷⁶.

Como en tantas discusiones sobre el alcance y el estatus del concepto de modernidad, el tema de la ciencia se vuelve una cuestión fundamental, sobre todo porque tiene unas consecuencias tan profundas para el veredicto final sobre la racionalidad. Robert Proctor, Richard M. Lerner y Benno Müller-Hill⁷⁷ han sido algunas de las escasas voces dispuestas a especular sobre los vínculos entre historias asignadas

⁷⁶ Gustav Spiller (ed.), *Papers on Inter-Racial Problems: Universal Races Congress*, Londres, P. S. King and Son, 1911; E. M. Rudwick, «W. E. B. Du Bois and the Universal Races Congress of 1911», *Phylon* XX, 4 (1959), pp. 372-378; y «Report of the First Universal Races Congress», *African Times and Orient Review* I, 1 (julio de 1912), pp. 27-30.

⁷⁷ Richard M. Lerner, *Final Solutions: Biology, Prejudice and Genocide*, Universal Park, Pennsylvania State University Press, 1992; Benno Müller-Hill, *Murderous Science: Elimination by Scientific Selection of Jews, Gypsies and Others, Germany, 1933-1945*, Oxford, Oxford University Press, 1988 [ed. cast.: *Ciencia mortífera. La segregación de judíos, gitanos y enfermos mentales (1933-1945)*, Barcelona, Labor, 1985]. Bauman habla sobre esta obra y la de Robert Proctor en el capítulo I de su *Modernity and Ambivalence*, Ithaca, Cornell University Press, 1991 [ed. cast.: *Modernidad y ambivalencia*, Barcelona, Anthropos, 2005].

a diferentes especialidades académicas e inspiradas por diferentes circunscripciones políticas. Su trabajo puede utilizarse para argumentar sólidamente y demostrar que la eugenesia europea se desarrolló estrechamente a la par de la ciencia racial americana, y que recibió un sustancial apoyo del desarrollo de las relaciones sociales coloniales.

Merece la pena repetir que explorar estas relaciones no necesita de ninguna manera socavar la singularidad del Holocausto. Por ello, es esencial no utilizar esa invocación de la singularidad para cerrar la posibilidad de que una discusión combinada, no comparativa, de sus horrores y modelos de legitimación pueda ser fructífera para dar sentido a los racismos modernos. Esta puede ser una tarea especialmente urgente en Europa, donde las líneas de ascendencia que vinculan los racismos contemporáneos con el movimiento nazi son difíciles de pasar por alto pero han planteado una serie de cuestiones insolubles para las organizaciones políticas antirracistas. Quizá en medio de las formas de peligro étnico y racial, producto de la reactivación del fascismo europeo, pueda ser posible preguntar si esa singularidad puede ser más cuidadosamente especificada. Primo Levi, cuyos reflexivos estudios de la «zona gris de ambigüedad que se irradia desde los regímenes basados en el terror y el servilismo»⁷⁸ han profundizado nuestro entendimiento de lo que debe haber significado la esclavitud racial, puede aportar algo aquí. Levi habla desde una posición que ilustra las fuerzas de un entendimiento de la singularidad del Holocausto que no es preceptivo porque existe en una relación dialéctica con un sentido de la ubicuidad y normalidad de acontecimientos similares. Por ejemplo, llama la atención sobre el hecho de que un sistema de trabajo esclavo era uno de los tres propósitos centrales de los campos de concentración, junto a la «eliminación de adversarios políticos y la exterminación de las así llamadas razas inferiores». Vincula el tema de la esclavitud con lo que llama la violencia inútil de la experiencia de los campos, pero también con un razonamiento sobre la ambigua inserción de los campos en las estructuras normales de la sociedad alemana⁷⁹. La obra de Levi puede utilizarse para especificar otros elementos de la experiencia de los campos que puedan ser utilizados de manera preliminar para localizar los parámetros de un nuevo enfoque de la historia de esos modernos terrores que agotan la capacidad del lenguaje. Sus argumentos sobre la naturaleza del viaje al campo de concentración, y sobre la condición de sin nombre que investía a los nuevos internos, tienen rápidos equivalentes en la literatura y la historia de la esclavitud racial en el Nuevo Mundo. El valor de combinar estas historias, o por lo menos de situarlas relacionadas entre

⁷⁸ Primo Levi, *The Drowned and the Saved*, Londres, Abacus, 1988, p. 41 [ed. cast.: *Los hundidos y los salvados*, Barcelona, El Aleph, 1989].

