



Universidad de San Andrés

Departamento de Humanidades

Maestría en Investigación Histórica

***África en América Latina : la construcción de identidades
colectivas poscoloniales en los años '60 y '70"***

Silva Aras, Silvina

Tesis de Maestría *“Africa en América Latina: la construcción de identidades colectivas poscoloniales en los años '60 y '70”*

Silvina Silva Aras

Introducción

I.

En los últimos años, las imágenes más vistas de Africa en nuestros medios de comunicación han venido retratando conflictos políticos, guerras civiles, violaciones a los derechos humanos, agregando a eso una serie de consideraciones que reflejan un continente lejano, sumiéndolo en la peor de las catástrofes y adjudicándole un futuro desgraciado.

Pocas de esas menciones han tenido en cuenta la historia previa de las sociedades africanas colonizadas durante buena parte del siglo XX. Y raras veces, han rescatado aspectos positivos aún dentro de la adversidad.

Si bien mi proximidad con la historia y realidad africana marca de entrada algunas diferencias para con aquellas consideraciones, me pregunté siempre cuál era la razón por la cual, nosotros, latinoamericanos o argentinos habíamos tenido tanta distancia al observar lo que pasaba en países que sólo se hallaban del otro lado del Atlántico, que sufrían problemas de los cuales nuestro continente podía también jactarse de haber experimentado.

Tres viajes a países distintos de Africa, realizados en el transcurso de la escritura de esta tesis me ayudaron equilibrar mis reflexiones referentes a las miradas ejercidas por los latinoamericanos sobre aquel continente en los últimos años, ya que los africanos en la actualidad, demuestran poco interés en nuestro continente y parecen no recordar ninguna época de mutua solidaridad.

Mis experiencias laborales directas en el terreno africano y mis años de docencia sobre el tema en la Universidad de Buenos Aires, fueron despertándome curiosidad sobre la existencia o no de algunos contactos directos e indirectos entre latinoamericanos y

africanos. Y como latinoamericana me pregunté si en algún momento histórico nosotros habíamos manifestado algún tipo de acercamiento hacia dicho continente.

Los primeros pasos que di en la investigación sobre historia africana fueron alrededor del período de descolonización, entre 1950 y 1960, y en ese contexto, sobre el análisis de algunos discursos políticos e intelectuales de los líderes y escritores protagonistas de las propuestas de liberación. Teniendo en cuenta que esos años, y sobre todo la década de 1960 y la siguiente, habían sido un torbellino de rebeliones y movimientos contestatarios a nivel mundial, sospeché que tal vez desde nuestro continente podría haber existido algún interés sobre esas producciones literarias y políticas africanas en la misma época.

Las lecturas de Frantz Fanon y de Léopold Sedar Senghor habían sido centrales para mí en un primer momento, para comprender las diferentes opciones que los africanos pensaban para su independencia de los países europeos, y las formas en que analizaban sus propias sociedades.

Pero Fanon y Senghor, a pesar de hablar de sus pueblos, aldeas, costumbres y experiencias como sujetos colonizados, habían tenido la suerte de poder acceder a niveles educativos metropolitanos, que les permitieron desarrollarse intelectualmente y hacer sus primeros pasos en la política africana. Y me pregunté: ¿quiénes de los latinoamericanos se habrían interesado en los africanos durante esos procesos de negociación -de sus países con las metrópolis-, y de las luchas de liberación en Africa?

II.

El primer problema planteado, -además del acceso a las fuentes-, fue determinar a quiénes elegiría como portavoces de esos comentarios, si es que los encontraba.

Relevando documentación variada, en diferentes lugares y en al menos tres ciudades distintas (Buenos Aires, Río de Janeiro y Maputo) encontré algunos referentes latinoamericanos que habían expresado algún tipo de acercamiento a las lecturas y a la realidad africana de esas décadas.

La selección de fuentes a trabajar en relación con la búsqueda de impresiones de los latinoamericanos sobre los africanos, se guió de acuerdo a distintos tipos de intelectuales y/o políticos de la época que ocuparon o fueron protagonistas de la

producción intelectual o de la actividad política latinoamericana a partir del espíritu revolucionario encabezado por Cuba en 1959.

De allí que el recorte temporal elegido haya sido el comprendido entre 1960 y 1975, que fue el momento de auge de la presencia de Africa en publicaciones diversas.

Decidí entonces establecer tres frentes de reflexión latinoamericana sobre Africa: la revista *Casa de las Américas*, el diario de Ernesto Guevara *Pasajes de la guerra revolucionaria* y su experiencia en Congo y por último publicaciones de reflexión política e intelectual en la Argentina de esos años, como las revistas *Pasado y Presente*, *Crisis*, y *Antropología del Tercer Mundo*. A este corpus se sumaron las ediciones de la Editorial Universitaria de Buenos Aires (EUDEBA) y del Centro Editor de América Latina, sólo como referentes y datos precisos del grado de interés en los asuntos africanos que el ámbito universitario e intelectual demostraba.

III

Las primeras preguntas que surgieron desde mis lecturas fueron sobre la manera en la cual esos intelectuales latinoamericanos veían a sus contrapartes africanos, y también, la forma en que los podían representar, a partir de conceptos y juicios propios. El cruce de lecturas entre ambos continentes era uno de los pilares sobre los que sospeché podía llegar a conformarse cierto espacio compartido entre ambos.

Sin embargo, y habiendo encontrado lecturas de los discursos africanistas y de intelectuales africanos en las publicaciones latinoamericanas, también apareció un espacio sobre el cual se construían aquellas representaciones de unos sobre otros: el Tercer Mundo.

Si pensamos que las interpretaciones de los latinoamericanos sobre los africanos partían de la idea de un espacio compartido, cabía preguntarse si al mismo tiempo podían utilizar esas lecturas para su práctica política o intelectual personal o tan sólo se limitaban a crear consideraciones lejanas.

Un denominador común entre todas mis fuentes, algo difuso por momentos, comenzó a delinearse. Tanto Guevara como los cronistas de *Casa de las Américas* como así también los militantes locales de los años setenta, compartían un espacio de

manifestación política en el cual se manifestaba un grado intelectualidad al que podían tener algunos de los sujetos africanos de los cuales ellos mismos estaban hablando.

La corriente historiográfica de los Estudios Subalternos¹ planteaba en los tempranos años ochenta que la historia escrita y aprovechada por la historiografía nacionalista de la India, había dejado de lado la propia voz de los sujetos analizados. Ranajit Guha identificaba a estos sujetos como “subalternos” definiéndolos como objeto de subordinación, “*expresada en términos de clase, raza, género y oficio o de cualquier otra forma*”².

Siguiendo el razonamiento de John Beverly, el concepto de subalternidad debe implicar también la diferencia entre los sujetos educados o no, o los informalmente educados, en relación al acceso al saber.³

A lo largo de los últimos años, la discusión acerca del concepto de subalternidad y la legitimación de los historiadores que responden a esta corriente ha puesto el foco, como Gayatri Spivak⁴ lo planteara primero, en la dificultad –o imposibilidad- de acceder a la propia voz de los subalternos analizados y a los que se pretende redimir de siglos de mirada occidental y etnocéntrica.

Se produce un conflicto sobre la existencia o no de la propia voz del subalterno, definiéndose a sí mismo o siendo definido, una vez más, por otros miembros de un espacio intelectual legitimado, como podría ser el académico⁵. G. Spivak considera que el verdadero desafío no es devolver la voz a los subalternos sino que los historiadores

¹ *Subaltern Studies* surgió como grupo de historiadores indios preocupados por revisar la manera en que hasta ese momento se había escrito la historia de la India, tanto desde los discursos nacionalistas como desde la academia historiográfica occidental. Publicaron varios números entre los años 1978 y 1990, y se dieron a conocer como una de las corrientes más novedosas en términos historiográficos dando lugar inmediatamente a otras corrientes con similares objetivos, vinculadas a los estudios culturales y a la crítica literaria. Algunos de los nombres más reconocidos de esos historiadores son Ranajit Guha, Gayatri Spivak, Dipesh Chakravarti, Gyen Prakash.

² Guha, R., : (traducción propia) “Preface”, en Guha, R., y G. Spivak: *Selected Subaltern Studies*, New York, Oxford University Press, 1988, p. 35. Citado por Beverly, John en : “Writing in reverse: the subaltern and the limits of Academic knowledge” en *Subalternity and Representation, arguments in cultural theory*, Durham and London, Duke University Press, 1999. pag. 26. R. Guha retomó los conceptos gramscianos de subalternidad y hegemonía y los aplicó a la historia de los sectores populares y colonizados de la India, denominados desde esta teoría, sujetos subalternos.

³ Beverly John: op. cit. p.26

⁴ Spivak, G.: “Can the subaltern speak?”, en Nelson, C. & Grossberg, L.: *Marxism and the Interpretation of Culture*, Illinois, University Press of Illinois, 1988. pp 271-313.

⁵ Ver Beverly J.: op. cit. p. 29.

revisen su propio discurso y el lugar –social, económico o intelectual- que ocupan en ese ejercicio. La mirada de Spivak resalta la dificultad de este proceso, y propone como método alternativo la deconstrucción del propio discurso para acceder al de los subalternos.

En nuestro caso hemos analizado a algunos intelectuales que han intentado acercarse a esos subalternos, tratando de representar la voz de otros subalternos pero entrando en contradicción, al hacerlo desde un discurso opuesto a sus intereses.

Si el Tercer Mundo se consideraba como una comunidad de sujetos desposeídos y explotados por el imperialismo, la primera pregunta fue: ¿cómo era la visión de los latinoamericanos sobre las sociedades africanas, ocupando ambos el mismo contexto tercermundista? Y luego, ¿es que realmente esos intelectuales, que apelaban a un espacio común, se autorepresentaban como subalternos, para hablar de otros subalternos –como los africanos? ¿O es que acaso hablaron de esos otros desde un lugar más bien hegemónico? ¿Cómo se manifestaba la idea-fuerza del Tercer Mundo y de la “solidaridad entre los pueblos”, a la hora de interpretar los discursos de los africanos y hablar de sus sociedades?

IV.

El Tercer Mundo servía como referente de todos aquellos que escribían por una alternativa al poder hegemónico del Primer Mundo.

Nuestros observados fueron intelectuales analíticos de gran entusiasmo. El detalle que los caracterizó, -parte central de nuestra hipótesis de trabajo,- al hablar de África, fue el de ubicarse en un lugar donde se sintieron con autoridad para opinar pero al mismo tiempo era un lugar que pretendía no ser igual al de los espacios hegemónicos.

Para ese entonces, la hegemonía política en términos internacionales se dividía en relación a los dos bloques de la guerra fría. Dentro de esos dos bloques, el poder ejercido por Estados Unidos y las potencias europeas colonialistas servían como bloque hegemónico frente al cual muchos latinoamericanos se ubicaban en contra.

La revolución cubana de 1959 había generado simpatías en muchos latinoamericanos esperanzados en una revolución continental. Y la impronta, liderada principalmente por Cuba, de un proyecto político global -llamado “Tricontinental”- que incluyera a todos

los países de ese Tercer Mundo generaba ciertos lazos entre América Latina, África y Asia.

Ciertamente Cuba se proponía competir con la Unión Soviética creando otro frente socialista compuesto por países subdesarrollados de los tres continentes mencionados, lo cual promovía el intercambio político de cubanos y africanos especialmente.

Sin embargo, parecía surgir un conflicto en el discurso de los intelectuales que se interesaron y escribieron sobre África y los africanos. Por un lado ostentaban una formación educativa que los ubicaba en un lugar de observación, de manejo de cierto tipo de conocimiento en el momento de interpretar sus lecturas de los africanos intelectuales o su visión de las sociedades africanas. No obstante, y aquí la paradoja la misma idea de pertenencia global al espacio tercermundista –espacio que se autodefinía a partir de la equiparación de los tres continentes como subalternos- parecía ubicarlos en un nivel de subalternidad similar al de sus objetos de análisis.

Es decir, la impresión surgida de las primeras reflexiones sobre estos comentaristas latinoamericanos del África, los mostraba en dos lugares de enunciación al mismo tiempo: la subalternidad y también la hegemonía, siendo esta nuestra segunda hipótesis de trabajo.

Se identificaban dentro del Tercer Mundo, al igual que África, y escogían ser figuras espejos de esos Otros africanos. Sin embargo, sus consideraciones parecían provenir más de un lugar de superioridad, demostrando seguidamente muchos juicios de valor. Varias hipótesis al respecto de la causa de esta situación. Por una parte, podía tratarse de una situación de inestabilidad del discurso, producto de dos pertenencias paralelas: al Tercer Mundo y, al mismo tiempo, al ámbito intelectual de raigambre europea. De otra forma, podía referirse a un juego de identidades donde ambos sujetos, teniendo en común el espacio tercermundista, se alineaban unos detrás de otros: africanos detrás de latinoamericanos. A partir de esta idea es detectamos en los latinoamericanos un lugar de hegemonía, autoproclamado ambiguamente, frente a los africanos.

Había una inestabilidad en las consideraciones sobre los africanos, dada por las variables de categorías que se les adjudicaban: la cultura, la raza, la habilidad artística, el papel de la mujer objetivado, etc.

Esto se reflejaba en impresiones contradictorias de integración y exclusión de esos otros subalternos al espacio común, haya sido éste el Tercer Mundo o -como en el caso de *Casa de las Américas*-, Cuba.

Entonces, ¿eran realmente sujetos subalternos también los latinoamericanos a la hora de representar a sus contrapartes africanos? ¿Por qué el Tercer Mundo como apelación de espacio compartido no alcanzaba para lograr una integración de unos y otros? ¿Cuál era entonces el tipo de cruce o intercambio que podía darse entre estos continentes en esa época?

V.

El análisis del discurso de Ernesto *Che* Guevara, reveló una importante presencia de su formación intelectual europea, al mismo tiempo que él mismo era uno de los sujetos que también invocaba la integración de los continentes tercermundistas. El contacto directo de Guevara con la población africana, descubría una serie de códigos y referentes culturales más vinculados a una mirada europea y etnocéntrica que a un supuesto individuo miembro de una comunidad afín. Desde ya las diferencias culturales, sociales, políticas y económicas minaron las premisas de Guevara a la hora de intentar dar voz a esos subalternos que encontraba en su camino.

¿Era su intención darle voz propia a esos sujetos partiendo desde un promontorio intelectual europeizado como manifestaba en sus apreciaciones?

En el caso de los escritores de *Casa de las Américas* el discurso universalista no solamente estaba representado por el proyecto de la Tricontinental sino también por la construcción de la nación cubana como arquetipo de sociedad revolucionaria. Aparecía allí un sujeto nuevo: la población negra cubana, que desestabilizaba la consideración de los africanos por parte de los cubanos y otros intelectuales latinoamericanos. Surgían así vaivenes de opiniones, entre considerarlos africanos, afrocubanos, africanos latinoamericanizados, que mostraban un juego de exclusión e integración ejercido por esos escritores que al mismo tiempo reivindicaban el papel de las voces subalternas de ambos continentes. La subalternidad, también en este caso, parecía ser el mejor disfraz para los cubanos y latinoamericanos de *Casa de las*

Américas, para autenticar su propia opinión y proponer la construcción de la nación cubana y el fortalecimiento de un espacio tercermundista solidario.

Nuevamente, aparecía el discurso de la modernidad europea, pero en la voz de los latinoamericanos. La modernidad entendida como discurso a partir de la revalorización de la razón en el pensamiento europeo de fines de siglo XVIII.

En el caso de los militantes e intelectuales argentinos la reivindicación de la figura de Frantz Fanon puso en cuestión la idea de una recurrente ideología europeizada interpretando al Africa. Se le otorgaba a Fanon un lugar relevante en las consideraciones sobre Africa, y se utilizaban sus citas para argumentar diferentes propuestas políticas locales.

En este caso, la presencia de Africa en América Latina se hacía presente a través de la incorporación de lecturas más que de sujetos subalternos.

Sin embargo, la pregunta subyacente era ¿de qué manera entonces los argentinos consideraban a los africanos a través de las ediciones de libros sobre Africa, y de las citas sobre Fanon? ¿Existía aquí también un intento de integración a un mismo espacio o solamente se trataba de un reconocimiento externo hacia esas sociedades también en lucha?

Los intelectuales partícipes del proyecto de las cátedras nacionales en 1970 mostraban un interés creciente en las lecturas fanonianas. Se referían a él desde dos ángulos: desde su oposición al conocimiento occidental, como referente del dominio colonial, y desde sus propuestas de resistencia y acción política. Africa ingresa así al repertorio del conocimiento local. Sin embargo, cabe preguntarse si esa integración era parte de la construcción –o verificación- de un espacio compartido, como en los casos anteriores – o se trataba solamente de un recurso práctico de sumatoria de argumentos. En este segundo plano podía ser también que la consideración de los africanos y de las teorías de Fanon vinieran aquí a cumplir solamente una función en el proyecto mayor de esos intelectuales. Estos se hallaban interesados en proponer formas de producción de conocimiento más locales, oponiéndose al ámbito académico más tradicional. Para ello necesitaban otras herramientas teóricas que no fueran, en lo posible, las mismas que utilizaban los intelectuales europeos. Podía ser entonces que los participantes de ese

proyecto, intelectuales, militantes, y docentes universitarios, pretendieran utilizar los textos de Frantz Fanon para dar fortaleza de oposición a su propio discurso, frente a la hegemonía intelectual importada de Europa.

VI.

Estas hipótesis e interrogantes fueron contrastados a partir de la lectura de las fuentes y el uso de algunos enfoques teóricos tomados de los trabajos de Homi Bhabha, Gayatri Spivak, y Edward Said.

