

La Cultura negra como pensamiento ecológico



Muniz SODRE

HACE tiempo viví en el terreiro* baiano de Axé Opo Afonjá un instante radicalmente ecológico. Era una tarde de mitad de semana en que llevaba a algunos amigos míos de visita a dicha comunidad —terreiro. Después de visitar las casas, un oga (título honorífico de ciertos miembros del culto) nos condujo hacia el monte: quería enseñar a uno de los visitantes una muda de planta. Allí rodeados por la vegetación, todos nos dispusimos a abrazar un tronco —el viejo Apaoká—, murmurar algunas palabras, y pedir autorización al árbol para arrancarle un brote.¹

La escena todavía permanece intensamente en mi memoria, tal vez porque en su simplicidad contrasta a fondo con un discurso que viene ganando espacio en las urbes contemporáneas (ganando inclusive lugar en los parlamentos): el de la ecología. No se trataba allí de hablar sobre la relación que el individuo debe tener con el medio ambiente, no se trataba del discurso liberal del preservacionismo, sino de actuar de tal manera que el elemento natural, el árbol, se volviera compañero del hombre, en un juego en el que se encontrasen el cosmos y el mundo.

Allí se advierte una postura ecológica radical —distante de los arrebatos neopanteístas del ecologismo pequeño-burgués— porque no deriva de ningún voluntarismo individualista, sino de una cosmovisión de grupo, que convierte en esencial la confraternidad con plantas, animales y minerales. Para el grupo negro, el territorio en su totalidad constituye un patrimonio que debe ser respetado y preservado. El sabe, como precisa un proverbio nagó-cubano, que sólo aprende quien respeta.

* *Terreiro*. Nombre dado en el Brasil a los locales en que se celebran las ceremonias de fetichismo afro-brasileño.

1. Esa actitud se registra también fuera de la dimensión místico religiosa. Es el caso del cauchero amazónico, descendiente de indios, que explicaba a los estudiantes de una universidad de Brasilia: "En la selva, no tenemos enemigos, todos son socios que comparten la supervivencia; inclusive el gavilán y la piraña". (Cf. *Jornal do Brasil*, 6/8/87).

Las plantas tienen un estatuto muy especial para los africanos y sus descendientes. Andando en el monte el *babalossain* (celador de Ossain, *orixá* que custodia el misterio de las hojas) o simplemente el iniciado que tenga *mao-de o ofá* (capacidad para recoger las hojas) se preocupa primordialmente con respeto a la distribución simbólica de la vegetación. Está convencido que "sin hoja no hay dios" (aforismo *nagó*) así como que es preciso dirigirse a las plantas en el lenguaje de los dioses, esto es con palabras y cánticos apropiados. Cada hoja tiene una hora precisa para ser recogida, implica un abordaje específico. El iniciado también sabe que Ossain puede a veces bromear con el ser humano, restándole por un instante la visión de determinada planta, para liberarla después. El monte es así un lugar de encantamiento, o un lugar "activo", tal como lo entendía Spinoza (en la *Ética*) al hablar de *natura naturans* (naturaleza naturante) y *natura naturata* (naturaleza natural). En el primer caso, la naturaleza se presenta como divina y activa en oposición a una naturaleza pasiva, puramente material.

Muy diferente es la actitud habitual del hombre occidental. Schopenhauer lo llamaba "maderero" porque era capaz de recorrer un hermoso bosque, con una constante pregunta: "¿En qué me puede ser útil este árbol? ¿Cuántos metros cúbicos de madera producirá éste? El año pasado gané tanto, este año necesito ganar más. "Ese ser del cálculo y de cantidad está siempre en el pasado y en el futuro, jamás en el presente, que se vacía, pierde intensidad delante de la espera prometeica de lo que va a suceder.

La visión positivista del futuro, que viene alimentando la idea occidental del progreso, suele ser antiterritorial o antiecológica por dejarse regir totalmente por la lógica de la cantidad, aquella implícita en la rentabilidad de las economías de escala.

En un país como el Brasil, esto tiene graves consecuencias si se examinan las relaciones del Estado y las grandes empresas con los territorios y sus comunidades. Los planes de desarrollo o de industrialización se revelan incapaces de aprehender la realidad histórico-cultural de las poblaciones de las tribus indígenas a las pequeñas comunidades pobres en lo que toca a las relaciones con el medio

ambiente, la tierra y los recursos naturales. No se trata de incapacidad a nivel de la competencia racionalista, sino a nivel de la actitud frente al mundo. Dicha actitud refleja hoy la impotencia del código cultural de la modernidad occidental post-industrializada, cuando se trata de la organización colectiva de los comportamientos, de la determinación de las finalidades humanas, del hacer que objetos y fines correspondan a las pulsiones del grupo.