⁷⁹ *Ibid.*, p. 100.

sí en el mismo esquema conceptual, es una acusación a la ideología humanista burguesa que está claramente implicada en el sufrimiento de ambos grupos⁸⁰. Como Martín Bernal ha demostrado, esta no es una cuestión sin importancia, ya que el antisemitismo y el racismo están estrechamente asociados en la historiografía del siglo XIX y permanecen mayormente como factores desconocidos en la historia de las ciencias humanas.

El pequeño mundo de la historia cultural e intelectual negra está asimismo poblado por aquellos que temen que la integridad de la particularidad negra pueda verse comprometida por los intentos de abrir un diálogo complejo con otras conciencias de la aflicción. Aparte de la urgencia política, algunos de los temas fundamentales que hacen posible semejante diálogo son la relación entre racionalidades y racismos; el repudio de la ideología del progreso por los racialmente subordinados que han engrasado las ruedas del progreso con su trabajo forzado; los modelos similares de recuerdo social que se encuentran entre judíos y negros, y los efectos de la prolongada familiaridad con el indescriptible y sublime terror sobre el desarrollo de una (anti)estética política. Tanto para negros como para judíos hay peligros en aceptar su histórica y no buscada asociación con la sublimidad. Solo hay que recordar los intentos de Nietzsche en *Aurora* por invertir en los judíos sus esperanzas de regeneración de la humanidad para ver las ambigüedades inherentes a este legado.

Esta idea de un especial poder redentor producto del sufrimiento tiene sus rápidas equivalencias en los escritos de pensadores negros que, en diversos momentos, han identificado relaciones similares entre la historia de la moderna esclavitud racial y la redención tanto de África como de América. La capacidad de los negros para redimir y transformar el mundo moderno a través de la verdad y la claridad de la percepción que surge de su dolor es, por ejemplo, un elemento familiar en la teología de Martin Luther King, Jr.⁸¹, que sostiene no solo que el sufrimiento negro tiene un significado, sino que este significado podría ser externalizado y amplificado de manera que pudiera beneficiar al estatus moral del mundo entero. Igualmente ambigua es la utilización que han hecho algunos pensadores negros de modelos de lucha cultural derivados de una lectura del papel que han desempeñado los intelectuales judíos para desarrollar los intereses políticos de su comunidad. En este enfoque, los judíos proporcionan una estrategia que algunos intelectuales negros tratan de

⁸⁰ Jean-Francois Lyotard, *The Inhuman*, Cambridge, Polity, 1992.

⁸¹ Keith D. Miller, *Voice of Deliverance: The Language of Martin Luther King and Its Sources*, Nueva York, Free Press, 1992; Cornel West, «The Religious Foundations of the Thought of Martin Luther King, Jr.», en Peter J. Albert y Ronald Hoffman (eds.), *We Shall Overcome: Martin Luther King and the Black Freedom Struggle*, Nueva York, Pantheon, 1990. Véase también, James H. Cone, *For my People: Black Theology and the Black Church*, Braamfontein, Skotaville Publishers, 1985.

emular. Buscan seguir el precedente establecido por los pensadores judíos, de los que piensan que han sido capaces de hacer que el sufrimiento de su pueblo sea parte de la agenda ética de Occidente como conjunto.

El sufrimiento de los judíos está reconocido como parte de la historia moral del mundo y el judío está reconocido como un contribuyente a la historia del mundo; esto no es cierto para los negros. La historia judía, al margen de que se la honre o no, ciertamente es conocida; la historia negra ha sido maldita, difamada y despreciada. El judío es un hombre blanco, y cuando los hombres blancos se levantan contra la opresión son héroes; cuando los hombres negros se sublevan es que han vuelto a su innato salvajismo. La sublevación del gueto de Varsovia no se describió como un motín, ni sus participantes fueron difamados como matones; los jóvenes y las jóvenes en Watts y Harlem son completamente conscientes de esto, y ciertamente contribuye a sus actitudes hacia los judíos⁸².