La utilización de ciertas premisas provenientes de los estudios de los subalternos y de la corriente de estudios poscoloniales para la historia de América Latina, ha sido cuestionada en los últimos años en el ámbito académico latinoamericano por dos razones principales. En primer lugar, por la imposibilidad de asemejar situaciones de colonización entre las sociedades africanas/asiáticas y latinoamericanas. Y por otra parte, y de orden más político, por provenir de centros académicos hegemónicos (Europa y Estados Unidos) aún declarando su preferencia y lucha por los sectores subalternos.⁶

No obstante, para el estudio de los casos que aquí nos preocuparon, han sido de gran utilidad algunos puntos de partida de las mencionadas teorías, como la utilización de discursos etnocéntricos –occidentales- para analizar sociedades no europeas.

A partir de allí hemos tenido en cuenta las apreciaciones de H. Bhabha⁷ sobre los espacios intermedios, y la problemática planteada por G. Spivak⁸ para los sujetos subalternos.

La historia de Africa y de sus sociedades interpretada por latinoamericanos nos planteó el desafío de analizar sujetos intelectuales difíciles de enmarcar en una sola categoría,

⁶ Cfr. Mallon, Florencia “Promesa y dilema de los estudios subalternos: perspectivas a partir de la historia latinoamericana”, Buenos Aires, Boletín del Instituto Ravignani, n.12, 1995.

Para la discusión sobre la aplicación de enfoques de la crítica poscolonial en América Latina ver también:

Klor de Alva, José Jorge: "Colonialism and Postcolonialism as (Latin) American Mirages." en *Colonial Latin American Review* , N°1 v.1-2 ,1992, pp 3-23.

Castro-Gómez, S. Y Mendieta, E. (comps).: *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1998.

Coronil, Fernando. "Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories." *Cultural Anthropology*, N°11, Vol.1, 1996, pp 52-87.

⁷ Bhabha, H.: “Narrating the nation”, en *Nation and Narration*, London, Routledge, 1990. pp 1-7.

⁸ Spivak, G.: “Can the subaltern speak?”, op. cit.

tanto los latinoamericanos como los africanos; debido a la inestabilidad del discurso presente en todos nuestros casos estudiados, de sujetos que utilizaban la figura de subalternidad pero generaban la representación de otros subalternos desde un lugar de superioridad. Eran también sujetos poco susceptibles de encuadrar en un solo espacio desde el cual habían escrito – haya sido Cuba, Congo o Argentina.

Estos observadores ejercieron desplazamientos entre Africa y América Latina, física, cultural e imaginariamente, intentando convencernos de la posibilidad de territorios comunes entre ellos y sus otros.

Por esa razón, las categorías de inestabilidad, de subalternidad en cuestión, de construcciones discursivas hegemónicas, y de espacios intermedios facilitaron nuestro análisis a fin de encontrar la mejor de las explicaciones posibles a los casos estudiados.

VII.

Finalmente, esta tesis fue posible a la colaboración, ayuda, y aporte de numerosas personas cercanas en ámbitos académicos, laborales, y afectivos.

Principalmente a la Universidad de San Andrés, gratificándome con su beca Antorchas para realizar la Maestría en Investigación Histórica, al uso de la sorprendente y actualizada biblioteca Max von Buch, lugar desde el cual fue posible encontrar bibliografía teórica actualizada como los últimos artículos de publicaciones extranjeras especializadas. A todos y a cada uno de los profesores del programa del Posgrado en Historia que confiaron desde el principio en que este trabajo era posible aún bajo las grandes dificultades de acceso a documentos y bibliografía. A Lila Caimari por su aguda y paciente lectura de los avances de esta tesis y sus recomendaciones desde el Taller de Tesis de la misma Universidad, como así también a diversos compañeros del mismo. A mi director Alvaro Fernández Bravo por la permanente orientación, firme respaldo y credibilidad en el proyecto. Y por su sugerencia invaluable de integrar en mi proyecto las esferas latinoamericana y africana.

También a los colegas de la Universidad Candido Mendes (Rio de Janeiro-Brasil), Marcelo Bittencourt y José Maria Nunes Pereira por la orientación y los comentarios a las primeras ideas de la tesis, y a los empleados de la biblioteca del Centro de Estudios

Afroasiáticos de la misma universidad que me facilitaron importantes volúmenes de publicaciones africanas de los años sesenta y setenta.

En Maputo (Mozambique) la colaboración del personal del Archivo Histórico de Moçambique (ligado a la Universidad Eduardo Mondlane-UEM) fue apreciado durante el mes de diciembre de 2004. En Addis Abeba (Etiopía), al personal de la biblioteca central de la Addis Abeba University y al profesor Timothy Carmichael por facilitarme el acceso a información sobre soldados cubanos en ese país.

A la profesora Luciana Contarino Sparta (Universidad de Buenos Aires), por facilitarme su tesis de licenciatura vinculada al tema, a la profesora Marisa Pineau (Universidad de Buenos Aires) por su atenta lectura y comentarios, a mis alumnos de la Universidad de Buenos Aires de la materia historia de la colonización y de la descolonización y del seminario sobre estudios poscoloniales (años 2003, 2004) por permitirme muchas veces interferir las clases con algún comentario y puesta prueba de mis hipótesis. A otros colegas que facilitaron mi acercamiento a fuentes diversas relacionadas con el tema, y a los ex militantes entrevistados. También a los amigos que brindaron comentarios y apoyo logístico sobre algunos capítulos y avances: Leny Aras, Gabriel Ferro, Marina Franco, Marina Amar, Cecilia Toussonian, Olga Bordi, Gabriel Di Meglio, Rosario Cárdenas, Ana Birabent, Agustín Adúriz Bravo, Jorge Russo, Ricardo Watson, Manuel Gutos Pimenta. Y definitivamente a Leandro y a Anouk por el inmenso apoyo y la comprensión brindados en distintos momentos de esta producción.

Capítulo 1: Discursos nacionalistas africanos

Africa fue efectivamente colonizada por los europeos a fines del siglo XIX. Sin embargo, Africa y Europa mantenían intercambios y contactos ya desde el siglo XV, experimentando procesos históricos que perturbaron también a otros continentes, como la Trata esclavista entre los siglos XVII y XVIII⁹, y los intercambios económicos que favorecieron no sólo a europeos sino también en ciertos períodos a las mismas elites políticas africanas.

Los territorios africanos perdieron su soberanía al finalizar el siglo XIX, después del extenso Congreso de Berlín de 1884-1885, reunido originalmente para debatir los derechos europeos sobre la navegabilidad de los ríos Congo y Níger, y otros temas que ya marcaban las influencias europeas sobre el continente¹⁰.

Africa se encontró bajo la tutela europea hasta la década de 1960 en la mayoría de los casos, siendo independizadas algunas colonias antes (como el caso de Ghana en 1959) y otras después (como las colonias portuguesas a partir de la caída del gobierno de Antonio Oliveira Salazar¹¹ en 1968 y posteriormente de M. Caetano). Setenta y cinco años de colonialismo marcaron en distintas formas y aspectos la vida de las comunidades africanas.

Las discusiones sobre la descolonización aparecieron con mayor entusiasmo a partir de 1945, con el fin de la Segunda Guerra Mundial. Los países europeos, entraron en

⁹ Para un ver un retrato de este sistema de intercambio de seres humanos, Davidson, Basil: *Madre Negra*, Caralt, Barcelona, 1967.

¹⁰ Después de la Abolición de la Esclavitud en 1807, Europa mantuvo lazos comerciales con Africa Occidental, basados en la importación de productos primarios necesarios para el proceso de industrialización europeo. Sin embargo, el control sobre la mano de obra, la producción y la distribución estuvo en manos africanas hasta que Europa decidió la colonización efectiva sobre esos territorios a fines del siglo XIX. Este período previo es definido como Comercio Legítimo. Mientras tanto los territorios de Africa Oriental continuaban exportando esclavos a pesar de las patrullas abolicionistas británicas de ultramar, demostrando que aún la demanda de mano de obra esclava persistía para la explotación de plantaciones tanto en el Sur de Estados Unidos como en el Norte de Brasil y en el Caribe. Ver Amin, Samir: *Subdesarrollo y dependencia y del Africa negra* (Traducción de cátedra publicada por Oficina de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires) Prefacio para el libro de Boubacar Barry: *Le Royaume du Wallo, Sénégal avant la conquête*, Paris, Maspero, 1972.

¹¹ Salazar gobernó Portugal durante 36 años bajo una dictadura. Las colonias portuguesas se mantuvieron como tales hasta la entrada descomposición del régimen en los años setenta, y la final caída provocada por la revolución “de los claveles” en abril de 1974. Angola, Mozambique, Guinea Bissau y Cabo Verde habían comenzado su lucha contra las fuerzas portuguesas desde comienzos de 1970.

proceso de reconstrucción y su vínculo con los territorios coloniales fue debilitándose en la mayoría de los casos.

Al mismo tiempo comenzaron a sobresalir los primeros líderes políticos africanos que negociaron con las metrópolis y discutieron diversas formas de participación política para África y luego las posibilidades de independencia.

El proceso colonial entre 1890 y la década de 1960 produjo en las sociedades africanas un alto grado de desarticulación en su orden y lógica internos. En primer lugar, fue preciso conseguir el apoyo de ciertos grupos locales para extender las guerras de ocupación y dominio. Los europeos se apoyaron en algunos sectores sociales que habían sido ignorados por la elite del lugar, y que se habían enriquecido décadas antes -durante el auge de la demanda europea de productos primarios, período denominado Comercio Legítimo¹². Estos sectores comerciantes dieron soporte a los colonizadores esperando recibir a cambio beneficios dentro de las nuevas administraciones del sistema. Las elites tradicionales por otra parte y según las regiones, negociaron con la ocupación diferentes opciones de participación dentro del nuevo régimen colonial. En algunos casos, sobre todo en los de colonización británica, los africanos pudieron mantener parte de su sistema jurídico dentro de las comunidades –derecho consuetudinario-, y favorecieron a los ingleses en la relación directa que estas elites locales tenían con sus súbditos, facilitando el trabajo de gobernar a los colonialistas¹³.

El caso de colaboracionismo africano ha sido estudiado, y ayuda a comprender el proceso por el cual diversos fragmentos de la sociedad africana colonizada pudieron acceder a ventajas a nivel educativo y de formación profesional durante los tempranos años de la ocupación europea¹⁴.

¹² Ver Law, Robin: *From Slave Trade to 'Legitimate' Commerce. The Commercial Transition in Nineteenth-Century West Africa*, Cambridge University Press, 2002. Y Bownman, Joye: “‘Legitimate commerce’ and peanut production in Portuguese Guinea, 1840s-80s”. en: *Journal of African History*, Cambridge, Nº 28, Vol.1, pp. 87-106.

¹³ Este sistema se llamó “gobierno indirecto”. La teoría fue desarrollada por Lord Lugard en (...) pero puesta en prácticamente totalmente sólo en el norte de Nigeria. Sin embargo, muchas de las administraciones coloniales británicas tomaron algunas herramientas de esa propuesta. Cfr. Mamdani, Mahmood: *Ciudadano y súbdito, el legado del colonialismo*, Madrid, Siglo XXI, 1998.

¹⁴ Ver Thornton, John: *Africa and the Africans in the making of the Atlantic World, 1400- 1680*, Cambridge, University Cambridge Pres, 1992. También Bertaux, P.: *África desde la prehistoria hasta los años sesenta*, Madrid, siglo XXI, 1991. Coquery Vidrovitch, C. Y Monod H.: *El África negra desde 1800 hasta nuestros días*, Barcelona, Labor, 1976.

Según Ajayi¹⁵, muchos de los nuevos líderes políticos africanos que surgieron poco antes de la Segunda Posguerra, provenían de familias tradicionales que financiaron sus estudios en Europa. Otros se formaron dentro de la administración colonial, constituyendo pequeños sectores de la burocracia urbana, y en algunos casos fundando movimientos sindicales de oposición.

Aquellos privilegiados que viajaron a Londres, Lisboa, París o incluso Estados Unidos, para educarse profesionalmente participaron de las primeras discusiones sobre la descolonización llamados luego, líderes nacionalistas africanos.

Estos líderes políticos e intelectuales africanos gestaron discursos en favor de una independencia política, que luego fueron reconocidos como “discursos nacionalistas”.

El proceso político que llevó a los territorios africanos hacia la independencia se produjo antes, durante y continuó discutiéndose mientras se construían los estados nacionales africanos. El colonialismo fue debatido desde los años treinta, replanteado durante los cincuenta, condenado en los sesenta, recordado en los setenta por los presidentes africanos y los revolucionarios (todavía en lucha como los de las colonias portuguesas), y examinado por los teóricos del Estado Poscolonial en los noventa y hasta la actualidad.

Las primeras intervenciones y reflexiones sobre este tema surgieron entonces en un ámbito metropolitano, en el período de entreguerras, momento en el cual europeos como Julien Benda¹⁶ se planteaban la legitimidad de los intelectuales dentro de ese nuevo orden, desarmado y lleno de nuevos desafíos que había dejado el mal gusto de la Primera Guerra Mundial.

Paralelamente a las preocupaciones filosóficas de aquel período, algunos africanos comenzaban a ser parte de un *milieu* consumidor de las novedades literarias, filosóficas y culturales del momento.

¹⁵ Ver Ajayi, A. J. *Las clases dirigentes de la independencia* (Traducción de cátedra publicada por Oficina de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras) Traducción: Luciana Contarino Sparta. Original: “Le classi dirigenti dell’indipendenza”. En : *Politica Internazionale*, Firenze, n° 2-3, febrero-marzo 1997, p. 69-74.

¹⁶ Benda, Julien: *La Trahison des clers* (1927), *La traición de los intelectuales*, Pie de imprenta, Madrid, 1951.

1.1. La Négritude: L. S. Senghor y A. Césaire

Léopold Sedar Senghor era oriundo de una ciudad del interior de Senegal. Había estudiado Letras y Filosofía en París y trabajó durante la década de 1930 como profesor secundario¹⁷. Provenía de una familia dedicada al comercio y su padre había podido solventar sus estudios en París, siendo el único privilegiado entre varios hermanos. Se mostraba interesado en la poesía y ya para esos años había recorrido las obras de Rimbaud, Mallarmé, y las obras filosóficas de Teilhard de Chardin –de las cuales se nutrió para sus posteriores trabajos. Era cristiano y profundamente religioso, como lo demostrarían luego muchas de sus poesías y su propio pensamiento.

En esos años Senghor conoció a Aimé Césaire, escritor nacido en la Isla Martinica, Antillas Francesas, con el que compartió espacios de reflexión junto a otros estudiantes- como Léon Damas, también de la Martinica- intentando saldar la distancia existente entre ellos al provenir de diferentes lugares, ya que entre los africanos y los antillanos existían algunas sutiles diferencias de status en Francia. Distinciones derivadas de la misma lógica colonial¹⁸. Césaire dijo más adelante sobre esos encuentros:

“(…) estábamos atravesados por la misma angustia, y después de todo sufríamos los mismos problemas... nuestra juventud no fue banal. Estuvo marcada por la tormentosa pregunta ¿quien soy? Para nosotros no se trataba de una pregunta metafísica sino de una vida a vivir, una ética a crear, y comunidades a resguardar. Intentamos contestar a esa pregunta y al final nuestra respuesta fue Négritude.”¹⁹

Senghor y Césaire llamaron *négritude* a algo en particular que los delimitaba a ellos mismos como africanos y antillanos colonizados, y que definieron como la “*suma total de las cualidades poseídas por todos los negros en cualquier parte*”²⁰.

Para crear esta denominación efectuaron la siguiente operación: el adjetivo “nègre” fue convertido en un sustantivo abstracto al que le agregaron un sufijo: nègre + itude²¹. De esta forma le atribuyeron a la corriente - desde su nacimiento- la capacidad de designar a lo *negro* como una abstracción, que se presentaba ante ellos para comenzar a

¹⁷ Nació en Joal, Senegal en 1906 y dio clases en dos Liceos Franceses. Ver Vaillant, J.: *Black, French and African, a life of Léopold Sedar Senghor* Harvard University Press, 1990.

¹⁸ Para el Imperio Francés ninguna colonia tenía privilegios de ciudadanía. Salvo cuatro ciudades en la colonia de Senegal, llamadas las Cuatro Comunas, -Rufisque, Gorea, Dakar, Saint Louis de Senegal.

¹⁹ Citado por J, Vaillant en: Vaillant, J. *op.cit.*_(p. 90). Traducción propia.

²⁰ En Vaillant, J.; *op. cit.* (p. 244).

²¹ Vaillant, J.: *ibidem*.

deconstruirla y no más como un simple adjetivo de color. Desde ese momento, tanto Senghor como Césaire fueron definiendo y revisando el concepto, delineando espacios ideológicos no siempre iguales. Paralelamente, ambos escritores sacaron su palabra afuera y le dieron sustento hablando de los colonizados en la sociedad africana. Senghor precisó su *négritude* como la manera de expresarse del mundo negro y de la civilización negra y de la cultura africana y negra; mientras Césaire sostuvo su propia *négritude* como el reconocimiento del hecho de ser negro y la aceptación del mismo, “*de nuestro destino de negros, de nuestra historia y de nuestra cultura*”²². Para este último autor la *négritude* era una actitud; para Senghor era una realidad objetiva.

Césaire describió en su libro autobiográfico²³ la anécdota que dio el origen a la palabra y a la corriente. Según él, se encontraba sentado en un tren junto a una mujer blanca y su hija; éstas comenzaron a reírse de un hombre negro que estaba sentado cerca, en el mismo vagón. Césaire relató esa escena al mismo tiempo que puntualizó la figura del negro: mal vestido, ridículo, casi patético²⁴. Las mujeres reían disimuladamente y él comenzó también a sonreír de manera cómplice. De pronto, se dio cuenta que ese hombre era negro como él mismo. Césaire dijo haberse encontrado en ese momento con su propia cobardía y su propio racismo. Dio un paso en el reconocimiento de su propia identidad y reaccionó frente al hecho de ser él también un sujeto colonizado.