En realidad, es posible dialogar con el ambiente y llegar a la conclusión de que una determinada actitud tecnológica puede conducir a la destrucción del territorio. Volviendo a la escena en que se abraza y se habla con un árbol: ¿un gesto de "buen salvaje"? ¿el árbol no oye? sin embargo un cántico al orixá Xangó, originario de Oyó, reza: "Bi yio soro a so igi e ania..." (Tú puedes transformarte tanto en árbol como en ser humano"). Asimismo vale la pena recordar una pequeña historia de Chuang Tzu, que data de dos milenios y medio atrás titulada "La alegría de los peces": Chuang-Tzu y Hui Tzu atravesaban el río Hao por la orilla. Chuang dijo: "Mira cómo corren los peces tan libremente: esto es su felicidad". Hui respondió: "Dado que tú no eres un pez, ¿cómo sabes qué hace felices a los peces?" Chuang replicó: "Dado que tú no eres yo, ¿cómo es posible que sepas que yo no sé qué hace felices a los peces?" Hui argumentó: "Si yo, no siendo tú, no puedo saber lo que tú sabes, se concluye que tú, no siendo pez, no puedes saber lo que ellos saben". Dijo Chuang: "Un momento: vamos a volver a la primera pregunta: Lo que tú me preguntaste fue ¿cómo sabes tú lo que hace felices a los peces? De los términos de la pregunta, tú sabes evidentemente que yo sé lo que hace felices a los peces. Conozco las alegrías de los peces del río a través de mi propia alegría en la medida en que voy caminando a la orilla del mismo río".²

El *oga* y el *babalossain* saben de árboles y de hojas porque también caminan a la orilla de un mismo río", que es la tradición nagó. Abrazar al árbol y la tradición es la misma cosa, un acto de reafirmación del orden cósmico, donde todos los seres se interrelacionan en un compañerismo simbólico; la reafirmación, por lo tanto, de un principio que obliga a una totalidad simultánea de los seres.

2. Merton, Thomas. A
vía de Chuang-Tzu. Vozes,
p. 126.

Platón: "Un principio es también un dios que, instalado entre los hombres salva todo en caso de que reciba de cada uno de los que tienen en sus manos el empeño apropiado. Diálogo de las Leyes, VI Libro 775, 2-5).

A ese "principio" se le denomina en griego *Arkhé*. No significa inicio de los tiempos, comienzo histórico, sino el eterno impulso inaugural de la fuerza de continuidad del grupo. El *Arkhé* está en el pasado y en el futuro, es tanto origen como destino; es por eso que Heráclito de Efeso sustenta en un fragmento que *Arkhé* es *Eskaton*. Se puede agregar: *Arkhé* es esperanza, no como utopía, sino como terreno donde se planta el eje del cambio.

Recordemos la metáfora marxista del edificio para explicar lo que es la infraestructura (los cimientos) y la superestructura (los pisos, las paredes, el uso de las instalaciones). La metáfora deja de lado, sin embargo, el terreno en que se implantan los cimientos. Pues bien, ese terreno pertenece al *Arkhé*.

Arkhé se traduce también como *tradicición*, por transmisión de la matriz simbólica del grupo. El verbo latino *tradere* (de donde se deriva *traditio*) significa transmitir o entregar. Pero tradición no implica necesariamente la idea de un pasado inmovilizado, o el pasaje de contenido inalterado de una generación a otra. Esta es la tradición negativa (existe, por consiguiente, como nada negativo) y no positiva, que se da cuando la acción humana es plena, esto es, cuando se abre a lo extraño, al misterio, a todas las temporalidades y lugares posibles, sin obstruir las transformaciones o los pasajes.