Estas palabras son de James Baldwin. Baldwin es importante para este aspecto de la cultura política del Atlántico negro porque ha sido señalado por Harold Cruse⁸³ y Stanley Crouch como el progenitor de una estrategia para la expresión negra en la que las víctimas son primero bendecidas y después requeridas para desempeñar un papel especial para iluminar y transformar el mundo. Cruse trata severamente a Baldwin, pero ambos acaban enamorados del papel que los intelectuales judíos han desempeñado para consolidar los intereses y la conciencia de sus comunidades a través de un sistemático activismo cultural. Cruse ve a este grupo como unos «propagandistas» capaces de proporcionar a la causa sionista una «fuerza interior». Sugiere que sus actividades apuntan hacia un «nacionalismo cultural» negro equivalente al que ha convertido a los intelectuales judíos en una fuerza a tener en cuenta en Estados Unidos. Baldwin por otra parte, considera «de un valor incalculable una confrontación genuinamente sincera entre negros y judíos estadounidenses»⁸⁴, una condición esencial para la emancipación de los negros estadounidenses. El enfoque de Baldwin es doblemente relevante, porque él también ha sido identificado por Crouch como la fuente de una teoría política de la cultura negra que ha desempeñado un papel excepcionalmente destructivo en el desarrollo de las «cartas raciales». Crouch sitúa a la novela de Toni Morrison, *Beloved*, a la sombra de esta teoría del arte que para él es

⁸² James Baldwin, «Negroes Are Anti-Semitic Because They Are Anti-White», en *The Price of the Ticket*, Londres, Michael Joseph, 1985, p. 428.

⁸³ Harold Cruse, «Negroes and Jews: The Two Nationalisms and the Bloc(ked) Plurality», en *The Crisis of the Negro Intellectual*, Nueva York, Quill, 1984.

⁸⁴ J. Baldwin, *The Price of the Ticket*, cit., p. 430.

simplemente una teoría del martirio negro en la que los oprimidos eran canonizados antes de que su sufrimiento fuera tamizado por su especial magia moral. Ataca a la novela como una lista de atrocidades en vez de una explicación del «misterio del móvil y del comportamiento humano»⁸⁵. Su cruel acusación final contra Morrison es que «*Beloved* es, por encima de cualquier otra cosa, una novela del holocausto con cara negra». Continúa diciendo que es un libro que «parece haber sido escrito para introducir a la esclavitud americana en el gran concurso de valoración de martirios». Yo no admito que esa sea la intención de Morrison, ni tampoco el inevitable efecto de su conmovedor viaje a través de la relación entre terror y memoria, sublimidad y deseo imposible de olvidar lo inolvidable. Sin embargo, la argumentación que he tratado de desarrollar en este capítulo da lugar a una moderada contrapregunta a la ácida polémica de Crouch que utilizaré para centrar mis páginas finales. ¿Cuáles serían las consecuencias si el libro hubiera tratado de establecer una provocativa relación del Holocausto de los judíos europeos con la historia moderna de la esclavitud y del terror racial en el hemisferio occidental? Crouch lo desestima, sin considerar la posibilidad de que se pudiera sacar algo útil de establecer estas historias más cercanas entre sí, no para compararlas, sino como preciosos recursos de los que podríamos aprender algo valioso sobre la manera en que funciona la modernidad, sobre el alcance y el estatus de la conducta racional humana, sobre las reclamaciones de la ciencia y quizá, lo más importante de todo, sobre las ideologías del humanismo que han sido cómplices de estas brutales historias.

Estos temas quizá sean una preocupación más inmediata para Europa que para Estados Unidos. En Europa, los defensores más activos y violentos del racismo centrado en el color y el fenotipo sacan abiertamente su inspiración de las ideologías fascistas. Sin querer ignorar las importantes diferencias entre el antifascismo y el antirracismo, también es vital explorar su articulación práctica. Esto se reveló como un problema importante para el movimiento de masas antirracista de la década de 1970, y ha creado nuevas dificultades con la reactivación del fascismo militante en el periodo posterior a la reunificación de Alemania y al colapso del «socialismo realmente existente», donde las alianzas entre los nacionalistas raciales y los purificadores étnicos de todos los colores son una posibilidad real.