Más allá de lo anecdótico de la historia de Césaire y Senghor, la *négritude*, definida como el acto de ser negro, trajo aparejada una serie reivindicaciones políticas y culturales de la raza provenientes de sectores africanos tradicionales y a partir de los años 60, también de sectores nacionalistas. Esa reafirmación buscaba oponerse a la creencia ciega sobre la civilización blanca como única humanidad. En primer lugar, establecía una crítica severa contra la imposición de la cultura blanca por sobre la de las poblaciones negras, como parte del dominio colonial impuesto en África y las Antillas. Estos intelectuales continuaron definiendo diferentes tipos de expresiones artísticas de

²² Vaillant, J.: *ibidem*.

²³ Césaire, A.: *Cahier d'un Retour au pays natal* (1938).

²⁴ Citado por Vaillant, J.: *op.cit.*

aquella cultura africana, en la cual el ser negro y la glorificación de esa négritud eran el eje central.

Uno de los puntos que otros intelectuales criticaron de la négritud definida por Senghor fue la implícita carga de irracionalidad que se desprendía de sus consideraciones sobre el arte y la cultura africana²⁵. Senghor resaltaba el aspecto de la sensibilidad emocional y artística de los africanos, oponiendo a ésta la racionalidad europea.

Sin embargo, Césaire eligió un camino distinto y disidente comprometiéndose con el Partido Comunista Martiniqués, y desarrollando una serie de estudios sobre el colonialismo en las Antillas, como su famoso *Discurso sobre el colonialismo*²⁶ que inspiró a muchos nacionalistas africanos (y también latinoamericanos). A diferencia de Senghor, Césaire generó tesis más agresivas frente a la explotación del colonialismo, e interpretó a la négritud no como un complemento de la cultura y la civilización blanca, sino como la necesidad de autorreconocimiento que los sujetos colonizados debían enfrentar para oponerse a la dominación colonial²⁷.

En términos generales, la posición de la négritud frente al colonialismo fue presentarse como una ideología que unificaba culturalmente a Africa. Todas las valoraciones de lo negro buscaban la recuperación del pasado africano precolonial. La imagen del continente africano aparecía sin tiempo y sin espacio, refiriéndose a un pasado mitológico²⁸ y no histórico.

La négritud de Senghor por su parte, defendía a la naturaleza de manera panteísta reforzando la idea de tradición que luego sería retomada por otros discursos en el debate sobre “modernidad –tradición” en Africa. Y se anclaba en una serie de opuestos que

²⁵ Autores como Frantz Fanon y Wole Soyinka criticaron y se opusieron ferozmente a esta corriente.

²⁶ Césaire, A.: *Discours sur le colonialisme*, Présence Africaine, 1955. Hay versión en español *Discurso sobre el Colonialismo*, Ediciones Akal, Madrid, 2006.

²⁷ A pesar de las diferencias, ambos intelectuales llevaron a cabo el proyecto de las revistas *L'Étudiant Noir* y luego de *Légitime Défense* que representaba a muchos de los jóvenes poetas africanos y antillanos que estudiaban en Francia. Esas revistas fueron el antecedente más directo de una posterior edición y más politizada y de gran repercusión durante los años de las descolonizaciones: *Présence Africaine*.

²⁸ Siguiendo las nociones de Lévi- Strauss Claude y Turner, C., con relación a la vinculación entre Mito y pasado. Ver Turner, Victor: *La selva de los símbolos*, cap 1: “Símbolos en el ritual Ndembu”, Siglo XXI, 1980 y Victor Turner (comp.), *The Anthropology of Performance*, paj Publications, 1988. Ver Lévi- Strauss, C.: *Mito y significado*, Madrid, Alianza Editorial, 1986.

fijaban estereotipos: un orden natural opuesto al occidental “tecnificado”; el ritmo y los instintos vs. la racionalidad occidental.

Uno de los puntos más interesantes es que tanto Senghor como Césaire establecían una serie de oposiciones a partir de un solo concepto de civilización. La civilización blanca, o europea occidental era equiparable en cierta forma a su contraparte africana y negra. Se trataba de una superposición de dos ideas. La primera provenía directamente del concepto de civilización heredado de la era de la modernidad, de fines del siglo XVIII. Tanto la civilización francesa, defendida por Senghor, como la civilización europea mencionada por Césaire, mantenían la misma forma que la intelectualidad europea del período iluminista.

Sin embargo, cuando discutían sobre los problemas del colonialismo tenían diferentes opiniones. Senghor mantenía una gran admiración por la cultura francesa y por Francia misma, considerada como el área racional de una civilización total. Esta concepción total provenía de sus lecturas de Teilhard de Chardin²⁹ como también de las clases tomadas con Henri Bergson³⁰ en París. El problema de la colonización interpretado por Senghor se definía en relación con la necesidad de que ambas civilizaciones pudieran entenderse y respetarse mutuamente, asumiendo ambas diferentes roles en el camino de la humanidad³¹.

Por su parte, Aimé Césaire opinaba lo contrario sobre Francia.

“(…) la colonización, deshumaniza al hombre, aún al más civilizado.”³² “Yo veo bien lo que la colonización destruyó: las admirables civilizaciones indias, y que ni Deterding, ni el reino holandés, ni la Standard Oil me consolarán jamás por los Aztecas ni por los Incas”³³

²⁹ Teilhard de Chardin fue un filósofo y paleontólogo francés, dedicado a los estudios religiosos e inspirado por la teoría evolutiva de Henri Bergson. Tanto él como Bergson influenciaron la producción intelectual y filosófica de Senghor.

³⁰ Henri Bergson era un filósofo francés que ganó el Premio Nobel en 1927 por sus obras sobre la evolución humana y la intelectualidad como *L'évolution créatrice* (1907) y *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932). Senghor fue alumno de H. Bergson y entre otras cosas se vio muy influenciado por sus premisas sobre la intuición. La intuición era opuesta a la razón por este autor y entre otras cosas sostenía que la intuición era la encargada en el hombre de captar el momento creador y libera los esquemas abstractos que la razón provee e inmoviliza el mismo acto de creación.

³¹ La expresión más conocida de este autor era aquella que decía: “la razón es francesa y la emoción es africana”.

³² Césaire, A.: *op. cit* (p.18) traducción propia

³³ Césaire, A.: *op. cit.* (p. 19) traducción propia

Sin embargo, otra idea motriz que rigió el concepto de civilización para estos dos autores fue la de una equivalencia de civilizaciones similares a la europea en el continente africano.

Esta tesis se apoyaba en dos importantes aportes. El primero era el trabajo de Leo Frobenius, etnólogo alemán³⁴ del cual Senghor tomó las principales representaciones de los grupos africanos locales y su cultura. El segundo, era un aporte posterior del cual Senghor se hizo eco además de colaborar en la edición del trabajo. Me refiero a la tesis de doctorado del historiador senegalés Cheikh Anta Diop, sobre los orígenes africanos de la civilización egipcia. Diop sostuvo esta tesis durante toda su carrera aún habiendo sido rechazada la presentación de su tesis³⁵ en la Universidad de París en la década de 1950, período conflictivo de Francia con sus colonias, sobre todo por la tensión generada por la Guerra de Argelia (1957-1962). Senghor se apoyó en el trabajo de Diop. Este último gozó de poca popularidad entre las universidades metropolitanas, pero no así en las norteamericanas donde recibió una gran aceptación por parte de los grupos antirracistas y panafricanistas de esos años³⁶.

La négritude resaltaba las diferencias existentes entre la cultura del hombre blanco y la del hombre negro, poniendo el acento en la civilización para el primero y la sensibilidad para el segundo. Los europeos entonces eran vistos por Senghor como promotores de la razón, del mundo práctico mientras los africanos eran dueños del sentimiento, de la creatividad artística, del ritmo musical y sobre todo de la poesía, que contenía en un mismo género todas las características del “ser negro”.

³⁴ Leo Frobenius lideró cerca de 13 expediciones al África en busca de piezas artísticas de esas comunidades. Fue uno de los precursores en realizar análisis culturales sobre las poblaciones africanas, a diferencia de sus contemporáneos que sólo veían en el arte de clasificar a las sociedades no europeas. Un dato curioso es que desarrolló la teoría de una Atlántida que habría existido en el norte de África. También compiló una serie de relatos por tradición oral que llamó el “decamerón negro” en 1910 y que fue traducido al español en 1925.

³⁵ La editorial de la revista *Présence Africaine* decidió editar la tesis en forma de libro bajo el título “Nations nègres et culture” en 1958.

³⁶ El trabajo de Diop se desarrolló fundamentalmente en Senegal desde los años sesenta, no casualmente durante el largo período presidencial del cual Senghor fue responsable. La Universidad nacional de ese país lleva actualmente su nombre. Más adelante en la década de 1980 su línea de investigación fue continuada por Martín Bernal, lingüista y antropólogo especialista en antigüedad y cultura egipcia. Bernal mantiene desde los tres tomos de su “*Black Athena*” las mismas hipótesis que Diop, y va un poco más allá sosteniendo que los verdaderos orígenes de lo que se denomina regularmente “civilización occidental”, o civilización griega, tomaron la mayor parte de sus premisas políticas, culturales de civilizaciones afroasiáticas. Ver en español: Bernal, Martín: *Atenea Negra*, Madrid, Crítica, 1993.

“... por lo tanto el negro africano, reacciona más fielmente frente a la excitación del objeto: sabe captar el ritmo y el objeto. Ese sentido carnal del ritmo -de los movimientos, de las formas, de los colores -es uno de sus caracteres específicos. El ritmo es la esencia misma de la energía y está en la base de la imitación, desempeñando un papel determinante en la actividad genérica, en la actividad creadora del hombre: en la memoria, el lenguaje y el arte.”³⁷

Es confuso si realmente este autor procuraba ubicar a la civilización negra en los mismos términos de legitimidad de la civilización occidental y blanca, o si realmente consideraba a la civilización negra, como él la llamaba, siguiendo los trabajos de L. Frobenius y C. Anta Diop, que la cultura e idiosincrasia africana se encontraba en un peldaño inferior al europeo:

” Yo quiero que tu me sientas dice el elector senegalés, que desea que su diputado lo conozca bien y lo distinga de los demás. Saludar en wolof se dice Nôyi y la etimología de la palabra es respirar. Significaría ‘respirar para sí’, sentir. Descartes dice Pienso luego existo. ‘Siento, danzo en el otro, soy’, podría decir el negro africano”.³⁸

Senghor y Césaire utilizaron la palabra civilización recorriendo distintos caminos. Senghor manifestó su oposición al sistema colonial basado en una creencia de supremacía civilizatoria y Césaire consideró a la civilización, como concepto forjado por el colonialismo, en crisis.

“La verdad es que (...) el gran drama histórico de Africa al menos es su contacto demasiado tardío con el resto del mundo, y la manera en la cual ese contacto fue operado, que fue en el momento en que Europa estaba entre las manos de los financistas y capitanes de la industria, los más carentes de escrúpulos que Europa haya propagado y que nuestra mala suerte haya querido que sea esa Europa la nos hayamos encontrado en esa ruta y que sea Europa la responsable ante la comunidad humana de la más alta tasa de cadáveres de la historia”³⁹.

La mayor crítica que hicieron otros autores al concepto de négritude se basaba en que se hallaba separado de la acción política anticolonial boyando en un mar teórico y romántico que le impedía ir hacia delante y dirigir. Las contradicciones de Senghor, se

³⁷ Senghor, L.S.: *Los fundamentos de la africanidad. Negritud y arabitud*, Barcelona, Zero, 1972.

³⁸ Senghor, L.S.: op. cit

³⁹ Césaire, A.: op. cit (p.22) traducción propia

veían en muchas de sus consideraciones sobre Francia. En su oda a aquel país proclamaba “*Dios, cuida a Francia y hazle ser justa con sus súbitos*”⁴⁰.

L. S. Senghor empezó a discutir con más vigor el problema de la colonización y de la alienación cultural a partir de la década de 1950. Su actividad intelectual se vinculó a su contraparte política en la que desarrolló una carrera de ascenso al poder, primero como delegado del BDS (Bloc Démocratique Senegalais) y luego llegando a ser el primer presidente del período independiente de Senegal en 1960. Su discusión desde la négritude y sobre las implicancias de la colonización en la cultura y sociedad africanas ocupó regularmente un espacio en la revista *Présence Africaine* (PA). Esta publicación nació en el año 1947 en París como un proyecto editorial llevado adelante en primer lugar por Alioune Diop, profesor de historia senegalés residente en Francia, que compartía el *milieu* de la négritude por ese entonces. La revista constituyó, más allá de las discusiones por la négritude, un espacio de batalla y difusión vinculado a los países africanos y de las Antillas. Se trataba de dar a conocer no sólo a la metrópoli sino a otros africanos, todo aquello que tuviera que ver con la cultura, la literatura, las artes y los debates políticos sobre colonialismo, teniendo como protagonista a África. Esta manera de enunciar que África existía no sólo en sus territorios sino también como una unidad diversa fue, en más de un caso, la piedra angular para la construcción de los proyectos nacionalistas africanos posteriores a las independencias. En el contexto de producción de la publicación se hallaban otras revistas afines francesas como *Esprit*, *Les Temps Modernes* (fundada en 1945) o *Critique* (1947). Es notable que PA haya contado, a la hora de salir a la calle, con un Comité de apoyo conformado por importantes intelectuales franceses del período de posguerra: Albert Camus, André Gide, Théodore Monod, Emmanuel Mounier y Jean Paul Sartre. Estos autores defendían lo que comenzaron a llamar el valor de la subjetividad del sujeto, dando lugar a muchas de las producciones tanto estructuralistas como existencialistas de los siguientes años; los africanos, de la mano de Alioune Diop, se proponían gestar un bastión de la cultura y de las sociedades africanas desde el mismo eje: el sujeto *africano*. Esta vez, la subjetividad implicaría nuevamente hablar del colonialismo, algo que se convirtió por esos años en el eje de los debates. Lo que hacía de PA un caso único y especial era que

⁴⁰ Senghor, L.S.: *Poemas*, Buenos Aires, Emecé, 1968.

constituía la primera revista orientada a hablar de Africa como realidad, de su historia previa al colonialismo, y principalmente de su cultura y política, siendo dirigida por un grupo de intelectuales africanos negros. Era el primer proyecto de un análisis de Africa hecho por africanos. Convocó al “Primer encuentro de escritores y artistas negros” en 1956 en París, inaugurando así una serie de acontecimientos culturales que buscaban difundir la realidad del continente⁴¹.

A partir de los años sesenta publicó también artículos en inglés y presentó escritores de lengua portuguesa⁴², y a algunos escritores negros norteamericanos. También aparecieron poco a poco intelectuales franceses implicados en la causa de la liberación de las colonias o simplemente preocupados por desarrollar nuevas miradas de las ciencias sociales sobre Africa como objeto de estudio⁴³. Si bien la revista fue el primer instrumento del movimiento de la négritude⁴⁴, el punto más discutible, aún con sus distintos momentos intelectuales, fue el de la alineación política y cultural de los países colonizados. Casi todos sus escritores mantuvieron una posición de defensa de la négritude desde distintos aspectos culturales⁴⁵. Pero al mismo tiempo la preocupación por el colonialismo mostraba algunas contradicciones como expone Richard Björson: “(...) el movimiento de la négritude fue tanto un producto de la doctrina asimilacionista como una reacción contra la misma. La ambivalencia de esta situación marcó profundamente los trabajos de estos escritores, como Senghor, pero el proceso de alienación que esto implicaba los dejó en realidad en un alto nivel de diferenciación que los mantuvo en el centro de los debates intelectuales africanos francófonos desde los tardíos años ’40.”⁴⁶

⁴¹ Una segunda Conferencia de Escritores africanos y negros organizada en Roma en 1959; un Festival de Artes Negras en Dakar en 1966 y luego el mismo en Lagos en 1977.

⁴² *Présence Africaine* desde 1961 gran solidaridad con la lucha por la independencia en las colonias portuguesas. Aparecen constantes diálogos entre nacionalistas lusófonos como Mario de Andrade (nº 41, 1962) y hasta existen fuertes lazos, a partir de la visita de Senghor a Brasil, con este último país.

⁴³ Algunos de ellos como Roger Bastide, Henri Monod, Georges Balandier, Ki Zerbo, Immanuel Wallerstein.

⁴⁴ Dicho por el mismo L.S. Senghor en Mudimbe V.I. *The surreptitious speech, Présence Africaine and the politics of otherness 1947-1987*, Chicago, Chicago University Press, 1992.

⁴⁵ En la actualidad PA es una editorial encargada de difundir la literatura africana francófona y en menor medida anglófona en el medio francés.

⁴⁶ Citado por V. Y. Mudimbe., *op.cit.* Traducción propia

La corriente de la négritude⁴⁷ fue recibida con interés – a veces a favor, otras en contra – por los espacios intelectuales latinoamericanos de Cuba y Brasil durante los años sesenta, como veremos en el capítulo número tres de esta tesis, dedicado a la revista *Casa de las Américas*.

Lo que caracterizó a este movimiento fue la constante reacción de otros sectores colonizados. La discusión sobre el colonialismo demostraba que existía una tensión entre las diferentes posturas. La négritude aspiraba a conceptos generales y ambiciosos como “civilización”, “humanismo”, “cultura africana”, todos conceptos forjados desde una óptica universalista y muy influenciada por la idea de civilización, entendida en el sentido modernista de la palabra, como instancia de superación y perfección. Y la misma idea de un universal al cual aspirar llevó tanto a Senghor como a Césaire a tener contradicciones. En primer lugar porque la idea de una civilización negra o blanca condicionaba lo que pudiera definirse en términos de civilización o no-civilización. En segundo lugar, ambos defendieron a la civilización europea o francesa en este caso, aún condenando al colonialismo, más o menos enérgicamente⁴⁸.