En realidad, todo cambio transformador, toda revolución ocurre al interior de una tradición, ya sea para recusar lo negativo, ya sea para retomar el libre flujo de las fuerzas necesarias a la continuidad del grupo. Desconocer la fuerza de la tradición en el cambio es suponer, como observa Spinoza, que los hombres no podrían haber forjado el hierro sin tener un martillo (de hierro). Spinoza argumenta: "Para hacer el hierro se necesita un martillo, y para tener un martillo es preciso hacerlo, para lo cual se necesita otro martillo y otros instrumentos, los que a su vez suponen otros instrumentos y así hasta el infinito; y de

ese modo en vano trataría alguien probar que los hombres carecen de poder para forjar el hierro".³

El hierro pudo efectivamente, ser forjado, porque la experiencia previa de las técnicas (la tradición) era tan sólida como el propio material nuevo. La transformación ocurrió como una conquista de lo que ya existía. Esa tradición se afirma de este modo como enraizamiento en un territorio y como posibilidad de acción colectiva. La comunión, la comunidad de los hombres es consecuencia ética de la adhesión a los valores de una tradición positiva. Dichos valores no son, por supuesto indiferentes, esto es, no se trata de cualquier valor de cambio, sino que es preciso relacionarlos con el *Arkhé* del grupo.

La comunidad, a su vez no es el espacio utópico de intercambios beatíficos, exentos de conflicto y lucha. Es más bien el lugar histórico posible en que la tradición se instala como una dimensión mayor que la del individuo singular, llevándolo a reconocerse en ella como algo diferente de sí mismo, como un gran otro que incluye tanto piedras, animales y hombres, como la propia muerte, con la que se instituye una transformación simbólica en la forma del culto de los ancestros. Al obligarse (pues se trata de una obligación, la obligación es una regla fundamental de la comunidad —*terreiro*) a asumirse existencialmente como un otro, el individuo reconoce su relación con lo contingente (lo no necesario), aprende a reconocer los límites y, por lo tanto, a jugar con ellos. La transformación no aparece así como un ciego rechazo del pasado, sino como un ingreso en un movimiento en que se percibe la relatividad o la contingencia de los límites.

Dicho movimiento, que ya definimos como caracterizado por la territorialización, por la fuerza, por la afirmación alegre del mundo, es capaz de generar un saber. Y al reflexionar sobre la naturaleza de dicho saber, pensamos en un texto del fenomenólogo alemán Max Scheler, donde se distinguen tres formas: el saber de dominación o de realización, el saber de esencia o cultural, y el saber metafísico o de salvación.⁴

La primera forma, relativa a las "leyes de las coincidencias espacio-temporales de las realidades contingentes" es la que se pone al servicio del poder técnico sobre

3. Spinoza, B. *Sobre a Reforma do Entendimento (De Intellectus Emendatione)* - partes 30/31. Col Os Pensadores. Ed. Abril Culturas.

4. Scheler, Max. *Visão Filosófica do Mundo*. Perspectiva, pp. 7/18.

la naturaleza, la sociedad y la historia. Se trata del saber científico, que hoy fundamenta a la civilización occidental.

La segunda, el saber de la esencia, se refiere a "las formas del ser y de la estructura esencial de todo lo que es". No importa aquí la contingencia o la existencia real de las cosas, sino la estructura invariable o las cualidades esenciales. A esa especie de saber, básicamente filosófico, pertenecerían los verdaderos conocimientos de la razón.

El tercer tipo, el saber metafísico o de salvación, resultaría de "la asociación de los resultados de las ciencias positivas aplicadas a la realidad con la filosofía primera aplicada a la esencia y la asociación de ambas con los resultados de las disciplinas dedicadas a los valores (la doctrina general del valor, la estética, la ética, la filosofía de la cultura)".

5. *Ibidem*, pp. 19/58.

El otro texto,⁵ Max Scheler aborda la categoría "saber cultural" como variación del saber filosófico. La cultura, en cuanto guía general del comportamiento humano, se presenta para él como "categoría del ser, no del saber y de la experiencia", por lo tanto, como algo relativo a la formación de un ser humano total. En esta perspectiva, cultura no es el cultivo de fuerzas puestas al servicio de una función, no es el aprendizaje regido por una finalidad estricta (como una profesión, por ejemplo), sino un verdadero crecimiento funcional del espíritu en el proceso de conocimiento.

Por más que se desvincule de la ética protestante implícita en la idea de cultura como un saber para la profesionalización y valore la noción de un saber disponible capaz de convertirse en una "segunda naturaleza", la conceptualización de Max Scheler no se aplica íntegramente al saber de la *Arkhé* negra, por basarse en la acumulación de sentido humanista en la conciencia individual. Cultura es ahí un saber de competencia, digerido y asimilado por el individuo a lo largo de su existencia concreta.