En conclusión, quiero intentar enfocar *Beloved*, y algunos otros textos paralelos que comparten su interés por la historia y la memoria social, con un espíritu experimental y abiertamente político. Quiero llamar la atención sobre las maneras en que algunos escritores negros ya han empezado el decisivo trabajo de investigar en terrores que agotan los recursos del lenguaje, en medio de los escombros de una catástro-

⁸⁵ Stanley Crouch, «Aunt Medea», en *Notes of a Hanging Judge*, Nueva York, Oxford University Press, 1990, p. 205.

fe que prohíbe la existencia de su ane al mismo tiempo que exige su continuidad. Quiero repetir y ampliar los argumentos, frecuentemente expuestos con anterioridad, de que incluso cuando estos escritores son estadounidenses negros, su trabajo no debería ser exclusivamente asimilado al proyecto de construir una cultura étnicamente particular, o a un canon cultural nacionalista, porque la lógica del gran movimiento político en el que se encuadran y al que contribuyen estos textos funciona a otros niveles que los que marcan las fronteras nacionales. Estos textos pertenecen también a la red de identidades y preocupaciones de la diáspora que he etiquetado como el Atlántico negro.

Al alejarse de formas vernáculas antitextuales en favor de la literatura, es esencial apreciar que los diferentes géneros de la cultura expresiva negra han respondido de maneras bien diferentes al aporético estatus del arte negro posterior a la emancipación. El escepticismo sobre el valor de intentar volver a visitar con la imaginación los lugares del terror indescriptible es probablemente muy válido en relación a la novela, una recién llegada precariamente colocada en los espacios de la cultura vernácula negra, si es que se la puede colocar allí en absoluto. La advertencia de Benjamin de que «lo que atrae de la novela al lector es la esperanza de calentar su temblorosa vida con una muerte sobre la que lee»⁸⁶, debería definitivamente tenerse presente cuando se valora la intermitente degustación de la ficción que han mostrado los lectores del Atlántico negro desde el abolicionismo en adelante. Sin embargo, su advertencia es principalmente un argumento sobre la forma de la novela y los diferentes tipos de memoria y recuerdo que solicita de sus lectores. El puñado de novelas afroamericanas recientes que tratan explícitamente de la historia, la historiografía, la esclavitud y el recuerdo muestran una intensa y ambivalente negociación de la forma de la novela asociada con sus variadas críticas de la modernidad y de la ilustración. *Middle Passage*, la obra de Charles Johnson que aborda frontalmente estas cuestiones a través de las experiencias de Rutherford Calhoun, un tripulante afroamericano en una travesía negrera, tiene una clara relación intertextual con *Blake*, la obra de Delany, pero a diferencia de su antecesora se presenta a sí misma en forma de diario. *Dessa Rose*, de Sherley Anne Williams, y *The Chaneyville Incident*, de David Bradley, incorporan las relaciones antagónicas entre diferentes clases de inscripción directamente dentro de sus propias estructuras, mientras que Toni Morrison describe *Beloved* como «al margen de las mayoría de las limitaciones formales de la novela»⁸⁷. Estas observaciones revelan un común grado de incomodidad con la novela y una ansiedad compartida sobre su utilidad como un recurso en los procesos sociales que determinan la refun-

⁸⁶ Walter Benjamin, *Illuminations*, Londres, Fontana, 1973, p. 101.

⁸⁷ Entrevista con Morrison publicada como «Living Memory: Meeting Toni Morrison», en P. Gilroy, *Small Acts. Thoughts on the politics of black cultures*, Londres, Serpent's Tail, cap. XIII, 1993.

dación y conservación de la memoria histórica. La fuente de estas preocupaciones puede localizarse igualmente en el cambio entre cultura oral y escrita, y en una respuesta al dominio de la escritura autobiográfica dentro del modo vernáculo de la producción literaria negra. Morrison describe estos temas con claridad:

Mi sentido de la novela es que siempre ha funcionado para la clase o el grupo que la escribió. La historia de la novela, como forma, empezó cuando hubo una clase nueva, una clase media para leerla; era la forma de arte que aquella necesitaba. Las clases bajas no necesitaban novelas en ese momento, porque ya tenían una forma de arte: tenían canciones y bailes, ceremonias, chismorreos y fiestas. La aristocracia no la necesitaba, porque tenía el arte que ella misma había patrocinado, tenía sus propios cuadros pintados, sus propias casas construidas, y se aseguró de que su arte les separara del resto del mundo [...]. Durante mucho tiempo, la forma de arte que era curativa para la gente negra era la música. Esa música ya no es exclusivamente nuestra, no tenemos derechos exclusivos sobre ella. Otra gente la canta y la interpreta, es la modalidad de la música contemporánea en todas partes. Así que otra forma tiene que ocupar su lugar, y me parece que la novela se necesita [...] ahora de una manera como no se necesitaba antes⁸⁸.