Las críticas recibidas a esta corriente e incluso algunas de las posiciones de apoyo, ayudan a tener un panorama más amplio de las contradicciones que intentamos señalar. Casi paralelamente al desarrollo de *Présence Africaine*, en Estados Unidos nació la revista *Transition*, en 1964, como su contraparte, desde la cual intelectuales como Chinua Achebe, Ngugi Wa Thiongo, Abiola Irele y Wole Soyinka dialogaban sobre lo que pasaba en África, apoyando u oponiéndose a Frantz Fanon, L.S. Senghor, J.P. Sartre, A. Césaire y otros. *Transition* expresó muchas de las voces africanas en lengua inglesa que rivalizaban en el campo de la identidad africana, y fundamentalmente con la teoría de la négritude, en pleno proceso de descolonización del continente. En los

⁴⁷ La historiografía sobre Senghor y la négritude es múltiple y variada. No sólo ha provocado análisis desde los académicos africanos y europeos sino también de los norteamericanos. En el caso de los estudios sobre la négritude en América Latina es un ámbito aún por recorrer; existen trabajos en el ámbito brasilero y en colombiano como por ejemplo el trabajo de Días Díaz “La négritude afrocolombiana: en búsqueda de su dimensión histórica global”, Ponencia presentada en el Simposio Internacional “historia del Atlántico”, México, 1992.

⁴⁸ Los estilos de Césaire y Senghor fueron distintos también. El primero fue siempre más expuesto y más directo en su escritura que Senghor que se caracterizó -y hasta obtuvo un premio por ello- por ser excesivamente delicado y cuidadoso. En 1984 fue incorporado a la Academia Francesa de Letras como miembro pleno.

primeros números esta revista hizo mención al prólogo realizado por J.P. Sartre⁴⁹ al libro de Senghor⁵⁰, más algunas traducciones al inglés de artículos de PA. Uno de los escritores más interesados en el tema fue Irele Abiola que comenzó a analizar el impacto causado por la négritude en el movimiento de la diáspora africana⁵¹. Irele fue uno de los pocos defensores. Resaltó a esa corriente como un “movimiento de resistencia al colonialismo”⁵² e insistió en mostrar las vinculaciones entre ella y la afirmación de una *African personality*⁵³ para el momento de las independencias. Lo que estaba en juego desde esta posición era la defensa de la cuestión nacional frente a la construcción de una identidad africana, desvinculada de la cultura del colonizador. Para los nuevos estados africanos recién constituidos después de la liberación, la discusión sobre la cultura nacional fue asunto de estado. Siguiendo la línea de Fanon, durante los años sesenta estos escritores intentaron especificar las características africanas de una nueva formación política. La defensa que Abiola realizó de la négritude se basaba en que la consideraba, como Sartre, un viaje hacia el interior del hombre negro y un posterior reconocimiento, necesarios para enfrentar la verdad instaurada como absoluta por el colonialismo. Según este autor la négritude era un medio -y no tanto un fin en sí mismo-, para construir un presente mejor, y el reflejo de una instancia de revuelta y reflexión producto de la presión del colonialismo. En ese descenso órfico del que hablaba Sartre en su prólogo a Senghor, Abiola encontraba la “implicación ideológica” de la négritude. “*The black poet’s descent into himself is an effort to disalienate his being and to re-establish a concordance with a distinct essence*”⁵⁴. La négritude era

⁴⁹ J.P. Sartre : *Orfeo Negro*, prólogo al libro de L.S : Senghor (op. cit). También fue editado como “Orfeo Negro”, en Revista de la Universidad de México, Vol. XIV, 1960.

⁵⁰ Senghor, L.S.: *Antologie de la nouvelle poesie nègre africaine et malgache de langue française*, Paris, Presse Universitaire Française, 1948.

⁵¹ La diáspora africana fue el nombre que comenzó a darse, desde los primeros años del siglo XX, y desde las palabras de W.E.B. Du Bois a la migración forzada de africanos (como esclavos) durante la Trata esclavista de los siglos XVII y XVIII.

⁵² Abiola, Irele: “A defence of Négritude”, en *Transition*, Vol 0, N° 13, 1964.

⁵³ Así llamaban los intelectuales anglófonos, al problema discutido sobre la “identidad africana”.

⁵⁴ Abiola, I: *Ibid.*

para Abiola, ideología, reconocimiento y toma de nueva conciencia, en un viaje hacia el pasado que aportaba las claves para la construcción de la nueva comunidad negra⁵⁵.

Fue de los pocos escritores anglófonos que defendió el universalismo de la négritude, no tanto en términos de una civilización negra, sino de una comunidad. Este interés se reflejó, en breve, cuando intentó explicar de qué manera habían surgido movimientos – artísticos y/o religiosos- en Estados Unidos, en Latinoamérica y en el Caribe⁵⁶.

Apoyándose en Malinowski -y su teoría de las resistencias religiosas manifestadas en el Africa colonial⁵⁷- este autor explica la presencia de distintas manifestaciones implícitas de “revuelta” de las poblaciones negras tanto en Estados Unidos a través de los *negro spirituals* -como canto de resistencia pacífica-; por medio de los *voodoo* de Haití como forma de oposición al dominio de la cultura y religión europea; y desde la religión sincrética del *candomblé* practicada en Brasil⁵⁸. Así, la négritude era para Irele una suerte de ideología de la resistencia cultural capaz de dar forma a un nacionalismo africano exportable a otros continentes.

Del conjunto de críticas a la négritude resaltaremos la efectuada por Wole Soyinka desde fines de la década de 1970. Soyinka es un escritor de origen nigeriano, que también fue parte del grupo de *Transition*. Proviene de una generación posterior, que interpretó a la négritude como la negación pasiva de la cultura occidental. Es decir, como la determinación de un síntoma pero sin presentar la solución al conflicto. Con su frase más célebre “*el tigre no declama su tigritud sino que salta*”⁵⁹, este autor ubicó a la négritude en el marco de tensión entre universalidad y particularismos que tanto teñía las discusiones de los líderes e intelectuales africanos.

Consideraba también “(...) que la négritude queda (ba) atrapada en lo que era, sobre todo un papel defensivo, aún cuando sus acentos sean estridentes, su sintaxis hiperbólica y su estrategia agresiva... La

⁵⁵ Abiola, I.: *ibid*

⁵⁶ Abiola, I: “Negritude, literature and ideology”, en *Journal of Modern African Studies*, Cambridge, Vol 3, N° 4, 1965.

⁵⁷ Ver Malinowski B.: *Dynamics of cultural change*, New Haven, 1961. Citado por Abiola Irele en “Négritude or black cultural nationalism” en *Journal of Modern African Studies*, Vol.3, N° 3, 1965.

⁵⁸ Vale decir que uno de los intelectuales más representativos del impacto del concepto de négritude en Brasil fue el antropólogo Roger Bastide, que trabajó simultáneamente en Africa occidental y en Brasil publicando sus avances en *Présence Africaine*.

⁵⁹ Soyinka, Wole: *Myth, literature and the african world*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.

négritude permanece en un esquema preestablecido de análisis intelectual eurocéntrico tanto del hombre como de la sociedad, y trata de redefinir lo africano y su sociedad en esos términos”⁶⁰.

Las críticas no sólo fueron contemporáneas, sino que se extendieron en el tiempo y sirvieron muchas veces de base para ataques mayores desde corrientes teóricas más recientes. La Négritude era una puerta de entrada hacia el conflicto de ideas que protagonizaban los intelectuales africanos en ese período, y permitía ver la manera en que el discurso colonial se había apropiado de muchas de las sociedades, y de sus representantes, aún a pesar de ellos mismos.

Si la totalidad para Senghor se definía a través de los aspectos culturales –entendiendo estos más cerca del área del Arte- para Césaire, la cultura africana era producto de esa mezcla que el colonialismo había procurado a partir de su dominio. Para Césaire la cultura era un problema político y se relacionaba directamente con el colonialismo⁶¹. El problema central que planteaba A. Césaire era alrededor del lenguaje como agresión política, de la cual la formación del *créole*, una mixtura entre el francés, las lenguas locales, y la interpretación y pronunciación local del mismo idioma, había sido la mayor de las muestras de resistencia. Pero era necesario más. Unirse para disuadir a las potencias de continuar en la invasión, y tratar de forma conjunta de construir nuevas opciones de países donde África pudiera integrar los territorios insulares del Caribe que también habían sido objeto del colonialismo europeo.

Una de las discusiones mayores entre los intelectuales tanto africanos como asiáticos de generaciones posteriores, giró en torno a la manera en que muchos de los discursos nacionalistas africanos y asiáticos (más propiamente indios) se basaban en las mismas premisas que los discursos civilizatorios del periodo colonial habían practicado.

Dipesh Chakravarti se pregunta por qué razón la legitimidad académica e intelectual dentro de la mayor parte de estos espacios corresponde a producciones europeas más que a producciones indias, africanas o latinoamericanas. Refiriéndose a la imposibilidad adjudicada a los africanos, indios o latinoamericanos para producir intelectualmente.⁶²

⁶⁰ Citado por Edward Said en Said, E.: *Cultura e Imperialismo*, Barcelona, Anagrama, 1993. (p. 355)

⁶¹ Ver Césaire, Aimé: *Le discours su le colonialisme*, Paris, Seuil, 1956

⁶² Chakravarti, D.: “Poscolonialidad y el artificio de la historia: ¿quién habla por los pasados indios?”, en Mignolo, W.: *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*, Buenos Aires, Paidós, 2002. El artículo original fue publicado en inglés en la revista *Representations*, N°37, 1992.

“(…) los historiadores del Tercer Mundo sienten la necesidad de hacer referencia a trabajos de historia europea; los historiadores de Europa no sienten nada similar. (...) La paradoja de todos los días de la ciencia social en el tercer mundo es que nosotros consideramos estas teorías, notablemente útiles para comprender nuestras sociedades a pesar de su inherente ignorancia”⁶³.

El trabajo completo de Chakravarti plantea de manera original y sugerente el problema que impone el rigor científico y académico sobre sus propias fuentes de legitimación en la construcción del conocimiento. El autor trabaja sobre la importancia y las contradicciones de un proyecto historiográfico que pretende ser diferente (*Subaltern Studies*) y señala la doble cualidad del conocimiento creado en los países centrales: por una parte, presenta un indiscutible rigor académico y por otro impregna con viejas formas coloniales la historia del pasado de sociedades por fuera de sus límites geográficos, léase las del Tercer Mundo.

Parte de las contradicciones que el discurso de la Négritude presentaba se hallaban en querer desarrollar un discurso propio de la población africana negra mientras utilizaba los mismos conceptos que la misión civilizadora europea.

Edward Said⁶⁴, mostró, de qué manera la escuela del orientalismo, fue una impronta que circuló paralela al proceso de colonización de Medio Oriente, Africa o Asia, y se basó en la necesidad de clasificar y registrar bajo diferentes categorías a todas las poblaciones que ocupaban aquel espacio llamado Oriente y que esto no era otra cosa más que territorios lejanos diferentes del europeo. Said sostuvo que Europa creó a su Otro, en forma y espacio y lo dotó de características regladas por impresiones de discriminación, de alejamiento y de subestimación en la mayoría de los casos, de ese Otro al que había que dominar al fin y al cabo⁶⁵.

La gran crítica tanto a la négritude, como a otros discursos nacionalistas consiste en decir que esta escuela se ancló en los mismos preceptos que los discursos colonialistas, y que tomó como eje para sus propuestas las mismas concepciones y formaciones teóricas que Europa había echado sobre sus espaldas durante el período colonial.

⁶³ Chakravarti, D.: op. cit.

⁶⁴ Said, E.: *Orientalismo*, Barcelona, Mondadori, 2004.

⁶⁵ Said, E.: op. cit, (Introducción)

El primer punto de discusión era sobre la definición de nacionalismo para las sociedades colonizadas. La tensión que mencionábamos arriba sobre la ambición de una universalidad en términos de cultura, identidad y -posteriormente- nacionalismo *africanos*, reciclaba los mismos preceptos totalizantes de las ideologías nacionalistas europeas de comienzos del siglo XIX. Si consideramos el pasado primitivo y mítico de las sociedades que Senghor proclamaba, si tenemos en cuenta las crisis civilizatorias de Césaire, todo nos lleva a pensar que no pudieron desarrollar una propuesta que se diferenciara del todo de la ideología del imperio.

S. Kabiraj⁶⁶ distingue para el caso de las narrativas nacionalistas, -y también lo hace T. Ranger⁶⁷ para discutir sobre las resistencias africanas al colonialismo- que la ideología nacionalista consideraba un camino continuo y sin sobresaltos desde los movimientos o rebeliones anticoloniales ocurridas durante los primeros años de la ocupación europea, hasta las manifestaciones pro-liberadoras. De esta forma, los discursos nacionalistas inventaron una tradición⁶⁸ previa que justificaba la existencia de cualquier proyecto de nación.

Durante los años cincuenta y la década siguiente la mayoría de los líderes políticos africanos confluían en heterogéneos encuentros debatiendo dos temas: la forma de liberación de las potencias europeas, y el tipo de estado que se conformaría luego de esas independencias, a partir de qué políticas. Considerando el contexto histórico de Guerra Fría, cada una de las naciones en formación tenía intereses particulares que defender, límites territoriales que discutir, y diferentes tipos culturales y lenguas que respetar y/o imponer. La tensión se presentaba por la permanente presión que ejercían los particularismos inherentes al proyecto de una nación y por otra parte la necesidad de aspirar a una unidad continental para poder enfrentar a un enemigo común como era la dominación colonial. La unidad nacional aparecía como el resultado de esa tensión de universalismo y particularidades, exteriorizando ambigüedades e inestabilidades, como sostiene H. Bhabha:

⁶⁶ Kabiraj, S.: “La institución imaginaria de la India” en Dube, Sauradh (Ed.) *Pasados poscoloniales. Colección de ensayos sobre la historia y la etnografía de la India*, Ciudad de México, El Colegio de México, 1999.

⁶⁷ Ranger, T.: *op. cit.*

⁶⁸ Ranger, T & Hobsbawn, E.: *Invention of tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983. Hay versión al español, “La invención de la tradición”, Ed. Crítica, 2005.

“La nación es una forma muy ambivalente, problemática contenciosa, incluso, cuando el ideario de la nación es usado en estudios culturales, en historia (...) donde es siempre usado para marcar cierta unidad”⁶⁹.

Esas tensiones se hicieron presentes también en otros discursos.

1.2. La psicología del colonizado y la teoría de la liberación: Frantz Fanon

En los últimos tiempos la figura de Frantz Fanon ha sido reivindicada por los estudios de crítica cultural. Homi Bhabha es uno de sus más fervientes admiradores y después de casi treinta años de la publicación de *Los condenados de la tierra*⁷⁰, -libro emblemático del autor- retoma algunos de los conceptos que aquél desarrolló sobre el colonialismo. Bhabha considera en la actualidad que los elementos teóricos más fuertes sobre el colonialismo no se encontraban en dicha obra sino en una anterior *Piel negra máscaras blancas*⁷¹, donde Fanon se explayaba sobre los efectos psicológicos de la colonización. Anteriormente a Fanon, Albert Memmi hablaba sobre la psiquis colonizada y la del colonizador publicando en 1966 *Retrato del colonizado*⁷². Las primeras muestras de su trabajo fueron publicadas en las revistas *Esprit* y *les Temps Modernes*⁷³ en el año 1956 antes de desatarse la Guerra de Argelia⁷⁴. Memmi fue uno de los primeros en reflexionar sobre las conductas del colonizador y del colonizado, entendiendo a ambos dialécticamente dentro del desarrollo del colonialismo. Analizó la manera en la cual los colonizadores construyeron una imagen del sujeto colonizado a imagen y semejanza del discurso imperialista. Si el colonizador era caracterizado por la acción, el colonizado era caracterizado por la pereza. Lo cual a la larga justificaba entre otras cosas el maltrato

⁶⁹ Bhabha, H.: Entrevista a Homi Bhabha por A. Fernández Bravo y F. Garramuño, en Fernández Bravo, A.: *La invención de la nación*, Buenos Aires, Manantial, 2000.

⁷⁰ Último libro publicado por Frantz Fanon y el más exitoso. Fanon, F.: (original) *Les damnés de la terre*, Paris, Editions du seuil, 1961. *Los condenados de la tierra*, Montevideo, Aquí y Ahora, 1972.

⁷¹ Fanon F.: *Piel negra máscaras blancas*, traducido al español como *¡Escucha, blanco!*, Barcelona, Nova Terra, 1960.

⁷² Memmi, A.: *Retrato del Colonizado*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 1966.

⁷³ La segunda fue dirigida por Jean Paul Sartre y constituyó una de las voces de denuncia de los abusos de las fuerzas militares francesas en la Guerra de Argelia (1956-1962).

⁷⁴ La guerra de Argelia se desarrolló entre 1956 y 1962.

físico, psíquico y los salarios inverosímiles⁷⁵ que éstos pagaban a la población local trabajando para el sistema colonial. Dicho en otros términos Memmi adelantó una mirada que Edward Said retomaría para interpretar la forma en que el imperialismo europeo construyó la imagen de Oriente en “Orientalismo⁷⁶”. Memmi ubicaba la mirada de uno y de otro sujeto, ambos, como opuestos binarios, y contruidos por el mismo colonizador. En esta visión Memmi mencionaba por primera vez los efectos psicológicos del colonialismo y rastreaba también la relación de manera similar a la dialéctica del amo y el esclavo explicada por F. Hegel. El colonizado no podía existir como tal sin el colonizador, y viceversa; todo esto en el contexto del dominio colonial. Por otra parte, Memmi localizaba en la relación planteada la justificación del dominio colonial:

“Cuando el colonizador afirma en su lenguaje que el colonizado es un débil, sugiere que por allí esta deficiencia reclama la protección. De donde surge, fuera de broma –yo lo he oído a menudo- la noción de protectorado. Es en el propio interés del colonizado que se excluye de las funciones de dirección reservándose al colonizador esas pesadas responsabilidades. Cuando el colonizador agrega, para no entregarse a la solicitud que el colonizado es un ignorante perverso, de malos instintos, ladrón y un poco sádico, legitima al mismo tiempo su policía y su justa severidad”.⁷⁷

Pero para llegar a la formulación de la situación colonial, tanto Memmi como otros autores norafricanos descubrieron que el punto de partida de la situación conflictiva - que unía a colonizadores y colonizados- provenía del lenguaje.