Sin duda, *Arkhé* implica también el saber de la esencia, en lo que se refiere a las formas elaboradas por el grupo para acoger los modos de pensar, la intuición, el gusto estético, el sentimiento religioso, los juicios de valor. Pero el hecho es que el concepto de cultura contenido en la categoría "saber cultural" depende mucho de la metafísica

de la representación y se aplica particularmente a civilizaciones como la Grecia post-socrática y la China antigua, tal como son interpretadas por la ideología humanista en la modernidad.

Dicha salvedad es importante porque en rigor, la propia idea de cultura, de la forma como se estableció en la modernidad occidental al implicar producción de sentido para la ideología del Hombre Universal es inadecuada a las estrategias de relación con lo real, como las desarrolladas por los grupos étnicos en la diáspora esclava. En realidad, el simbolismo negro es antitético de aquello que Occidente llama "cultura". Pero hoy, esta palabra tiene circulación obligatoria. Por ello empleamos la expresión "cultura negra", entendiendo siempre "cultura" como el modo por el cual un agrupamiento humano se relaciona con su realidad (esto es, con su singularidad o aquello que le posibilita no compararse a ningún otro y que por tanto, le otorga identidad) y no como un botín de significaciones universales a la manera del monto acumulado del capital.⁶

De este modo, las aproximaciones que en ocasiones hacemos entre la cultura de Arkhé y la cultura helénica, por ejemplo, no tienden a "prestigiar a los negros, atribuyéndoles un certificado clásico. Este es un riesgo en que a veces incurren ciertos intentos de buscar un patrón "clásico" para el pasado africano. Se puede pensar en los hallazgos que confirman una primordialidad erudita para el hombre africano, pero con un prisma, con una mirada marcadamente europeos, por reconfirmar, en el ámbito del pasado arqueológico e histórico del Africa, la ideología eurocéntrica de la cultura.

Así es destacable el discurso de Pericles (en homenaje a los muertos en la Guerra del Peloponeso), cuando proclama a Atenas como un lugar único, no definido por las funciones que propicia, sino por la irrepetibilidad del lugar, por la singularidad del territorio —Atenas como un espacio imposible de ser duplicado o como Temístocles cuando proclama a la población ateniense (en ocasión de la Primera Guerra contra los persas) a mudarse temporalmente a las embarcaciones griegas (la famosa "muralla de madera" vaticinada por el oráculo) hasta la victoria sobre los enemigos. Son ejemplos de afirmación de la especificidad del lu-

6. Sodré, Muñiz. *A verdade Seduzida (Por um conceito de cultura no Brasil)* Ed. Codecri.

gar, como cuando éste se disloca físicamente, y esto tiene que ver con el territorio definido como comunidad —*terreiro*.

Son destacables además los pensadores denominados pre-socráticos y los posteriores, cuando se abren a la aprehensión de lo real por vías que atraviesan las apariencias, los juegos y los mitos, y no exclusivamente el ser metafísico, el trabajo productivo y la verdad racionalista. Dicha evidencia nos impone ser cautos frente a categorías que definen las culturas de *Arkhé* por la privación o por la falencia. En esas categorías el hombre de la tradición es siempre visto como un sujeto de la espacialidad (sin historia), de la oralidad (sin escritura), o de la fiesta (sin trabajo). Pero lo que resulta evidente en estas confrontaciones culturales es que ninguna de esas características de lo "arcaico" o lo "salvaje" se aprehende realmente por una carencia ("sin"), o sea, que la oralidad no se entiende por la "carencia de escritura" o la espacialidad por la "carencia de historia".

En realidad, las culturas de *Arkhé* conocen el paso del tiempo, tienen memoria del pasado, vivencias, esperanzas, pero no hacen de la transformación acelerada, el principio dominante, porque admiten otras temporalidades. Evidentemente, esto postula una organización diferente de la conciencia, que no es "prelógica" o "esquizofrénica", sino simplemente *otra*. Para tal conciencia, el concepto de "inconsciente" o el mismo de "aparato psíquico" (según las formulaciones de Freud) no tendrá la misma validez y el mismo poder de aplicación.

Es que dichos conceptos presuponen la plenitud ideológica del "saber cultural", en cuanto la *Arkhé* tiene realmente que ver con un "saber del símbolo". La palabra, se sabe, deriva del griego *syn-ballein*, que significa "lanzar junto con", lanzar una cosa junto con otra, para verificar la posible adecuación de dos mitades. Tal como un pedazo de pan partido que será identificado por el portador de la otra mitad o, más modernamente, el billete rasgado al medio hasta el cumplimiento de una determinada tarea.