Beloved estaba siendo escrita en el momento en que se grababan estas palabras, y resulta especialmente relevante para el argumento general de este libro porque en parte es una versión de la historia de Margaret Garner de la que se ha hablado en el capítulo II. Las experiencias de las mujeres negras, y en particular los significados que otorgan a la maternidad, son temas centrales en el libro, que hace importantes argumentaciones para la congruencia entre la integridad del grupo racial como conjunto y el estatus de sus miembros femeninos. Para Morrison, estos temas no pueden divorciarse de una contradicción diferente, constituida por la tensión entre el sí mismo racial y la comunidad racial. Hablando de la historia de Garner, explicaba: «Se me ocurrió que las preguntas sobre comunidad e individualidad eran ciertamente inherentes a ese suceso tal como lo imaginaba. Cuando eres la comunidad, cuando eres sus hijos, cuando esa es tu individualidad, no hay división [...]. Margaret Garner no hizo lo que Medea; no mató a sus hijos por un despecho amoroso. Para mí era el clásico ejemplo de una persona determinada a ser responsable»⁸⁹. La historia de Garner ilustra algo más que simplemente el indomable poder de los esclavos para afirmar su capacidad de acción humana en circunstancias extremadamente restringidas. En

⁸⁸ Mari Evans (ed.), *Black Women Writers: Arguments and Interviews*, Londres, Pluto Press, 1983, p. 340.

⁸⁹ P. Gilroy, «Living Memory», cit.

la versión de Morrison, se condensa la confrontación entre dos sistemas culturales e ideológicos, opuestos aunque interdependientes, y las concepciones que conllevan sobre la razón, la historia, la propiedad y el parentesco. Uno es el diluido producto de África; el otro, una expresión antinómica de la modernidad occidental. Su terreno de encuentro es el sistema de esclavitud de las plantaciones. Por ello, la relación entre amos y esclavos es la que proporciona la clave para comprender la posición de los negros en el mundo moderno. El deseo de regresar a la esclavitud y de explorarla en la escritura imaginativa ha ofrecido a Morrison, y a un cierto número de otros escritores negros contemporáneos, un medio para volver a escenificar confrontaciones entre el pensamiento racional, científico e ilustrado euroestadounidense y la supuestamente primitiva perspectiva prehistórica, sin cultura y bestial de los esclavos africanos.

El deseo de enfrentar entre sí a estos sistemas culturales surge de las condiciones actuales. En concreto, está formado por la necesidad de condenar esas formas de racionalidad que se han vuelto inverosímiles por su carácter racialmente exclusivo y de explorar la historia de su complicidad con el terror sistemática y racionalmente practicado como forma de administración política y económica. Sherley Anne Williams ofrece una notable expresión de estos temas en su novela *Dessa Rose*, donde Dessa, una esclava embarazada culpable de rebelión y a la espera de la muerte que seguirá al nacimiento de su hijo, es intrusivamente entrevistada por un hombre blanco que prepara un manual científico sobre la buena administración de esclavos: «Las raíces de la rebelión en la población esclava y algunos medios para erradicarla»⁹⁰. Williams se preocupa principalmente por las diferencias entre las marcas dejadas en el papel por la pluma de Nehemiah y las marcas dejadas o, más bien, incorporadas al cuerpo de Dessa por los hierros y cadenas que su esclavitud le ha hecho llevar. Cada una soporta un distintivo sistema de significado con sus propias formas características de memoria, reglas y códigos raciales. En la propia Dessa se cruzan unos con otros. Como escritora negra que vuelve la vista hacia la esclavitud, por encima de su hombro, y que la hace tanto inteligible como legible transmitiendo el terror por medio de la narrativa, Williams se revela como heredera de ambos sistemas.