Fanon comenzó su primer libro *Piel negra, máscaras blancas*, con un capítulo dedicado al lenguaje; hablando de las diferencias existentes entre el francés de Martinica y el de la metrópoli. El uso y tipos de lenguaje se hallaban según Fanon, estrechamente vinculados a una educación de tipo asimilacionista que los franceses habían llevado a cabo en algunas de sus colonias. Si bien el primer proyecto que acompañó al proceso de

⁷⁵ Memmi, A: op. cit. p.91

⁷⁶ Said, E.: *op. cit.*

⁷⁷ Memmi, A.: *Op cit*, (p.93)

colonización francesa fue el asimilacionismo⁷⁸, el único elemento que perduró a lo largo de la dominación política fue la enseñanza de la lengua y la cultura francesas como parte integrante de los programas de estudios llevados a cabo por las escuelas misioneras primero, y luego por el modelo de enseñanza colonial francés. Fanon reflexionó sobre el lenguaje partiendo de la educación que recibieron los martiniqueses por parte del Estado colonial. El francés se convirtió en la lengua oficial, pero presentando algunas diferencias con respecto al original hablado en Francia. Las características del acento, la apropiación del mismo por otras voces contrastaron a ambas poblaciones, diferenciándolas.

Fanon comenzó a analizar a los sujetos colonizados como casos particulares. Su primer acercamiento fue a través de la clínica –debido a su profesión de psiquiatra- donde analizó el comportamiento de algunas personas frente a la noción de su propia identidad. Discutió un libro anterior sobre los efectos sociales y psicológicos de la colonización, el de Mannoni para el caso de Madagascar. Fanon encontraba que Mannoni dejaba de lado la propia percepción de los nativos en relación a sí mismos poniendo mucho más énfasis en el efecto creado desde afuera por el sistema colonial. Reveló la importancia de la autopercepción de los colonizados en el proceso de reconocimiento como tales, como sujetos colonizados, y descubrió el conflicto latente de la afirmación de la identidad. Sin embargo lo más sobresaliente de esa crítica era lo que él consideraba como verdadero conflicto: el colonialismo y la explotación del hombre por el hombre.

El primer paso para explicar el problema fue focalizar el problema del racismo. Criticaba la mirada de Mannoni que diferenciaba distintos tipos y grados de racismo⁷⁹ diciendo: *"De una vez por todas expresamos este principio: una sociedad es racista o*

⁷⁸ El asimilacionismo fue el primer tipo de proyecto colonialista que los franceses esbozaron como argumento de la dominación colonial. Este consistía teóricamente en llevar hacia otros territorios el conocimiento de la razón y la civilización occidental, ambas banderas de la era de la modernidad post Revolución Francesa. Ciertamente la situación de dominación fue más importante y más cuidada que este aspecto cultural. Ver: Lewis J.I.: "The French colonial service and the issues of reform, 1944-48", en *Contemporary European History*, N°4, Vol. 2, 1995, pp 153-88. Y Lewis M. D.: "100 million Frenchmen: the 'assimilation' theory in French colonial policy", en *Comparative Studies in Society & History*, N°4, 1962, pp 129-53.

⁷⁹ Mannoni sostenía que Francia era menos racista que otras metrópolis. Ver Fanon, F.: *op. cit.* (116)

no lo es”⁸⁰. Y desde este lugar retomaba el problema enfrentándolo desde una perspectiva más social, económica y política. El caso del sistema del apartheid en Sudáfrica era utilizado para ejemplificar el núcleo del conflicto citado. “¿qué es Africa del Sur (Sudáfrica)? Una caldera en la que 2.530.300 blancos aporrean y arredilan a 13.000.000 de negros”. E insistía en que:

“(…) todas las formas de explotación se parecen. Todas van a buscar su necesidad en algún decreto bíblico. Todas las formas de explotación son idénticas, porque se aplican, todas por igual, al mismo objeto: el hombre.”⁸¹

En ese lugar Fanon rescataba la noción de Jean Paul Sartre sobre antisemitismo para demostrar que el racismo era uno solo, sea donde fuere.

La reflexión de Fanon sobre el racismo fue lo que le permitió ahondar en el problema de la sociedad racista, y en el de su propio caso. Partía de una experiencia personal que era la de haber sido -y ser aún en ese momento- colonizado; y se ubicaba en otro sitio distinto al de sus contemporáneos, tomando la palabra de los colonizados y no sólo tratando de explicar cómo funcionaban las relaciones sociales y económicas en un espacio colonial sino recordando que su palabra no era más que la prueba misma de llevar encima esa carga:

“(…) me he aferrado en este estudio a tocar la miseria del negro. Tácticamente y afectivamente. No he querido ser objetivo. Por lo demás, eso es falso: no me ha sido posible ser objetivo.”⁸²

El recorrido realizado por Fanon comenzaba en la experiencia personal, y seguía luego con otros casos particulares, -sobre todo desde la mirada individual de cada sujeto colonizado- para llegar a una contemplación –vista desde arriba- del el problema de ese mismo colonizado en relación a sus congéneres. Es esa visión aérea la que le permitió encontrar como foco del conflicto racial, las relaciones colonialistas de dominación, pasando así a un análisis político y económico, que con los años terminaría en la práctica.

En primer lugar puso en cuestión a la négritude y la denominó un racismo “al revés”. A pesar de haber compartido muchos de los principios que tanto Senghor, Césaire como

⁸⁰ Fanon F.:*op.cit.* . (p. 118)

⁸¹ Fanon, F: *Op.Cit*, p. 121.

⁸² Fanon, F.: *op. cit.* p.119.

Léon Damas sostuvieron en los primeros años de formación de la corriente de la négritude, sostenía que la ambición “universalizante” de la misma encontraba sus límites *a priori*, puesto que Africa y las Antillas, no pertenecían al mismo universo. Esas especificidades eran necesarias en el trabajo de Fanon para combinar reflexión teórica y acción política. Discutió sobre la capacidad política que podía, o no, presentar el movimiento de la négritude y de cómo, según él, la universalidad anulaba el reconocimiento y la toma de conciencia de los africanos y los antillanos en particular para poder volverse en contra del colonialismo. Este enfrentamiento a los miembros de la négritude, y más de cerca a Senghor, se reflejaron en un juego alusivo permanente: “Quiero decir por ejemplo que a menudo el enemigo del negro no es el blanco sino su congénere”⁸³. “Y cuando digo que la expresión “pueblo negro” es una entidad, indico con ello que si se excluyen las diferencias culturales no queda nada. Hay tanta diferencia entre un antillano y un dakariano como entre un brasileño y un madrileño. Lo que se intenta al englobar todos los negros bajo el término “pueblo negro” es arrebatarles toda posibilidad de expresión individual”⁸⁴.

Nótese la referencia a Césaire (el antillano) y a Senghor (el dakariano); no sólo apoyaba la figura de Césaire ⁸⁵sino que colocaba a Senghor en el equivalente del *madrileño*, que tenía menos posibilidades de ser negro que un *brasileño*. Más adelante, Fanon atacaba el universalismo de la corriente:

“Cuando se dice pueblo negro se supone sistemáticamente que todos los negros están de acuerdo respecto de ciertas cosas: que existe entre ellos un principio de comunión. La verdad es que no hay nada a priori que permita suponer la existencia de un pueblo negro”. ⁸⁶

Unos años después en su último libro *Los condenados de la tierra*⁸⁷, Fanon hacía nueva referencia a la négritude⁸⁸ en el apartado “Sobre la cultura nacional”⁸⁹, donde exponía sus diferencias en un tono más político.

⁸³ Fanon, F.: *Por la revolución africana*, FCE, 1964. (Original de 1953)

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ Frantz Fanon y Aimé Césaire eran ambos antillanos. El primero respetaba a Césaire por sus posturas más radicalizadas con respecto al colonialismo, a diferencia de L.S. Senghor.

⁸⁶ Fanon, F.: *Los condenados de la tierra*, Aquí y Ahora, 1972. (original de 1961) .

⁸⁷ Fanon, F.: *op. cit.*

⁸⁸Fanon, F.: *op. cit.*

⁸⁹ Fanon, F.: *Op cit.*

“Dentro de los partidos políticos, casi siempre lateralmente a éstos aparecen hombres de cultura colonizados. Para estos hombres, la reivindicación de una cultura nacional (...) representa un campo de batalla privilegiado. Mientras que los políticos inscriben su acción en la realidad, los hombres de cultura se sitúan en el marco de la historia. Frente al intelectual colonizado que decide responder a la teoría colonialista de una barbarie anterior a la etapa colonial, el colonialismo apenas va a reaccionar (...) Es trivial en efecto, comprobar que desde hace varias décadas numerosos investigadores europeos han rehabilitado en general las civilizaciones africanas, mexicanas o peruanas. Ha podido sorprender la pasión dedicada por los intelectuales colonizados para defender la existencia de una cultura nacional. Pero los que condenan esa pasión exacerbada olvidan singularmente que su mentalidad, su yo, se abrigan cómodamente tras una cultura francesa o alemana que ya ha sido demostrada y que nadie pone en duda.”⁹⁰

Disentía con Senghor sobre el tema de los orígenes de la civilización y criticaba las fuentes intelectuales de Senghor: los trabajos etnográficos de Maurice Delafosse y de Leo Frobenius, utilizados por Senghor para definir el concepto de civilización. La necesidad de buscar un pasado que sirviera para legitimar el presente era para Fanon la muestra más clara de que no se podía combatir el colonialismo desde las hipótesis europeas. Es decir, en términos de Fanon era más importante la urgencia de la lucha contra el colonialismo que la búsqueda hacia atrás de un pasado construido de manera similar al pasado europeo. Es interesante esta concepción sobre la utilización y apropiación de los conocimientos por parte de las elites africanas⁹¹ encargadas de liderar los movimientos y las discusiones sobre la descolonización. Fanon fue el primer intelectual que desarrolló una gran crítica al papel que las ciencias sociales y el conocimiento europeo desempeñaban en el momento de reflexionar sobre la realidad de las sociedades colonizadas. Denunciaba a los propios líderes africanos que sostenían miradas eurocéntricas sobre la misma Africa, y defendían opciones doctrinarias nacidas de las necesidades europeas y muchas veces del mismo colonialismo.

⁹⁰ Fanon, F: Op. Cit. (p. 167)

⁹¹ Los grupos sociales conformados a partir de la consolidación del colonialismo dieron lugar a nuevas elites que gozaron de algunos privilegios a partir de los años treinta y cuarenta. Muchos fueron estudiantes en las metrópolis adquiriendo saberes profesionales que luego aplicaron en sus colonias pero siempre manteniendo estrechas conexiones con el mundo y la vida metropolitana. Como los casos que estamos estudiando. A estos grupos se les llama “evolués”, elites intelectuales y profesionales que conformaron los grupos dirigentes de la época de independiente y que protagonizaron los debates de los discursos nacionalistas. Ver Ajayi, Y.F.A de : “*Las clases dirigentes de la independencia*”, Oficina de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA) Traducción: Luciana Contarino Sparta. Original: “Le classi dirigenti dell’indipendenza”. En : *Política Internazionale*, n° 2-3, febrero-marzo 1997, p. 69-74.

El trabajo de Frantz Fanon fue y aún es reivindicado por autores como Homi K. Bhabha⁹² y Mahmood Mamdani⁹³, al alertar sobre las consecuencias que el colonialismo dejó en las actuales sociedades africanas y en los discursos nacionalistas de aquella época que pretendieron dirigir hacia la construcción de un Estado-nación africano partiendo de la misma perspectiva eurocéntrica y occidental.

En *Los condenados de la tierra* Frantz Fanon reunía todas las propuestas para una liberación política y urgente. En ese momento, él mismo había ingresado al Frente de Liberación Nacional de Argelia y había tomado contacto con la realidad de la colonización francesa en esa colonia. El libro fue escrito prácticamente en su lecho de muerte⁹⁴ y puede leerse esta apremiante necesidad de marcar el camino e inmediatamente después.

Si bien Fanon criticaba a Senghor en sus ambiciones universalizantes, no dejó de pensar en una acción conjunta contra el colonialismo a la manera de A. Césaire, que fue de gran influencia para él.

“Dislocar el mundo colonial no significa que después de la abolición de las fronteras se arreglará la comunicación entre las dos zonas (colonizadores y colonizados). (...) el mundo colonial es un mundo maniqueo. No le basta al colono con limitar físicamente el espacio del colonizado. Como para expresar el carácter totalitario de la explotación colonial, el colono hace del colonizado una especie de quintaesencia del mal. La sociedad colonizada no sólo se define como una sociedad sin valores. No le basta al colono afirmar que los valores han abandonado o mejor aún, no ha habitado jamás el mundo colonizado. El indígena es declarado impermeable a la ética”⁹⁵.

Se mostraba defraudado por las múltiples discrepancias entre africanos, aprovechadas por el colonialismo. Decía Simone de Beauvoir de la impresión que le causó Fanon:

⁹² Homi Bhabha retoma Fanon en sus primeros trabajos. Uno de los principios de la poscolonialidad es precisamente la continuidad de las relaciones estrechas de dominación bajo otras esferas de la vida social económica y política entre las ex metrópolis y las ex colonias, asunto hartado advertido por Frantz Fanon en *Los condenados de la tierra*. (Op. Cit)

⁹³ Mamdani sostiene que los gobiernos coloniales impusieron a las sociedades africanas un sistema político en el cual disfrazaron ciertos niveles de participación política que a largo plazo y en la etapa independiente les permitió acceder a derechos cívicos, como la capacidad de elegir gobernantes, pero a derechos económicos, ni a la educación de la población en el área de la política, como lo confirman las numerosas crisis políticas y las numerosas denuncias de fraudes electorales en los países africanos. Ver Mamdani, M.: *Ciudadano y Súbdito, el legado del colonialismo*, México, Siglo XXI, 1999.

⁹⁴ Fanon murió enfermo de leucemia. Se lo envió a Estados Unidos después de varios intentos de médicos rusos por curarlo, y murió finalmente en Túnez. Ver los relatos de su esposa por intermedio de Simone de Beauvoir en *La fuerza de las cosas*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1969.

⁹⁵ F. Fanon : *Op.cit.*

“Su principal objetivo consistía en llevar a los pueblos africanos a que tomaran conciencia de su solidaridad; pero sabía que no superarían fácilmente sus oposiciones culturales y sus particularismos.”⁹⁶

Lo que verdaderamente parece haberle molestado a Fanon era la idea de que la négritude se inspiraba sobre el África de un territorio homogéneo e irreal donde el espacio y el tiempo se perdían, siendo imposible plantear una discusión política concreta.

Posteriormente, cuando Senghor llegó al poder como presidente de Senegal, y sostuvo la idea de un socialismo africano, -planteando la necesidad de revisar las tesis de Lenin y Marx sobre la realidad africana-, sus políticas confirmaron los presagios de Fanon ya que Senegal estuvo más cerca de las relaciones neocoloniales que de la independencia efectiva.

Según Immanuel Wallerstein⁹⁷, tanto el concepto de universalidad como el de particularidad forman parte de una paradoja inherente al sistema capitalista mundial. Las doctrinas universalizantes tienen dos orígenes reconocibles, una tradición intelectual antigua y el origen de una ideología particularmente apropiada a la economía capitalista mundial⁹⁸.

“The capitalist world economy is a system built on the endless accumulation of capital. One of the prime mechanisms that makes this possible is the commodification of everything. These commodities flow in a world market in the form of goods, of capital and of labour-power. (...) Consequently anything that restrains the flow is hypothetically counter-indicated.”⁹⁹

La economía capitalista mundial es un sistema construido sobre la incesante acumulación de capital. Uno de los principales mecanismos que hace esto posible es la transformación en “producto” de todo. Estos productos fluyen en el mercado mundial bajo la forma de bienes de capital y de fuerza de trabajo (...) Por esta razón, cualquier obstáculo a este constante flujo, está hipotéticamente contraindicado.

En este marco, pensar en la permanencia o existencia de doctrinas, ideologías o aspectos del capitalismo que defiendan criterios particularistas, sería un obstáculo para el mantenimiento y flujo del sistema y su principal objetivo: la acumulación de capital. El

⁹⁶ Beauvoir, S.de: *op. cit.* (p.689)

⁹⁷ Wallerstein I. / Balibar E.: *Race, class, nation. Ambiguous identities*, London, Verso, 1994.

⁹⁸ Wallerstein, I.: “The ideological tensions of capitalism: universalism vs racism and sexism” (29-36), (*op.cit.*)” Hay versión en español. Raza, clase y nación. Identidades ambiguas.BUSCAR

⁹⁹ Wallerstein, I: *op. cit.* (p 31). Traducción propia

capitalismo reduce absolutamente todas las partes del sistema a una forma de comodidad homogénea, donde las relaciones sociales capitalistas tienden a la solvencia universal¹⁰⁰. Sin embargo, surge una contradicción interna vinculada al uso de mano de obra que podría presentarse como la particularidad revelada. El discurso globalizante del capitalismo es la inclusión de todos los individuos dentro de un mismo sistema, en condiciones aparentemente igualitarias, pero estableciendo divisiones de clases provenientes del acceso a los recursos, la capacitación y la calificación de la mano de obra utilizada. Es por eso que paralelamente al discurso de una carrera abierta al talento, surgen diferencias internas que impiden que todos los miembros de una sociedad capitalista puedan acceder a las mismas condiciones de vida.

La tensión atendida en los discursos nacionalistas citados mostraba la lucha interna entre la opción de un enfrentamiento total a las potencias colonialistas, y al mismo tiempo el surgimiento de ciertos reclamos sobre las especificidades de cada situación colonial, en términos culturales, económicos o intelectuales.