Gadamer considera la cuestión de esta manera: "Un anfitrión da a su huésped la llamada "tessera hospitalis", o sea, él quiebra un cacharro por la mitad, conserva una mitad y da la otra al huésped, a fin de que, cuando de ahí

a treinta o cincuenta años, un sucesor de dicho huésped venga de nuevo a su casa, uno reconozca a otro por los pedazos que coinciden en un todo".⁷ El símbolo es, por lo tanto, algo con lo que se recuerda a alguien una cosa o un antiguo conocido, pero también el propio fundamento de constitución (el origen) del grupo. Esa "remembranza" es siempre organizadora porque implica el establecimiento de una variante frente a la multiplicidad, y conduce a la celebración del *nomos* original.

El terreiro cultiva la Arkhé, la tradición, luego el saber del símbolo.

Es un saber que no se define por el racionalismo semántico, esto es, por la reducción interpretativa del mundo a la lengua entendida como código de significaciones unívocas, sino por el flujo de fuerzas que dependen de la existencia del individuo concreto en un "ahí y ahora" (principio diferente del implícito en la escritura) y por el deslizamiento continuo del sentido en un territorio (la indeterminación absoluta de los seres). Más que una pléthora de significados, el *orixá* (dios) base del saber tradicional del negro, es símbolo; luego, fuerza.

El conocimiento simbólico no se transmite por enunciados axiomáticos, sino por la narrativa; en general, pequeñas historias adaptables a las variadas circunstancias de lugar y tiempo.

Un caso verídico, parte de una historia de vida, puede ilustrar el funcionamiento histórico del símbolo. Una autoridad del culto nagó se encontraba con su esposa en Londres, cuando ella, después de un examen médico, recibió un diagnóstico respecto de una dolencia grave. En la perspectiva del celador de *orixá* se impone una "obligación" y una "consulta" en ese mismo día. Pero, ¿cómo encontrar con urgencia, en plena capital inglesa, los materiales y el espacio necesarios? Por la noche, en un cóctel diplomático el celador se encontró por casualidad con el primer material: la espátula de plástico destinada a agitar el trago tenía forma de espada, uno de los emblemas míticos del *orixá* Ogum. Otros materiales "aparecieron" analógicamente y, más tarde, en el cuarto del hotel, las plumas de la almohada, hicieron las veces de un ave. Finalmente, el espacio selvático necesario fue "encontrado" en el pequeño jardín

7. Gadamer, Hans Georg. *A Atualidades do Belo - A Arte do Jogo, símbolo e festa*. Tempo Brasileiro, p. 50.

situado en frente del hotel. El resultado de la consulta a los dioses ponía en duda el diagnóstico médico y aconsejaba viajar a otra ciudad (París era la siguiente de la ruta), para un mejor esclarecimiento de la situación. En París, nuevos exámenes médicos y nuevos resultados comprobaron la falsedad del primer examen.

No discutimos ningún aspecto "mágico" en dicho relato. Esto sería aquí sólo una estéril reducción del simbolismo nagó a la semántica de la extrañeza occidental. Lo único que nos interesa es destacar el saber de que se revisió cada uno de los gestos del celador de *orixá* —garantizados por la preservación de un milenarismo conocimiento mítico-religioso— y la plasticidad de su simbolización. En una situación crítica los materiales fueron adaptados por medio de un acierto simbólico, haciéndose fluctuar la significación, pero manteniéndose íntegros los principios originarios.

Estamos bien distantes de la unívoca significación de los materiales que caracteriza el saber cultural en Occidente. Como el símbolo se manifiesta principalmente por el juego (ritos, fiestas) que vehicula la historia del grupo a través de la participación colectiva y no de contenidos dogmáticos, en él no tiene vigencia la abstracción —fija, externa— del sentido. No se impone el sentido como un equivalente universal de lenguaje, sino la fuerza de la analogía, dispuesta a instalarse en el territorio posible.

Por otro lado, este tipo de conocimiento no se puede denominar "cultura popular". Esta no pasa del concepto de la mezcla entre una apropiación desigual de mecanismos simbólicos de la cultura burguesa (ya que es hecha por estratos sociales marginalizados) y simbolizaciones provenientes de culturas no cristianas, casi siempre en una tensión conflictiva con la ideología dominante. Además de esto, el adjetivo "popular" suele ser entendido como "simplificación", en confrontación con lo erudito o lo complejo.