Estos intentos imaginativos de reconsiderar la experiencia esclava, y tamizarla a la búsqueda de recursos con los que reforzar aspiraciones políticas contemporáneas, no señalan hacia una simple disociación (afrocéntrica o de otro tipo) de Occidente y de su distintivo entendimiento de ser, pensar, y pensar sobre pensar y ser. Desde luego, se rompe la equivocada asociación de la esclavitud con la Antigüedad

⁹⁰ Sherley Anne Williams, *Dessa Rose*, Londres, Futura, 1988, p. 23. Una útil exploración de la literatura estadounidense del siglo XIX sobre la administración de los esclavos la proporciona James O. Breeden (ed.), *Advice among Masters: The Ideal Slave Management in the Old South*, Westport (Conn.), Greenwood Press, 1980.

y con los sistemas precapitalistas de producción y dominación, pero la ruptura indica la oportunidad para reconceptualizarla de manera que la esclavitud racial, capitalista, se vuelve interna a la modernidad e intrínsecamente moderna. La misma ruptura se subraya en *Beloved* con la presentación que hace Morrison de Schoolteacher, un propietario de esclavos cuyo racismo racional y científico sustituye a la versión patrimonial y sentimental de la dominación racial practicada en «Sweet Home» por su predecesor: «Schoolteacher estaba delante de uno de ellos [sus sobrinos] con una mano en la espalda [...] cuando le oí decir: "No, no. Así no. Te dije que pusieras sus características humanas a la izquierda; las animales, a la derecha. Y no te olvides de alinearlas"»⁹¹.

En las novelas de Charles Johnson, la tendencia a polarizar dos esencias puras, la africana y la europea, se complica con la inserción de protagonistas afroamericanos cuya «creolizada» doble conciencia⁹² oculta la fuerza de ese dualismo fundamental que Johnson teme que sea «una sangrienta estructura de la mente»⁹³. Andrew Hawkins, el picaresco héroe de *Oxherding Tale* [Cuento de Iluminación], es otro ex hombre de color que puede pasar por blanco. Ha sido educado en la metafísica por un trascendentalista. En *Middle Passage* su sucesor, Calhoun, está moralmente comprometido no solo por su posición como miembro de la tripulación de un barco negrero, sino por su distanciamiento de sus parientes biológicos y su manifiesta no identidad con las tribus allmuseri, que se presentan en ambos libros como el persuasivo símbolo de un África que permanece obstinadamente incompatible con el mundo moderno.

Estas afirmaciones literarias de la enérgica modernidad de la experiencia negra occidental, en la esclavitud y desde entonces, son llamativamente reminiscentes de los argumentos de C. L. R. James en *The Black Jacobins* [Los jacobinos negros]⁹⁴ y

⁹¹ T. Morrison, *Beloved*, Londres, Cape, 1988, p. 193. [ed. cast.: *Beloved*, Barcelona, Ediciones B, 1988].

⁹² «El "yo" que yo era, era un mosaico de muchos países, una labor de retazos de otros y de objetos que se extendía hacia atrás, quizá hasta el principio de los tiempos. Lo que sentía viendo esto era la deuda. Lo que sentía, claramente, era una transmisión a aquellos en la cubierta de todo lo que había rateado, como si yo no fuera más que un conducto o una ventana a través de la cual pasara mi pillaje y botín de "experiencias"» Charles Johnson, *Middle Passage*, Nueva York, Atheneum, 1990, p. 162.

⁹³ «El dualismo es una sangrienta estructura de la mente. Sujeto y objeto, el que percibe y el que es percibido, el yo y el otro; estos antiguos gemelos se construyen en la mente como la cuaderna de un barco mercante». *Ibid.*, p. 98.

⁹⁴ «Cuando hace tres siglos los esclavos llegaron a las Indias Occidentales entraron directamente en la agricultura a gran escala de las plantaciones de azúcar, que era un sistema moderno. Requería además que los esclavos vivieran juntos en una relación social mucho más estrecha que la de cualquier proletario de la época. Cuando se cosechaba la caña tenía que transportarse rápidamente a lo que era la producción en fábrica. Incluso las ropas que vestían los esclavos y la comida que comían eran impor-

de W. E. B. Du Bois en *Black Reconstruction*⁹⁵. Se está sugiriendo que la concentración de la experiencia esclava es algo que marcó a los negros como el primer pueblo realmente moderno, manejando en el siglo XIX dilemas y dificultades que solo se volverían la sustancia de la vida diaria en Europa un siglo después. Morrison expone este argumento con especial vigor:

[...] la vida moderna empieza con la esclavitud [...]. Desde el punto de vista de la mujer, en términos de afrontar los problemas de dónde se encuentra ahora el mundo, las mujeres negras tuvieron que tratar con problemas posmodernos ya en el siglo XIX y aun antes. Estas cuestiones tuvieron que ser abordadas por gente negra hace mucho tiempo: ciertas clases de disolución, la pérdida y la necesidad de reconstruir ciertas clases de estabilidad. Ciertas clases de locura, volverse loco deliberadamente, como dice uno de los personajes en el libro, «para no perder la cabeza». Estas estrategias para sobrevivir hicieron a la persona auténticamente moderna. Son una respuesta a un fenómeno depredador occidental. Lo puedes llamar ideología y economía; realmente, es una patología. La esclavitud rompió el mundo por la mitad, lo rompió de todas las maneras. Rompió a Europa. Convirtió a los europeos en otra cosa, los hizo amos esclavos, los volvió locos. No puedes hacer eso durante cientos de años y no pagar un peaje. Tenían que deshumanizar no solo a los esclavos, sino a sí mismos. Tenían que reconstruir todo para hacer que el sistema pareciera verdadero. Hizo que todo fuera posible en la Segunda Guerra Mundial. Hizo que la Primera Guerra Mundial fuera necesaria. Racismo es la palabra que utilizamos para englobar todo esto⁹⁶.

Todos estos libros, aunque especialmente *Beloved*, tratan del poder de la historia a varios niveles: en las concepciones enfrentadas del tiempo que hicieron posible su registro⁹⁷, en la necesidad de la memoria histórica socializada y en el deseo de olvi-

tadas. Por ello los negros, desde el mismo comienzo, vivían una vida que era en esencia una vida moderna. Esa es su historia, por lo que he podido descubrir, una historia excepcional». C. L. R. James, *The Black Jacobins*, Londres, Allison y Busby, 1980, apéndice, p. 392 [ed. cast.: *Los jacobinos negros. Toussaint L'Overture y la revolución de Haití*, Madrid, Turner, 2003].

⁹⁵ «Los esclavos negros en América representan las condiciones peores y más bajas entre los trabajadores modernos. Se calcula que el mantenimiento de un esclavo en el Sur cuesta al año 19 dólares anuales, lo que significa que están entre los trabajadores más pobremente pagados del mundo moderno» (cursiva añadida). W. E. B. Du Bois, *Black Reconstruction in America*, Nueva York, Atheneum, 1977, p. 9.

⁹⁶ P. Gilroy, «Living Memory», cit.

⁹⁷ Homi Bhabha, «Post-colonial Authority and Post-modern Guilt», en L. Grossberg et al. (eds.), *Cultural Studies*, Nueva York, Routledge, 1992.

dar los terrores de la esclavitud y la simultánea imposibilidad de olvidar. Morrison es perspicaz una vez más: «La lucha por olvidar, que era importante para sobrevivir, es estéril y yo quería volverla estéril»⁹⁸. Estos temas entrelazados son presentados con gran fuerza en *The Chaneysville Incident*, de David Bradley⁹⁹, donde la necesidad de recursos hermenéuticos capaces de abrir las elecciones metafísicas de los esclavos modernos se plantea a través de una investigación del significado de los suicidios masivos de esclavos acorralados por traficantes. El protagonista es John Washington, un historiador académico que primero tiene que dominar, y después dejar de lado, su educación formal para poder comprender el significado de la preferencia de los esclavos por la muerte antes que por el continuo cautiverio.

Buscando explicar por qué ella y otros novelistas afroamericanos dieron este decisivo giro hacia la historia, Morrison sugiere una interesante motivación que subraya la fuente de este deseo en un presente que presta poco valor a la historia o a la historicidad:

Se debe a que somos responsables. Estoy muy satisfecha por el hecho de que los escritores negros estén aprendiendo a crecer en esa área. Hemos dejado de lado un montón de valioso material. Vivimos en una tierra donde el pasado siempre se borra y donde Estados Unidos es el futuro inocente al cual pueden llegar los emigrantes y volver a empezar, donde la pizarra está limpia. El pasado está ausente o está romantizado. Esta cultura no alienta el pensar demasiado sobre el pasado, menos aún aceptar la verdad sobre él. Esa memoria está mucho más en peligro ahora de lo que lo estaba hace treinta años¹⁰⁰.