Las colonias británicas, como las francesas o las posesiones portuguesas sufrieron distintos procesos como consecuencia de las diferentes medidas tomadas desde la metrópoli y por los gobiernos coloniales, pero todas coincidieron en un punto que era la necesidad y el uso del imperialismo como sistema político y económico.

Podemos pensar que tal vez aquellos reclamos implícitos en las diferentes colonias durante el proceso de descolonización, constituyeron los primeros síntomas del problema de la nación en África. El surgimiento de los estados-nación en África, en teoría una importación europea, sacó a la luz las contradicciones que el sistema colonialista había sembrado años antes, y el problema -al que debían enfrentarse algunos de los nuevos gobernantes africanos para solucionarlo- fue abordado paradójicamente, desde una ideología universalizante como la necesidad de conformación de un estado nación en cada uno de los rincones descolonizados.

La cuestión nacional que algunos discursos como la négritude defendieron, contradujo la idea de una ideología universal capaz de enfrentarse con el colonialismo, ya que las diferentes experiencias que los países independientes tuvieron a partir de esos años demostraron la inestabilidad de un deseo o un proyecto totalizador, de lucha

¹⁰⁰ Wallerstein, I.: *ibidem*.

antiimperialista de conjunto, o de una cultura única y total. Muchos de los nuevos países africanos, conformaron un tipo de estado bajo la concepción europea, una nación estado, analizada en muchos casos como poscolonial, por sus características particulares, y vista como tipología de una nación estado de partidos únicos.

Vemos así la intrínseca paradoja que contiene la tendencia universalizante de los discursos nacionalistas africanos. Por un lado intentaron proponer ideologías de conjunto, representadas por la lucha anticolonialista, mientras por otra parte, defendieron en la práctica, intereses particulares, desde el punto de vista de la nueva conformación de los territorios independientes bajo la forma de naciones-estado.

La manera en que operan las ideas universalizantes se semejan para el caso de América Latina, como sucedió con el concepto de Tercer Mundo. Dice Ahijaz Ahmad al respecto de la homogeneización que también implica la idea del Tercer Mundo en la actualidad:

“Difference between First World and Third World is absolutized as an Otherness, but enormous cultural heterogeneity of social formations within the so-called Third World is submerged within a singular identity of ‘experience’. (...) these various countries (from Third World) have been assimilated into the global structure of capitalism not as single cultural ensemble but highly differentially, each establishing its own circuits of unequal exchange with the metropolis, each acquiring its own very distinct class formations.”¹⁰¹

La diferencia entre el Primer Mundo y el Tercer Mundo es consolidada como una “otredad”, pero una enorme heterogeneidad cultural de formaciones sociales dentro del llamado Tercer Mundo se halla sumergida en una singular identidad de la “experiencia” (...) estos diferentes países (del Tercer Mundo) han sido asimilados dentro de la estructura global del capitalismo no sólo como una unidad cultural única sino también altamente diferenciada, donde cada una establece sus propios circuitos de intercambio desigual con la metrópolis, y cada una desarrolla sus propias formaciones sociales diferenciadas.

En el caso de los africanos si la intención universalizante venía desde adentro de los mismos sujetos que buscaban definir un nuevo proyecto de liberación, acabaron dentro del mismo marco gestado por Europa, tanto en términos económicos como políticos e incluso intelectuales. Intentaremos analizar cómo esa idea universalizante de Tercer Mundo creó las mismas trampas para el caso de América Latina en dicho espacio.

¹⁰¹ Amad, A.; *In Theory: classes, nations, literatures*, London, Verso, 1992. p. 105. Traducción propia



Capítulo 2:

El Universo africano de Ernesto *Che* Guevara: el Diario del Congo

En los últimos años, desde comienzos de la década de 1990 y hasta nuestros días hemos sido testigos de una gran profusión de escritos críticos concernientes a las visiones etnocéntricas sobre continentes marginados históricamente como Asia, Africa y América Latina, provenientes de diversas -y no tan distintas- corrientes llamadas académicamente: estudios culturales, estudios poscoloniales, estudios de género, raza,

crítica teórica, por mencionar sólo las más conocidas vertientes. Debido a esta experiencia historiográfica, ya sea apoyando sus principios o poniéndolos en cuestión, podemos llegar a comprender que la división geopolítica del conocimiento, -en relación a su construcción y legitimación- respondió -y aún lo hace- a dispares intereses que no dejan de relacionarse con el mapa de poderes económicos y políticos delineados antes y después de la Guerra Fría. Teóricamente entonces, hoy en día, nos sería más usual descifrar algunas lecturas -como los escritos poscoloniales o la producción historiográfica subalterna lo han hecho- sobre el papel de Europa y de Estados Unidos en la construcción de uno o varios imaginarios sobre sus antiguas posesiones coloniales o áreas de influencia económica o política.

Dice E. Said sobre el orientalismo como creación:

“Cuando hablo de orientalismo me refiero a bastantes cosas, todas ellas, en mi opinión, dependientes entre sí. En general la acepción del orientalismo más admitida es la académica. (...) [también] es un estilo de pensamiento que se basa en la distinción ontológica y epistemológica que se establece entre Oriente y -la mayor parte de las veces- Occidente”¹⁰² [se trata también] de cómo la cultura europea adquirió fuerza e identidad al ensalzarse a sí misma en detrimento de Oriente, al que consideraba una forma inferior y rechazable de sí misma.”¹⁰³

Según este mismo autor, el colonialismo europeo encontró su razón de ser en el proyecto de la modernidad del siglo XVIII, desde el cual observó, clasificó -para poder controlarlo mejor- y fundamentó un modelo de las sociedades de Oriente según sus propios deseos y necesidades pero basado en el discurso de la ciencia y el poder de la razón, desplegando un laboratorio de observación muchas veces etnocéntrico.

Mary Louise Pratt, sostiene, en su libro *Ojos imperiales* una tesis similar en relación con las colonias americanas y en relación a los textos escritos durante los años de colonización española. Esta autora define un espacio ocupado por la metrópoli, un promontorio, desde el cual es posible aprehender todas las sociedades conquistadas, atribuyéndoles características de inferioridad y diferencia, siguiendo los cánones de un etnocentrismo anterior en este caso a la modernidad.

¹⁰² Said, E.: *Orientalismo*, Barcelona, Mondadori, 2004. p 21.

¹⁰³ Said, E.: *op. cit.* p 22.

En la construcción de ese Otro se escondía principalmente la propia necesidad de representarse a sí mismos de los europeos, un proceso de construcción que precisaba de la alteridad para reforzar su propia existencia poderosa.

Siguiendo este modelo y para profundizar el estado de alteridad entre territorios dominados y poblaciones locales, la mirada etnocéntrica, muchas veces apoyada por el auge y el origen de la antropología como ciencia, se basó en opuestos binarios: blanco/negro, africano/europeo, moderno/tradicional, civilización/barbarie, etc. Oposiciones construidas sobre la diferencia, a la manera de dos polos no atrayentes pero necesarios. La literatura de viajes ha sido analizada como una de las producciones claves de esas interpretaciones sobre el Otro, donde los pueblos subyugados fueron etnografiados desde esas categorías europeas de dominación¹⁰⁴.

La crítica de los últimos diez años de la teoría poscolonial, ha logrado interpretar esas relaciones -entre europeos y nativos-, no de manera tan categórica sino en espacios intermedios¹⁰⁵, de cruces entre observador y observados, y también desde espacios híbridos¹⁰⁶. La misma Pratt propone una mirada desde los textos creados por los sujetos subyugados, donde ellos mismos intentan oponer a las representaciones que el colonizador expandía sobre ellos, su propia “autoetnografía”, creando así un espacio intersticial, de resistencia o diálogo¹⁰⁷.

En este mismo camino, Gyan Prakash reinterpreta al “orientalismo” como el origen de las relaciones que Occidente practica sobre lo que llamamos Tercer Mundo:

“As I reflect on Said’s analysis, there are three elements that in my view gave orientalism its coherence; first, its authoritative status; second, its fabrication of the Orient in terms of founding essences

¹⁰⁴ Ver Pratt, M. L.: *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 1997. (cfr. Introducción).

¹⁰⁵ Uno de los mayores aportes proviene de Homi Bhabha y su definición del concepto “*in between*”, definido como el espacio donde se cruzan prácticas heredadas del periodo colonial y otras propias de las poblaciones locales de esos continentes dominados. Ver Bhabha, H.: “Diseminación. Los tiempos, los márgenes de la Nación moderna”, en *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial, 2003.

¹⁰⁶ En este caso, no proveniente de los estudios poscoloniales –sino más discutido por estos– el concepto de hibridez ha sido ampliamente trabajado por Néstor García Canclini en: García Canclini, N.: *Culturas híbrida, estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Ciudad de México, Grijalbo, 1990.

¹⁰⁷ Pratt, M. L.: *Op. Cit.* pag. 27.

invulnerable to historical change and prior to their representation in knowledge; and third, its incestuous relationship with the Western exercise of power over what we call the Third World.”¹⁰⁸.

Como ya mencioné en mi análisis sobre Said, hay tres elementos que desde mi punto de vista dan al orientalismo su coherencia: en primer lugar, su estatus acreditado; en segundo orden, su construcción de Oriente en términos de (fundado en) esencias invulnerables al cambio histórico y previa a su representación como conocimiento; y por último, su relación incestuosa con el ejercicio del poder occidental sobre lo que llamamos Tercer Mundo.

Teniendo en cuenta estas relaciones contradictorias y conflictivas entre Occidente y el Tercer Mundo, como expone este autor, coincidimos con algunos puntos de la posición de Walter Mignolo¹⁰⁹ sobre el espacio de localización de los saberes, sus lugares de construcción y su legitimación, ubicados en dos áreas como centros de producción: Europa y Estados Unidos que producen un tipo de conocimiento legitimado instantáneamente, y el “resto del mundo”, -llamado Tercer Mundo - que produce según su alteridad.

*“Tercer Mundo es el equivalente geo-cultural de orientalismo en el momento en que Estados Unidos reemplaza a Francia, Inglaterra y Alemania en la hegemonía mundial y rearticula las áreas geográficas en relación al conocimiento.”*¹¹⁰

Sobre la presencia del Tercer Mundo como lugar de producción, Ahijaz Ahmad sostiene que la separación que realizan muchos análisis al respecto –en este caso se trata de una discusión con Fredric Jameson¹¹¹ tiende a homogeneizar la diferencia, al contraponerla con la producción del Primer Mundo, reduciéndola a una tipología única, caracterizada solamente por su propio origen.

¹⁰⁸ Prakash, G.: “Writing Postorientalist histories of the Thirf World: perspectives from Indian Historiography”. *Comparative Studies in Society and History*, Cambridge, 1990, Vol., N°32, pp.383-408. Traducción Propia.

¹⁰⁹ Hay varios textos de W. Mignolo que señalan y explican desde diferentes aspectos la localización epistemológica del conocimiento. Ver Mignolo, W.: “The geopolitics of knowledge and the colonial difference”, en *The South Atlantic Quaterly*, Durham, Vol.101, N° I, Winter, 2002.

¹¹⁰ Mignolo, W.: “Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas: la ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos”, En *Revista Internacional del Pensamiento Latinoamericano*, Bogotá, N° 3, 1997.

¹¹¹ Ahmad, A.: " Jameson's Rhetoric of Otherness and the 'National Allegory'", en Ahmad. A. *In theory, class, nations, literatures*, London, Verso, 1992.

“The point is not to construct a typology that is simply the obverse of Jameson’s, but rather to define the material basis for a fair degree of cultural homogenization among the advanced capitalist countries and the lack of that kind of homogenization in the rest of the capitalist world.”¹¹²

La cuestión es no construir una tipología que sea simplemente opuesta lo que Jameson sostiene, sino definir la base material para un justo grado de homogeneización cultural entre los países capitalistas avanzados y la falta de ese tipo de homogenización en el resto del mundo capitalista.

El abordaje de la diferencia necesitó siempre, situarla en un lugar específico, –muchas veces inmóvil- y delimitar una frontera entre un espacio geográfico afín y uno desconocido, como lo eran los lugares visitados por exploradores, viajeros y más tarde conquistadores en el Africa. Esta operación reagrupaba a todos los sujetos subalternos en una misma categoría, identificada hoy desde el Primer Mundo como el “Tercer Mundo” pero ya anteriormente autorrepresentado como tal, durante los años sesenta y setenta, por figuras como Ernesto Guevara.

La operación criticada por Ahmad apunta a evitar caer en nuevos universalismos de los que el mismo sistema capitalista se alimenta constantemente¹¹³. Darle al Tercer Mundo la bandera de la diferencia, conlleva en muchos casos la imposibilidad de caracterizar de manera más amplia los conocimientos que ese espacio puede producir. Más esclarece al respecto el mismo Ahmad en su discusión con Jameson:

“(…) And by assimilating the enormous heterogeneities and productivities of our life into a single Hegelian metaphor of the master-slave relation, this theory reduces us to an ideal-type and demands from us that we narrate ourselves through a form commensurate with that ideal-type. To say that all Third World texts are necessarily this or that is to say, in effect, that any text originating within that social space which is not this or that is not a true narrative. It is in this sense above all that the category of Third World Literature which is the site of this operation, with the national allegory as its metatext as well as the mark of its constitution and difference, is, to my mind, epistemologically an impossible category.”¹¹⁴

(…) Y al asimilar las enormes heterogeneidades y las productividades de nuestra vida en una única metáfora hegeliana de la relación amo/esclavo, esta teoría nos reduce a un tipo ideal, y nos exige que nos narremos a través de una forma ajustada a este ideal tipo ideal. Decir que todos los textos del Tercer Mundo son necesariamente esto o lo otro es decir, en efecto que cualquier texto creado dentro de ese espacio social el cual no es ni esto ni lo otro, no son una narrativa verdadera. Es sobre todo en este sentido que la categoría de las Literaturas del Tercer Mundo, que es el lugar donde ocurre esta operación,

¹¹² Ahmad, A.: *op.cit* (p.105) Traducción propia

¹¹³ Esta es una tesis similar a la expuesta por Immanuel Wallerstein en “The construction of peoplehood: racism, nationalism, ethnicity”, en Wallerstein, I. & Balibar E.: *Race, Nation and Class*, London, Verso, 1994. (Cfr.: Capítulo 1 de esta tesis)

¹¹⁴ Ahmad, A.: *ibidem* Traducción propia

siendo la alegoría nacional su metatexto, al igual que la seña de su constitución y diferencia, es a mi entender, una categoría epistemológicamente imposible.

En la última década se redefinieron muchas de las presupuestas construcciones sobre el Otro, forzadas por los procesos de descolonización, sus consecuentes movimientos diaspóricos¹¹⁵, por el fin de la Guerra Fría y del espacio considerado como Segundo Mundo (países con regímenes comunistas alineados)¹¹⁶.

Ante tales circunstancias de cambio, renovación y discusión dentro del ámbito académico sobre los perfiles de viajeros, las miradas etnocéntricas y el mundo no-occidental, reflexionamos sobre la manera de analizar un texto, escrito en forma de Diario, pero reescrito posteriormente por su mismo autor, editado *post mortem* casi treinta años después del momento de producción, realizado en circunstancias distintas a las de un viaje exploratorio, y marcado fuertemente por las influencias político culturales del espíritu de época de los años sesenta¹¹⁷.

Para localizar a Guevara en un marco referencial –aquel que le permitió escribir estas memorias sobre el Congo-, elegimos la definición de inestabilidad (o movilidad), dada no sólo por las características especiales de su periplo revolucionario por Africa, sino también por las características que él mismo otorgó a la figura del tercermundismo como un espacio de intercambios.

Además, el lugar desde donde Guevara hablaba no pertenecía a ninguna patria, salvo Cuba, y ésta era interpretada y representada por él como la nación clave –por el ejemplo

¹¹⁵ Arjun Appadurai redefine el concepto de “diáspora” y sus significados en la actualidad, teniendo en cuenta que esas poblaciones que antes eran subyugadas en sus propios lugares de origen, y espacios colonizados, hoy en día viajan permanentemente construyendo otro tipo de identidades, más inestables y en interacción permanente con las culturas de los países centrales a los cuales se dirigen. Ver Appadurai, A.: *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*, Buenos Aires, Trilce-FCE, 2000.

¹¹⁶ También García Canclini hace mención a la diferencia entre los espacios definidos para el viajero del siglo XIX y el actual, en referencia a las circunstancias en las que esa etnografía de lo diferente necesitaba de un espacio, que antes era fijo, y hoy en día se presenta como inestable. Ver, García Canclini, N.: *La globalización imaginada*, México, Buenos Aires, Barcelona, Paidós, 1999.

¹¹⁷ Claudia Gilman define este período como una época: “El bloque de los sesenta/setenta (...) constituye una época con un espesor histórico propio y límites más o menos precisos, que la separan de la constelación más o menos anterior y de la inmediatamente posterior, rodeada a su vez por umbrales que permiten identificarla como una entidad temporal y conceptual por derecho propio”. En Gilman, Claudia: “Los sesenta/setenta considerados como época”, en Gilman, C. *Entre la pluma y el fusil. Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003. p. 36.

de su revolución- dentro de ese momento llamado por él *Imperialismo*. Era así también Cuba, un ejemplo para otras naciones sojuzgadas del Tercer Mundo. En algunos fragmentos de su relato parecía sentirse un paria, un viajero solitario, reflexivo, y en otros hablaba su costado más cosmopolita. En lugar de sentir pertenencia a una sola tierra se mostraba él se sentía conmovido por más de una, sobre todo en el momento en que exponía sus lecturas previas, y sus interpretaciones de la realidad circundante.

La figura de Guevara muestra en este Diario, varios perfiles: escritor, lector, viajero y político. Y a partir de todos estos papeles representados nos proponemos releer su figura como sujeto erudito, pretendiendo a veces ocupar el lugar del subalterno.