Ahora, nada de eso se aplica al saber tradicional del territorio, que es complejo y erudito, sólo accesible por el lento camino de la iniciación. En vez de "simplificación" conviene, más bien, el término *simplicidad*, incluyéndose la connotación hegeliana (*Die Einfache*) de "fuerza" o

inclusive de "voluntad, a la manera de lo que indicaba en el siglo pasado un hegeliano como M. Stirner, para quien el saber llegaría a su fin, trascendiéndose, cuando se vuelve "simple y directo" o cuando se haga instinto y voluntad (fuerza).

Se trata de un saber directamente ligado a la vida, existencial, y por ello marcado por la subjetivación de la conciencia, esto es, por la noción occidental de persona, que impone la forma individualizada de la conciencia teológica y jurídica dominante. En esa forma, verdad y persona se encuentran bajo la égida de la razón universal. Es por la subjetivación que el orden racionalista de los siglos busca siempre recuperar ideológicamente las diferencias instituidas por el orden de los símbolos, que implican liturgia y pluralidad del sentido. El orden simbólico, la cultura de *Arkhé*, perfila la ley de representación de la verdad universal como condición absoluta de afirmación del ser humano.

La manifestación racista

Sin embargo la resistencia del saber del símbolo a su clasificación por la metafísica representativa (clásicamente incluida en el concepto europeo de cultura) provoca la manifestación racista tanto en contra del símbolo como contra su portador, el hombre negro. El racismo occidental es el síntoma del conflicto entre la razón burguesa —productora de un tipo ideal que es el sujeto del saber configurado como conciencia individual racionalista y significativa— y la pluralidad de las fuerzas, que se deja ver como un cuerpo colectivo, opuesto a la edipización, tanto familiar como social (educación clásica). El síntoma racista se sustenta, en último análisis, en la separación radical que la modernidad europea opera entre naturaleza y cultura. El "otro" es introyectado por la conciencia hegemónica como un ser-sin lugar-en la cultura. De allí emerge una semiótica de la monstruosidad: para la conciencia subjetivada, edipizada, el "afro" es un hombre que la conciencia eurocéntrica no consigue sentir como plenamente humano; es como el monstruo, no un desconocido, sino un conocido que finalmente no se consigue percibir como idéntico a la idea universal de lo humano.



No se consigue, en realidad admitir un lugar pleno para el otro. Es preciso negar al otro una territorialidad, lo que hace recordar al egipcio Untertessen III, faraón de la Décima Segunda Dinastía que, después de derrotar a los nubios (etnia del sur de Africa), trazo una frontera y les prohibió el paso.

Esto todavía no es racismo, sino solamente la imposición de un vencedor. Pero sirve como un modelo que universaliza la conciencia formada por el saber cultural de Europa: el negro no atravesará la frontera que separa naturaleza de cultura, quedando en consecuencia con la imagen de un ser culturalmente desterritorializado, y, por tanto, sin fuerza humana de ser.

Esto vale igualmente para todo y cualquier grupo o asociación que no se encuadre en los presupuestos racionalistas del concepto de *sociedad*. Ya a fines del siglo XVII europeo, asociaciones que no podían ser clasificadas como resultantes de la proyección de sentimientos innatos propios a todos los hombres (los diversos tipos de comunidades) recibían el anatema de exclusión del derecho natural. Esa inclusión universalista moldeó la conciencia del occidental.

Por ello encima de todas las determinaciones puramente económico-sociales, el cuerpo negro —que la conciencia racista percibe con visión, tacto, olfato y audición contaminados por la representación de una inhumanidad universal— es, por sí mismo, objeto ora de miedo, ora de repugnancia; miedo: el negro en cuanto límite y desconocimiento implica un deseo que se ignora, una aproximación que se teme; repugnancia: identificado con la naturaleza, sin lugar propio en la cultura, el negro es lo que debe ser evitado para que se produzca el efecto de confirmación narcisista que la conciencia burguesa hace de sí misma en el fondo, un efecto estético, asegurado por una conciencia totalitaria (constituida por el narcisismo de "pienso, luego existo"), productora de juicios en que el otro aparece como inhumano universal.

El juicio de inhumanidad no es sólo intelectual (caso del racismo doctrinario o explícito), sino también emocional, tanto al nivel de efectos como de vivencias corporales. El diferente (el negro) aparece al cuerpo "racional" como

un "cuerpo extraño", inasimilable, como un virus o un extraño invasor cualquiera.