El énfasis de Morrison en la apropiación imaginativa de la historia, y la preocupación por los contornos culturales de la experiencia distintivamente moderna, la hacen ser severa con aquellos que creen que ser un escritor negro requiere una obstinada adherencia a las estructuras narrativas ortodoxas y a los códigos realistas de la escritura. Su trabajo señala y celebra algunas de las estrategias para evocar el pasado concebidas por escritores negros, cuya minoritaria modernidad puede definirse precisamente a través de su imaginativa proximidad con formas de terror que superan el entendimiento y conducen de vuelta, desde la violencia racial contemporánea y pasando por el linchamiento, hasta la ruptura temporal y ontológica de la travesía intermedia. Aquí Morrison y los demás están recurriendo a, y reconstruyendo, las fuentes que les proporcionan generaciones anteriores de escritores negros que tomaron en consi-

⁹⁸ P. Gilroy, «Living Memory», cit.

⁹⁹ David Bradley, *The Chaneysville Incident*, Londres, Serpent's Tail, 1986.

¹⁰⁰ P. Gilroy, «Living Memory», cit.

deración la confluencia de racismo, racionalidad y terror sistemático para configurar tanto su desencanto con la modernidad como sus aspiraciones por su realización¹⁰¹.

Su trabajo acepta que el mundo moderno representa una ruptura con el pasado, no en el sentido de que los africanismos premodernos, «tradicionales», no sobreviven a su establecimiento, sino porque la importancia y el significado de estas supervivencias queda irrevocablemente cercenado de sus orígenes. La historia de la esclavitud y la historia de su imaginativa recuperación a través de culturas expresivas y vernáculas nos desafía para profundizar en las dinámicas específicas de esta ruptura.

La conclusión de este libro es que eso debería hacerse no para recuperar tradiciones raciales culturalmente absolutas y herméticamente selladas que estarían contentas para siempre con invocar lo premoderno como lo antinoderno. Aquí se propone sobre todo como un medio para destacar el ineludible y legítimo valor de la mutación, de la hibridación y de la mixtura con el fin de alcanzar teorías del racismo y de la cultura política negra mejores que las ofrecidas hasta ahora por absolutistas culturales con fenotipos diversamente coloreados. Las extremas circunstancias de las que ha crecido esta obligación solamente se añaden a la urgencia y a lo prometedor de este trabajo. La historia de los negros en Occidente, y los movimientos sociales que han afirmado y reescrito esa historia, pueden proporcionar una lección que no queda restringida a los negros. Elevan temas de significado más general que han sido planteados dentro de la política negra en un momento relativamente temprano. Hay, por ejemplo, una contribución potencialmente importante hacia la política del siglo XXI en la que el eje central del conflicto ya no será la línea que marca el color, sino el desafío de un desarrollo justo, sostenible, y las fronteras que separarán las partes hiperdesarrolladas (en casa y en el exterior) de la insoluble pobreza que ya las rodea. En estas circunstancias, puede ser más fácil apreciar la utilidad de una respuesta al racismo que no cosifique el concepto de raza; valorar la sabiduría generada por el desarrollo de una serie de respuestas al poder del absolutismo étnico que no traten de fijar absolutamente la etnicidad, sino que en vez de ello la vean como un proceso infinito de construcción de la identidad. Merece la pena repetir que esta labor es valiosa en sí misma y para la estrategia general que puede ejemplificar. En su expresión más valiosa, la historia de identidades raciales enfrentadas ofrece un especial ejemplo de las lecciones generales que implica tratar de mantener abiertas las inestables y profanas categorías de la cultura política negra. Igualmente importante, puede revelar un valor positivo al esforzarse en incorporar a la práctica de la política los problemas de enfrentarse a esa apertura.

¹⁰¹ Charles Chesnutt, *The Marrow of Tradition*, Boston y Nueva York, Houghton Mifflin, 1901; Ama Bontemps, *Black Thunder*, Nueva York, Macmillan, 1936. Se trata de dos libros antiguos que vienen a cuento aquí, el primero por su tratamiento del linchamiento y el segundo por su reconstrucción de la rebelión de los esclavos.