Nos interesa trabajar aquí entonces, el tipo de discurso construido desde un sujeto que consideraba ser parte de un grupo de subalternos (Tercer Mundo), y que desde esa pertenencia, experimentó un acercamiento a otros mundos, también subalternos del mismo espacio. Intentaremos resaltar cuál fue el tipo de interpretación y de las representaciones que Guevara construyó para definir a sus supuestos pares pertenecientes al otro lado del Tercer Mundo.

La pregunta que guiará este capítulo es ¿cuál es la forma en qué los sujetos que se consideran miembros de una misma totalidad –en este caso el Tercer Mundo, y como tales ven a las otras partes de esa misma totalidad? Tomando el concepto de Pratt sobre “autorrepresentación”¹¹⁸ lo trasladamos hacia el de “representación disfrazada”, ya que se trata de la representación de sujetos subalternos efectuada por un sujeto que utiliza a veces el lugar de subalternidad para legitimar esa misma representación.

2.1. Guevara y el Africa de los ‘60

Algunos años después de que Frantz Fanon editara su libro *Los condenados de la Tierra*¹¹⁹ y se hallara en medio de la lucha revolucionaria en Argelia, en favor del Frente de Liberación Nacional-FLN, en América Latina se libraba otra revolución, bajo el lema de la lucha contra el imperialismo; Cuba nacía como primera patria socialista en el marco latinoamericano, y se jactaba de haber vencido las fuerzas de su opresor estadounidense.

¹¹⁸ Pratt, M. L.: *ibidem*

¹¹⁹ Fanon, F.: Original: *Les damnés de la terre*, Paris, Editions du seuil, 1961. *Los condenados de la tierra*, Montevideo, Aquí y Ahora, 1972.

Las reacciones internacionales frente a ese desafío fueron diversas. Hablamos de un período en el cual, la ideología y el entusiasmo antiimperialista se expandían hacia varios lugares del planeta que habían sido objeto de los dominios políticos de Europa y Estados Unidos.

Africa, América Latina y Asia comenzaron a identificarse durante los años '60 como continentes en estado de rebelión, mientras paralelamente algunos líderes de esos levantamientos acordaban convenios de solidaridad entre sus naciones en el marco del llamado Tercer Mundo. Si bien esta definición surgió para delimitar las naciones asiáticas y africanas en un contexto metropolitano¹²⁰, durante los años sesenta y setenta este término se popularizó y se erigió como bandera a partir de su utilización en teorías económicas y propuestas políticas¹²¹. La existencia y uso del término Tercer Mundo a partir de la década de 1950 y hasta entrados la década de 1970 posibilitó también el proyecto de integración de los tres continentes ubicados en un espacio geopolítico similar, que tenía como mayor meta la lucha contra los poderes imperialistas de las naciones capitalistas del Primer Mundo. Así lo definía el mismo Guevara en uno de sus discursos en el continente africano:

“There is a big job to be done. Immense problems confront our two worlds - that of the socialist countries and that called the "third world" - problems directly concerning man and his welfare, and the struggle against the main culprit for our backwardness.”¹²²

Hay un gran trabajo por hacer. Inmensos problemas acechan nuestros dos mundos –el de los países socialistas y el llamado “tercer mundo”- problemas que se refieren directamente al hombre y sus riquezas, y a la lucha contra el principal responsable de nuestro atraso.

¹²⁰ El término fue acuñado por el demógrafo e historiador francés Alfred Sauvy, que en 1952 lo utilizó para referirse a los territorios empobrecidos de Asia y Africa. Sauvy veía semejanzas entre esas colonias y el “tercer estado” de la Francia pre-revolucionaria, ya que dicho grupo representaba, en la Asamblea Nacional, al pueblo, en contraste con los grupos políticos dominantes, clérigos y nobleza. A partir de las primeras independencias, los países recientemente descolonizados asumieron esa denominación identificando a los países industrializados capitalistas como Primer Mundo y a los industrializados de sistemas comunistas, como Segundo Mundo. Sauvy, A.: *Revista L'Observateur*, Paris, 14 de agosto de 1952.

¹²¹ Como la Teoría de la Dependencia liderada por André Gunder Frank, seguido por Theotonio Dos Santos, Fernando Henrique Cardoso, Ruy Mauro Marini y Vania Bambirra, desde el ámbito construido por Darcy Ribeiro en la Universidad de Brasilia entre 1963 y 1964. Se oponía fundamentalmente a la teoría del desarrollo para América Latina sostenida por Raúl Prebisch, Aldo Ferrer y Celso Furtado.

¹²² Guevara, Ernesto: “Discurso de Argel”, pronunciado en el Seminario Económico de Solidaridad Afroasiática. Febrero de 1965. La cita fue encontrada en original en inglés y en portugués, pero no en castellano. Traducción propia

Se ha dicho que tanto la Guerra de Argelia iniciada en 1957 y la Revolución cubana de 1959 se consideraron ejemplos a seguir en las posteriores experiencias de revoluciones del período estudiado en los tres continentes. Argelia no sólo marcó un antes y un después para la política de los territorios africanos prontos a descolonizarse, sino también para los latinoamericanos en Cuba. Asimismo, Cuba fue un referente en las discusiones políticas latinoamericanas, y también un aliado comprometido en las distintas guerras batidas en territorio africano (Angola, Namibia, Congo, Mozambique, Guinea Bissau).

El nexo entre uno y otro continente, y entre los exponentes políticos e intelectuales de ambos se afianzó a partir de la consolidación del colectivo llamado Tercer Mundo, una serie de relaciones e intercambios que no volvieron a reproducirse en años posteriores. Luego de la experiencia en Cuba, y por razones ampliamente discutidas por biógrafos y distintos escritores¹²³, Guevara inició un recorrido por diferentes países africanos, comenzando por Argelia, donde el gobierno de Ben Bella recibió al mensajero de Cuba.

Decía Guevara en un discurso pronunciado en Argel en 1963:

“And there are few setting from which to declare this as symbolic as Algiers, one of the most heroic capitals of freedom. And the magnificent Algerian people, steeled as few others in suffering for freedom, and firmly led by its party headed by our dear comrade Ahmed Ben Bella, serves as an inspiration to us in this fight without quarter against world imperialism.”¹²⁴

Existen pocos lugares que se puedan declarar tan simbólicos como Argel, una de las capitales más heroicas de la liberación. Y el magnífico pueblo argelino, curtido como pocos por el sufrimiento por la liberación, y firmemente conducido por su partido dirigido por nuestro querido camarada Ahmed Ben Bella, nos sirve de inspiración en esta lucha sin cuartel contra el imperialismo mundial.

¹²³ Mucha bibliografía sobre Ernesto Guevara ha dado cuenta de algunas suspicacias entre las relaciones con Fidel Castro. Algunos sugieren que Guevara encaminó hacia Africa siendo alejado de Cuba por Castro (como sostiene el biógrafo Jorge Castañeda); y otros arguyen que si bien existía un proyecto de solidaridad tercermundista, éste pareció ser más un plan propio de Guevara, quien otorgara el nombre de la Tricontinental a tal colectivo, que un programa cubano original. Ver Castañeda Jorge: *La vida en rojo, una biografía del Che Guevara*, Buenos Aires, Espasa, 1997. Por otra parte, Matilde Zimmerman menciona dos trabajos realizados sobre Ernesto Guevara en el Congo en relación a sus viajes al Africa, que utilizaron materiales no autorizados por el gobierno cubano, es decir, fragmentos del Diario antes de su edición oficial, y algunas entrevistas que dejan escapar la idea de que Guevara fue convencido de viajar a Africa sólo con el objetivo de aislarlo de los planes de Castro para Cuba. Los trabajos mencionados son: Taibo, Paco, Guerra, Felix y Escobar, Froilan: *El año que estuvimos en ninguna parte, la guerrilla africana de Ernesto Che Guevara*, México, Planeta, 1994. Y también Galvez, William: *El sueño africano del Che*, La Habana, Casa de las Américas, 1997. Ver: Zimmerman, Matilde: “Che Guevara and the Cuban Revolution”, *Latin American Research Review*, vol.34, n° 3, 1999. (197-208).

¹²⁴ Guevara, E.: Discurso pronunciado en Argel en 1965. Han sido encontradas versiones en inglés y en portugués pero no en español. Traducción propia.

Según algunas entrevistas citadas por Castañeda¹²⁵, Guevara decidió volver a África, después de una discusión en Cuba con Fidel Castro en relación con los países alineados soviéticos. Para Guevara, África simbolizaba la lucha ante el poder del bloque soviético, y los países socialistas aún sin corromper. En la entrevista citada por Castañeda con Emilio Aragonés, compañero del *Che*, se sostiene que el destino del África había sido una opción de Fidel Castro para proteger a Guevara, ya que si no la elección de éste último era intentar la revolución en Argentina:

“(Fidel) lo demoró en África, en donde va a ser distinta la cosa porque ahí no va a haber una reacción tan brutal, ni hay ningún país que pueda tenerla. Tampoco le van a dar tanto vuelo a una cosa que está pasando en una selva”.¹²⁶

Cuba había participado activamente durante la década de 1970 en las guerras de liberación de Cabo Verde, Guinea Bissau, Angola, Congo e indirectamente en Mozambique, enviando refuerzos y entrenamiento para los soldados africanos. La presencia de Guevara en Congo no se conoció oficialmente hasta la edición de su diario de viaje en el año 1998-99.

En la escritura del Diario, Guevara se *situó*, para decirlo en términos de García Canclini¹²⁷ - en el espacio de la *solidaridad tercermundista*. Un lugar no geográfico, imaginado y construido a partir del concepto de Tercer Mundo. Desde ese terreno, interpretó y ejerció una mirada crítica y analítica de aquella realidad que estaba visitando. Guevara se ubicó, dentro de ese espacio mayor, en un lugar intermedio, para representar a los subalternos africanos que estaba observando y con los cuales pretendía hacer la revolución. Por un lado, apelando al terreno común tercermundista, se acercaba a esos otros, como su par. Por otra parte, ejercía un papel de observador externo, ubicado por encima de esos mismos otros, de los cuales creó una representación cargada de opiniones personales.

¹²⁵ Castañeda, J.: *Op. Cit.*

¹²⁶ Entrevista con Emilio Aragonés, Citada por Castañeda, J. En Castañeda, J.: *op. cit.* p. 363.

¹²⁷ Ver García Canclini, E.: *op. cit.* Es necesario situarse para poder establecer las diferencias alrededor.

2.2. El Diario de Africa

Guevara tomó contacto con los líderes políticos africanos más exitosos de esos años: Nasser de Egipto, Sekou Touré de Guinea, Modibo Keita de Malí, Kwame Nkrumah de Ghana, Julius Nyerere de Tanzania y como ya dijimos, Ahmed Bem Bella de Argelia. Luego, volvió a Cuba y después retornó a Africa donde decidió implicarse e integrar a Cuba como soporte en la guerra de liberación que afectaba a Congo. La historia de colonialismo del Congo es una de las más complejas de Africa. A diferencia de otras partes del mismo continente no fue una colonia en los mismos términos jurídicos que las demás¹²⁸ sino que estuvo en manos del rey Leopoldo II de Bélgica bajo la denominación de “Estado libre del Congo-belga”. Esto implicaba que el Estado belga no se hacía cargo directamente de la extracción de recursos que interesaba a la mayoría de los estados europeos, sino que –dadas las difíciles condiciones geográficas y requerimientos de capital de inversión que los intereses mineros de esa zona exigían– permitía la participación de capitales privados en acción directa dentro del territorio, siempre y cuando se pagaran porcentajes al estado en cuestión.

La explotación minera en Congo requirió no solamente de una gran cantidad de mano de obra sino de materiales e infraestructura especial que para ese momento no podía entenderse más que como una aventura arriesgada en la búsqueda de capital. Así y todo, el proceso de explotación se dio intensamente, convirtiendo el área del Africa Central en lo que Samir Amin denominó el “Africa de las compañías concesionarias”¹²⁹.

Los sucesos acaecidos a partir de 1960, fecha en que Bélgica desistió su dominio a presiones norteamericanas, dió lugar a una serie de hechos trágicos que marcaron la historia congoleña. Patrice Lumumba fue elegido Primer Ministro y Joseph Kasabuvu como presidente, y a un año de la declaración de la independencia el primero fue asesinado por el grupo secesionista de la región de Katanga –principal zona de intereses mineros- liderado por Tshombé.

¹²⁸ Términos establecidos por las potencias europeas reunidas en el Congreso de Berlín en 1884 para decidir sus áreas de influencia en Africa. Aunque la razón principal por la cual se constituyó el Congreso fue para discutir la libre navegabilidad de los ríos Congo y Níger

¹²⁹ Ver Amin, S.: *Subdesarrollo y dependencia y del Africa negra* (Traducción de cátedra publicada por Oficina de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires) Tomado del Prefacio para el libro de Boubacar Barry: *Le Royaume du Wallo, Sénégal avant la conquête*, Paris, Maspero, 1972. pp.22-23.

La muerte de Lumumba fue todo un símbolo de la lucha anticolonial en diversos lugares del mundo. Tanto a Fanon como a Guevara el hecho los conmovió desatando más de una reacción, de las cuales, una fue la decisión de Guevara de participar en la guerra¹³⁰. El relato de Guevara corresponde a su estadía en el año 1965. Este Diario se editó como tal en el año 1998, bajo el honor a la Memoria por el Centro de Estudios Che Guevara de La Habana. La decisión editorial respondió al 75° aniversario del nacimiento de Guevara. Según algunos comentarios que giraron en torno a esa publicación, el diario había permanecido hasta ese momento como parte del llamado Archivo Personal del Che. Sin datos precisos, algunas fuentes señalan una reticencia oficial a la publicación del diario en Cuba, mientras circularon -durante los casi treinta años entre la producción y la primera edición en 1998-, diferentes fragmentos tomados del mencionado Archivo por distintos investigadores¹³¹. Se hace notable el olvido del Diario por parte de las autoridades políticas cubanas en contraste con el canónico “Diario del Che en Bolivia”, convertido en uno de los bastiones de la historia heroica defendida por la militancia de izquierda internacional¹³². Ambos contienen diversos análisis en relación a la situación social, económica y política de los territorios visitados, pero mientras el Diario de Bolivia se erigió en modelo revolucionario, el diario del Congo brilló por su ausencia.

Universidad de
San Andrés

¹³⁰ Apoyando al ejército de Kabila que por ese entonces se perfilaba como el grupo que enfrentaba la secesión de Katanga liderada por Tshombé, y que era respaldada por intereses económicos mineros internacionales, tanto europeos como estadounidenses y por la misma agencia de inteligencia norteamericana CIA. Cfr. Nzongola-Ntalaja, Georges: *The Congo, from Leopold to Kabila*, London-New York, Zed Books, 2002.

¹³¹ Muchos fragmentos fueron reproducidos en publicaciones como *Granma* en sus versiones Nacional e Internacional. La publicación de su *escrito*, - como era llamado, se hizo durante años antes de la edición del Diario.

¹³² Muchos fragmentos del diario de Che en Bolivia fueron publicados -a los pocos años de morir Guevara- en la revista Casa de las Américas como así también en la revista Crisis en la Argentina.

¹³³ Ernesto Che Guevara: *Pasajes de la guerra revolucionaria: Congo*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1998.

¹³⁴ “Publicar *Pasajes*... documento inédito, conservado en su archivo personal, que contiene además la corrección de estilo, la incorporación de observaciones y la eliminación de algunas notas, es un gran compromiso con la historia, pues se sabe que anteriormente se han divulgado otras versiones, las que corresponden con las primeras transcripciones redactadas por el Che. Si bien autoriza a los editores a realizar los cambios que consideren necesarios, nosotros hemos respetado íntegramente el texto que escribió, pues lo hace después de terminada su misión en el Congo y sometiendo sus notas de la contienda a un análisis crítico y profundo, lo que hace posible ‘extraer experiencias que sirvan par otros movimientos revolucionarios’, Prólogo por Aleida Guevara March, en Guevara, Ernesto: *Op. Cit*, p.11.

La edición de 1998¹³³ presenta un prólogo escrito por Adelaida Guevara March, hija de Guevara¹³⁴. También en 1998, el diario fue traducido y editado en inglés respetando el texto pero no el índice, que separa capítulos según meses del año 1965.

Otro elemento considerable de la edición, y del paratexto de Guevara March, son sus categorizaciones sobre la población africana que adelanta algunas de las opiniones del autor:

“Los que han vivido algún tiempo en ese continente comprenderán sin duda lo que digo, la degradación a que fue sometida desde hace siglos por los llamados colonizadores europeos todavía deja sentir sus efectos dentro de la población africana, la imposición de una cultura diferente, de otras religiones, la paralización del desarrollo normal de una civilización y la explotación de las riquezas naturales, incluyendo la utilización de la fortaleza física de estos hombres como esclavos, arrancados de su hábitat, maltratados, sometidos a humillaciones; deja profundas huellas en estos seres humanos”¹³⁵.

Este párrafo adelanta la representación que Guevara hizo de los subalternos africanos. Aun perteneciendo al mismo Tercer Mundo.

Decía Guevara sobre ese colectivo:

“I would not want to conclude these remarks, this repetition of concepts you all know, without calling the attention of this gathering to the fact that Cuba is not the only American nation; it is simply the only one that has the opportunity of speaking before you today; and that other countries are shedding their blood to win the rights we have; and that when we send our greetings from here, and from all the conferences and the places where they may be held, to the heroic peoples of Vietnam, Laos, so-called Portuguese Guinea, South Africa, or Palestine - to all exploited countries fighting for their emancipation - we should simultaneously extend our voice, our hand, our encouragement, to our brother peoples in Venezuela, Guatemala and Colombia who today, arms in hand, are giving a resolute No! To the imperialist enemy.”¹³⁶

¹³⁵ Guevara, Ernesto: *Op. Cit*, Prólogo por Aleida Guevara March (p.12) el subrayado es mío, señalando algunas de las ideas que veremos más adelante en el corpus del Diario.