El negro se presenta así como una eterna ironía para la Razón occidental. Esta no consigue decididamente lidiar con él, a no ser en el plano de los discursos de reconocimiento formal de las diferencias, que van desde textos legales hasta enunciados filosóficos afirmadores de la igualdad humanitaria de los hombres. De este modo, un "joven hegeliano" como el alemán A. Ruge podía indicar que la pregunta ¿los negros son hombres?" ponía a prueba el sistema del humanismo: "¿Ustedes creen que los negros son hombres? Ustedes creerán esto en Alemania, pues ustedes no tienen negros; pero todavía existen muchos hombres que lo niegan, los que tienen negros".⁸ Para Ruge, que veía en la sociedad burguesa el único estado verdadero del hombre, la liberación del sujeto (por el trabajo universalizado) lo elevaba automáticamente a la condición humana. El negro se convertía en hombre, al convertirse por el trabajo, en burgués.

Cuando se abandona el plano doctrinario, visceralmente racista, y se ingresa al ámbito de las prácticas cotidianas, suele ocurrir una actitud benigna con relación al sujeto negro, la hipócrita condescendencia sentimental o turística.

Todo esto es muy frágil porque el grupo eurocéntrico como un todo no puede discernir ninguna organicidad simbólica en el individuo negro ni en su origen. Sólo consigue destinarle en la conciencia el lugar del desorden orgánico, de un resto inasimilable de historia, de lo que no se simboliza. Esto es sentido agudamente por el individuo negro, especialmente en países muy ricos, como los Estados Unidos. En una encuesta reciente, uno de ellos decía: "A veces yo tengo la impresión de que las personas están pesando, ¿por qué todavía existen negros?" Otro temía: "Ellos nunca van a dejar a un hombre negro ser esto o aquello. Si él crece demasiado, será asesinado".⁹

En el Brasil, ni la conciencia denominada intelectual-esclarecida ha conseguido lidiar con la cuestión de la diferencia negra, cuestión que sin embargo es esencial en un país del Tercer Mundo, donde el descendiente de esclavo se impone históricamente como símbolo ontológico de la exclusión social y de la opresión de clase.

8. Cf. Loewith, Karl, *De Hegel a Nietzsche*. Gallimard, p. 374.

9. Cf. revista Newsweek, de 23/3/87.

Las obras clásicas de explicación general de la realidad brasileña, surgidas al fin de la Vieja República, tropiezan patéticamente, sin que logren esconder el racismo larval, ni siquiera cuando denuncian los abusos del esclavismo. Por ejemplo, Caio Prado Jr., en su famosa *Historia Económica del Brasil*, al hablar de la precariedad de la agricultura brasileña en el siglo XVIII, afirma: "El responsable de tal estado de cosas es naturalmente el sistema general de colonización, fundado en el trabajo ineficiente, y casi siempre semibárbaro, del esclavo africano. Sería difícil realizar cualquier cosa con trabajadores de esta naturaleza".¹⁰ Es notable cómo el tono materialista-histórico de la obra desafina en el sintagma "trabajadores de esta naturaleza". O entonces el autor simplemente niega el saber del negro: "No olviden que el esclavo africano era, por lo general, el africano bozal reclutado entre las naciones del más bajo nivel cultural del continente africano".¹¹

La obra no consigue ocultar la incomodidad que causa al paulista —culto descendiente de la aristocracia del café, espíritu modernista y marxista seducido por la visión prometeica de la historia y por el lugar que Sao Paulo ciertamente ocuparía en la historia del Brasil— la presencia del negro en la historia que él escribe. Sus negaciones y sus olvidos son sintomáticos, aunque pretenda basar su análisis en categorías economicistas como producción, distribución y consumo. Olvida, por ejemplo, que la inmigración y la colonización en el siglo XIX tuvieron objetivos no sólo políticos y militares (ocupación de regiones de valor estratégico), sino principalmente *eugenésicos*: era preciso blanquear a la población, pues de acuerdo a la ideología eurocéntrica dominante, la población oscura que sirvió para la Colonia, no serviría para constituir una nación civilizada, "cultura". Deniega el material historiográfico que comprueba la eficiencia del trabajo negro durante la esclavitud.

El malestar del paulista no se verifica en el nordestino Gilberto Freyre, quien en su también famoso trabajo *Casa Grande & Senzala* revela precisamente el interés de la etnicidad en la elaboración de un modelo explicativo del psiquismo y de los modelos institucionales en la formación social brasileña.

10. Prado Jr., Caio, *Historia Económica do Brasil*. Brasiliense, 1965, p. 92.

11. *Ibidem*, p. 180.

Sin embargo en ese crisol étnico, lo que realmente sobresale como "cultura" es la matriz ibérica que, temperada por las contribuciones negras e indígenas, redundaría en un "luso-tropicalismo" brasileño.

Se trata de un modelo evolucionista mitigado que legitima el poder occidental de inflexión portuguesa, pero sin aversión explícita al elemento negro. Este es abordado con una condescendencia paternalista (patriarcal, poderosa) que alterna la visión del esclavo con imágenes tanto de sufrimiento como de contenta complicidad con el mando del señor, en general por medio de enunciados presentados como ingenuos, capaces de suscitar en el lector sonrisas benevolentes. Un simple fragmento lo revela del todo: los barberos negros acostumbrados mandar al señor a inflar los cachetes para facilitar la tarea de afeitarse. Entonces decían:

Dicha forma de hablar es connotada por Freyre como pintoresca, graciosa. El negro es ahí siempre el negro de un "señor". De hablar enrevesado, apadrinamientos, costumbres peculiares, el sociólogo extrae, a lo largo de su obra, con habilidad novelística, significaciones que reafirman la identidad hegemónica de los señores y rebajan —sin agresividad, cordialmente— a la etnia esclavizada.

El racismo existe, como se ve, tanto en la reacción agresiva del otro como en su asimilación condescendiente, que lleva al sujeto de la clase dirigente o a su cómplice a evocar nostálgicamente al ama negra de la infancia (es una especie de "filogenesia" portuguesa en busca de la cooptación de la mujer por el colonizador, en cuanto se intenta destruir la fuerza combativa del hombre), a proteger benévola a "su" negro (que puede ser tanto el empleado doméstico como un solitario elegido en la multitud de los excluidos) o a aplaudir la "espontaneidad folklórica" de las fiestas y ritos.

La reacción a esas posturas racistas, han pasado por el "etnicismo", esto es, por la reconstrucción de las diferentes etnias tanto en el marco de un proyecto de continuidad cultural como los cultos negros en la diáspora, que operan reelaboraciones étnicas— como de un proyecto político, como es el caso de movimientos del tipo *Panteras Negras* (Estados Unidos) y otros.

Pero el etnicismo también ocurre en la ghattificación

(separación de ghettos) de inmigrantes o en la turistización de las diferencias, que exigen a las culturas del pueblo una "autenticidad" (una especie de "alma popular") para consumirlas mejor. De esta forma se da el mantenimiento del principio de identidad de las diferencias: el otro tiene que ser exactamente otro o sea, auténticamente diferente, para ser estimado positivamente. Se incurre así en una forma más sutil de discriminación una vez que el discriminado se obliga a convivir con un cliché (exótico, intemporal, desterritorializado) de sí mismo, terminando por hallarse extraño a su propia imagen, que en la realidad es siempre marchitada por la historia, luego por la coyuntura socio-política.

La comunidad terreiro ha exhibido a lo largo de los tiempos un antídoto para esa visceral dificultad de Occidente frente a la aproximación real, territorial, de las diferencias. No se trata de ninguna comunidad fundada en la "raza" o en la "autenticidad nacional" (proyecto que ha encantado tanto a románticos nostálgicos como a doctrinarios totalitarios), sino de la afirmación de un espacio de actividad, de juego del cosmos con el mundo. A través de él, los negros instauran rítmicamente lugares de éxito entre los hombres, de reversibilidad entre los seres y así exponen la ambivalencia de toda identidad (que Occidente quiere, sin embargo, estable, universal, hegemónica).

Nada de eso es incompatible con la modernidad, ya que el orden de los símbolos se puede ajustar con cualquier tipo de material. Más de ahí irradia ciertamente una fuerza de erosión del principio de verdad universal alojado tanto en las ideologías humanistas —que se prolongan en los discursos contemporáneos oriundos de los dominios científicos, técnicos y políticos— como en las conciencias humanas que se reconocen en el espejo del poder de Occidente.

El territorio como patrimonio simbólico no da lugar a la abstracción fetichista de la mercancía ni a la imposición poderosa de un valor universal, porque siempre apunta a la abolición ecológica de la separación (sofística) entre naturaleza y cultura, a la simplicidad de las conductas y de los estilos de vida, asimismo a la alegría concreta del tiempo presente. La presencia del júbilo tanto en la rareza

del valor de uso como en el vacío de la omnipotente acumulación del capital coincide con la actitud en que conocer implica abrazar.