¹³⁶ Guevara, E.. Discurso pronunciado en Argel, en la Conferencia Económica de países afroasiáticos, 1965. Traducción propia.

“No quisiera concluir estos comentarios, esta repetición de conceptos que todos ustedes conocen, sin llamar la atención de este encuentro sobre el hecho de que Cuba no es la única nación americana; es simplemente la única que tiene la oportunidad de hablar hoy antes que ustedes; y que otros países están vertiendo su sangre para obtener los derechos que tenemos: y que cuando enviamos nuestros saludos desde aquí, y desde todas las conferencias y los lugares desde donde son llevadas a cabo, a los heroicos pueblos de Vietnam, Laos, la llamada Guinea portuguesa, Sudáfrica o Palestina –a todos los países explotados que luchan por su emancipación- deberíamos extender simultáneamente nuestra voz, nuestra mano, y nuestro apoyo a nuestros pueblos hermanos de Venezuela, Guatemala y Colombia quines hoy, con las armas en la mano están dando un decidido NO! al enemigo imperialista.”

Si comparamos la suerte de ambos Diarios, (Bolivia y Congo) es posible percibir una gran distancia real entre uno y otro; en el momento de sus ediciones, en la suerte de su éxito literario –y de mercado- e incluso en las expectativas que el mismo autor parece haber puesto en ambos. El diario de Congo está definido por Guevara, como la “historia de un fracaso”¹³⁷.

Por otra parte esa distancia también está presente en relación a la categorización de los latinoamericanos “observados” por Guevara en Bolivia, y sus contrapartes africanas.

Los últimos se llevaron las peores descripciones y las menores esperanzas mientras los latinoamericanos salieron más airosos de su análisis:

“(…) Hay una identidad tan grande entre las clases de estos países (latinoamericanos) que consiguen una identificación de tipo ‘internacional latinoamericano’ mucho más completa que en otros continentes. Nos une una lengua, las costumbres, la religión, un señor común. El grado y las formas de explotación son semejantes de una buena parte de los países de nuestra América. En ella la revolución está por madurar aceleradamente”.¹³⁸

Queremos ir desarmando aquí las marcas de un discurso contradictorio, presentes en el Diario de Guevara, que consideramos parte de su cosmovisión intermedia, creada a partir de conceptos fuertemente ligados a interpretaciones evolucionistas y hegemónicas, que pueden ser caracterizadas como etnocéntricas, intentando identificarse como otro subalterno.

Lo que muchas de las teorías no-etnocéntricas argumentan y discuten es la capacidad que los sujetos subalternos tuvieron y tienen de crear sus propias autorrepresentaciones y de crear conocimiento al igual que los centros reconocidos de poder intelectual.

¹³⁷ Así comienza el relato de Guevara. Ver Guevara, E.: *op. cit.* p. 31

¹³⁸ Guevara, Ernesto: *Obras completas*, Tomo I, La Habana, Andrómeda, 2004.

Walter Mignolo distingue, -en relación a la epistemología construida en América Latina-, los trabajos originales de Fernández Retamar¹³⁹, de E. Dussel¹⁴⁰, o del mismo Darcy Ribeiro¹⁴¹, coincidiendo en que es posible crear conocimiento también desde ámbitos periféricos, con herramientas conceptuales muchas veces originales y sin encuadres etnocéntricos.

La pregunta es, nuevamente, ¿qué tipo de conocimiento pueden o pudieron construir algunos de los sujetos comprometidos con los movimientos populares de poblaciones subyugadas sobre éstas mismas? ¿Cómo es el conocimiento y la interpretación que un sujeto, ubicándose en el mismo lugar de periférico, puede hacer de su Otro periférico? ¿Bajo qué referentes discursivos e ideológicos diseñaron la definición de su Otro, habiendo sido éste, reconocido muchas veces como su propio espejo de subalternidad, al menos en estado de premisa?

Queremos demostrar cómo la idea de un universal integrador, como fue el espacio de Tercer Mundo, permitió a algunos sujetos una situación intermedia desde la cual interpretar su “otro semejante” como diferente e inferior a lo autoreferenciado como grupo. Y la forma en que una ideología universalista -como la de la solidaridad tercermundista- operó, como en este caso, de manera similar a la que el discurso europeo había operado en situaciones diferentes, es decir, confirmando categorías afines a las oposiciones binarias regladas por la diferencia entre civilización y barbarie.

La biografía de Guevara de Jorge Castañeda¹⁴² editada un año antes que *Pasajes...* encuentra las mismas cualidades en los africanos y en el continente, que Adelaida

¹³⁹ Walter Mignolo rescata el ensayo de Fernández Retamar “Calibán” publicado en 1971 en Casa de las Américas, donde desarrolla el papel del lenguaje en las relaciones entre colonizador-colonizado. Mignolo, W.: *ibid.*

¹⁴⁰ También es rescatado Enrique Dussel y sus principios de una filosofía de la liberación, gestados durante los años sesenta. Ver Dussel, E. : “Europe, Modernity and eurocentrismo”, en *Nepantla, views from the South*, N° 1, vol. 3, 2000.”

¹⁴¹ Darcy Ribeiro fundó entre otros la Universidad de Brasilia en 1962, con un proyecto que dio lugar entre otros programas a la escuela de la Teoría de la Dependencia defendida por André Gunder Frank, Theotonio Dos Santos, Fernando Enrique Cardoso. El mismo se dio a conocer en el medio latinoamericano a través de su trabajo *Las Américas y la civilización*, que también es definido por Walter Mignolo, como el primer trabajo de tendencia “poscolonial” realizado en el marco de las Ciencias Sociales latinoamericanas. Ver Ribeiro, D.: *Las Américas y la civilización*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1969.

¹⁴² Castañeda, J.: *op.cit.*

Guevara March señala en el prólogo. El capítulo IX, “El corazón de las tinieblas del Che Guevara” está dedicado a la experiencia de Guevara en Africa:

“(…) Un país tan ingobernable y desdichado que treinta años más tarde se convertiría en el epítome del naufragio de la descolonización: devastado por el sida, la corrupción, la violencia y la pobreza extrema, carecerá de cualquier razón aparente de ser. En la región de (...) los Grandes Lagos tendrían lugar algunas de las más crueles tragedias modernas de hambruna, genocidio y migración. Muchos de los actores de 1965 seguirán presentes en 1997 desempeñando un nuevo papel dramático.”¹⁴³

El discurso del diario del Congo se encuentra marcado por una creencia en la modernidad como sinónimo de claridad ideológica y racionalidad política. Esa capacidad se despliega como el requisito necesario para seguir un proceso más evolutivo (propio de la mirada marcadamente positivista) que dialéctico, en la vía hacia la revolución socialista. Las características básicas del pensamiento marxista.

2.3. La historia de los otros

Ernesto Guevara se encontró cara a cara con la imposibilidad de poder llevar a cabo su objetivo revolucionario en Congo. Y supo detectar muchas de las barreras culturales que le impedían hablar en los mismos términos de la experiencia latinoamericana sobre la idea de una guerra revolucionaria “total” contra el imperialismo.

Uno de los puntos sobre los cuales pudimos observar estos tópicos señalados, como la tensión entre civilización y barbarie, la relación con la idea universalista de una revolución tercermundista y la mirada final sobre las poblaciones africanas, aparece a partir de dos situaciones identificables: el ejército y la superstición.

Estos dos temas surgieron en diferentes momentos-espacios del relato reflexivo, funcionando de manera simultánea.

Uno de los mayores conflictos para Guevara a la hora de entender el universo africano fue la existencia de la *Dawa*:

“El teniente coronel Lambert, simpático con aire festivo, me explicó cómo para ellos los aviones no tenían ninguna importancia porque poseían la *dawa*, medicamento que hace invulnerable las balas. ‘A mí me han dado varias veces y las balas caen sin fuerza al suelo’. Lo explicó entre sonrisas y me sentí obligado a festejar el chiste en que veía una forma de demostrar la poca importancia que se le concedía al

¹⁴³ Castañeda, J.: *Op Cit*, p.340. El subrayado es mío.

armamento enemigo. A poco me di cuenta de que la cosa iba en serio y que el protector mágico era una de las grandes armas de triunfo del ejército congolés. Esta *dawa* hizo bastante daño para la preparación militar. El principio es el siguiente: un líquido (...) se echa sobre el combatiente al que se le hacen algunos signos cabalísticos y, casi siempre, una mancha con carbón en la frente; está ahora protegido contra toda clase de armas del enemigo (...) pero no puede tocar ningún objeto que no le pertenezca, no puede tocar mujer y tampoco sentir miedo so pena de perder la protección. (...) La creencia es tan fuerte que nadie va a combate sin hacerse la *dawa*. Siempre temí que esa superstición se volviera contra nosotros y que nos echaran la culpa del fracaso de algún combate en que hubiera muchos muertos”¹⁴⁴.

El impacto de lo diferente lleva a conclusiones premeditadas, la idea de fracaso nuevamente en la narración, revela la poca creencia en aquel otro, y además establece una distancia, a modo de cierta superioridad al considerar el problema presentado.

“Busqué varias veces la conversación con distintos responsables para tratar de ir haciendo una labor de convencimiento contra ella. Fue imposible; es reconocida como un artículo de fe. Los más evolucionados políticamente dicen que es una fuerza natural, material y que, como materialistas dialécticos, reconocen el poder de la *dawa*, cuyos secretos dominan los brujos de la selva”¹⁴⁵.

Guevara intentaba explicar la ineficacia y lo ridículo de la creencia. Analiza el caso según una tabla evolutiva que le permite categorizar dentro del grupo de subalternos congoleños, algunos más “evolucionados” que otros. Los que ocupaban un nivel superior eran designados “materialistas dialécticos”. La ciencia europea, el pensamiento racional occidental (en este caso marxista) es equiparable a los sujetos más altamente considerados.

Guevara resalta la primacía de la razón, estableciendo una oposición binaria frente a la *dawa*: ésta era irracional, identificando la superstición frente a la racionalidad marxista. Según la respuesta de Guevara, los mismos subalternos reutilizan la aprobación del conocimiento material para afirmar su propia creencia. La *dawa* para ellos era tan racional como la verdad materialista.¹⁴⁶

¹⁴⁴ Guevara, E.: op. cit. p.43-44

¹⁴⁵ Guevara, E.: op. cit. p.45.

¹⁴⁶ Las poblaciones africanas desarrollaron un alto grado de resistencias de todo tipo durante el período colonial, de allí que enfrentarse argumentalmente frente a concepciones que ponen en cuestión sus propias creencias, sea y haya sido ya un camino transitado, una experiencia. Cfr. Ranger, T.: “Resistencias a la dominación colonial” en *Historia General de Africa*, Tomo VII, Madrid, UNESCO-Tecnos, 1987. pp 123-138.

Es decir, los mismos sujetos africanos que Guevara representaba en el Diario dieron señales de jugar con sus palabras y la mirada racional del observador, mostrando algo cercano a su propia autorrepresentación, sin embargo, lejos de haber sido convencido, Guevara contraponía eso a su propia creencia.

Su obsesión en torno a la ineficacia de la *dawa* y su interpretación como perjudicial, nos muestra la gran brecha existente entre los revolucionarios latinoamericanos y sus pares africanos en la época de las independencias, y lo poco que realmente podían compartir, a pesar de apelar a un espacio universal como el de Tercer Mundo. También manifiesta la complejidad del mundo africano de esos años, difícil de comprender sólo a partir de cualquier tipo de etnocentrismo (marxista o no-marxista) o creencia en la modernidad, que había sido la base misma de la política colonial. Las consideraciones que tenían los discursos colonialistas sobre la tardía evolución política de los africanos había argumentado por años la incapacidad que tenían para autogobernarse según las potencias europeas.

La mirada racional -para explicar el hecho de la *dawa*- estaba basada en su formación materialista dialéctica. Distinguía la cualidad “material” que argüían los africanos, y se contraponía inmediatamente a la cualidad “natural” que negaba Guevara. Se trataba de una serie de prácticas y creencias que provenían de dos ámbitos diferentes, el racional y el natural. Dos universos distintos como definió Senghor, uno característico del mundo europeo y otro del mundo africano, aquí en un juego de imbricaciones a la hora de fortalecer un argumento válido. Las referencias de Guevara respondían a una compleja red de premisas basadas en la razón, y en valores universales como la solidaridad, y la igualdad esbozada en su discurso, oponiéndose allí a una posición diferente. El conflicto estaba presente en el campo de los sistemas de creencias, donde los referentes simbólicos de los africanos distaban del ideal revolucionario que Guevara intentaba imponer.

“A partir de ese momento se suceden una serie de hechos extraños que uno no sabe si atribuir directamente a la imbecilidad, a la extraordinaria superstición (...) o a algo más serio”.¹⁴⁷

¹⁴⁷ Guevara E.: op. cit, (p.46)

El sentimiento de azar, de imprevisibilidad fue otra señal de contraste entre ese universo preconcebido y una realidad difícil de aprehender. Guevara luchaba contra sus preconcepciones sobre la población y el contraste con la realidad le provocaba confusión y el colapso con su propio universo previamente construido, como el del Tercer Mundo.

Es posible que este fuera el origen de la idea del fracaso que inicia el diario.

Esta percepción del autor confirma su posición intermedia *-in between*¹⁴⁸-, al analizarla situación desde una postura iluminista, tratando de mantener un discurso totalizante como el del tercermundismo.

Por otra parte la interpretación de Guevara del universo africano se asemeja a los discursos nacionalistas africanos que pretendían dar poca importancia a las creencias previas al colonialismo, oponiendo la idea de modernidad al de la tradición, -como la négritude defendida por Senghor¹⁴⁹.

Las diferencias culturales fueron las que más golpearon su sistema europeo de mirar el mundo.

Esta situación se repetía ante el problema del idioma donde nuevamente utilizaba niveles de evolución, en ese caso de un sistema de signos del lenguaje, en los términos lógicos de una lengua latina y occidental.

“(...) el *swahili* es una lengua con gramática bastante desarrollada y rica, pero en este país, por sus peculiaridades, las gentes lo hablan como lo que ellos llaman su lengua nacional, al lado de su lengua materna, el dialecto de su propia tribu, de manera que el *swahili* viene a ser, en cierta medida lengua de conquistadores o símbolo de un poder superior. Casi todos los campesinos la usan como segunda lengua. Sumado esto al atraso de la zona, hacen que hablen un idioma sumamente simplificado, un *basic swahili* y además, se adaptaban muy fácilmente a nuestra media lengua, pues les resultaba más cómodo hablar de esa manera. Enredado en esas contradicciones, no hablé *swahili* gramatical ni el propio de esa región de Congo en toda mi estancia allí”¹⁵⁰.

El *swahili* era, -y aún lo es- una lengua franca en todo el África Oriental. Existente desde por lo menos el siglo IX, ha sufrido las variantes regionales propias de su esparcimiento. Los niveles atribuidos por Guevara a la lengua se acercan a

¹⁴⁸ Cfr. Bhabha, H.: *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial, 2003.

¹⁴⁹ Cfr. Capítulo 1 de esta tesis.

¹⁵⁰ Guevara, E.: op. cit (p. 60).

calificaciones de atraso, o de poderes superiores. Se hace presente otra vez la oposición binaria entre civilizado y no civilizado.

Guevara se enredaba en las contradicciones de la lengua y las intentaba resolver ubicando características de ésta en relación a estadios de desarrollo vinculados al modelo de la lengua europea. Afirmando que el colonialismo ayudó al desarrollo de la lengua como medio de comunicación más generalizada, facilitando los procesos de comprensión entre las diferentes regiones del territorio.

Sin embargo, el swahili pertenece al grupo lingüístico de lenguas árabes y fue gracias al intercambio con comerciantes de ese origen que fue apropiado por las poblaciones del Africa oriental. Cuando los europeos llegaron a esa región de Africa, la lengua estaba expandida al menos en toda la costa, llamada corredor swahili¹⁵¹. Los distintos gobiernos coloniales tuvieron diversas políticas lingüísticas según las zonas, pero en el caso de las poblaciones orientales y del interior de Africa (como era el caso del Congo) la decisión fue aprovechar su preexistencia para utilizarla como vínculo con las poblaciones nativas.

Es decir que el dominio colonial en realidad dio un nuevo uso a una lengua existente, esparcida entre regiones extensas con anterioridad¹⁵².

La observación de Guevara -acentúa el papel del dominio colonial como principal razón del uso de esa lengua- la cargaba de un costado imperialista, propio de su original discurso. Podía reconocer la amplia versatilidad de la lengua pero la identificaba como la lengua “de los conquistadores” o “de un poder superior”.

El observador utilizaba aquí un recurso de universalidad: el poder de una lengua “colonizadora”, es similar al poder atribuido a la universalidad de un Tercer Mundo en lucha. De esta forma la pelea o el enfrentamiento se daba entre dos fuerzas casi equiparables. Se desprende de su interpretación que el Tercer Mundo, no sólo disputaba con poderes políticos sino con la amenaza de sus efectos lingüístico-culturales de dominación. Esta impresión se correspondía más con su intención universalista de

¹⁵¹ Cfr. Horton, Mark: “El corredor swahili”, en revista *Investigación y Desarrollo*, N° 134, noviembre de 1987.

¹⁵² Sobre los usos del swahili por algunas potencias europeas ver Jiménez González, O. R.: “Lengua y poder en Tanzania, política lingüística y estado”, en *Revista Estudios de Asia y Africa*, Ciudad de México, Vol. XXVIII, N° 2, 1993.

captar la realidad africana, más que con la historia propia cultural de los sujetos swahili-parlantes.

Esta operación también ubicaba a los africanos en desventaja, en víctimas coloniales pasivas. La necesidad de respaldar argumentos de ambiciones universalistas como implicaba la lucha tercermundista, llevó a Guevara a utilizar en muchas ocasiones, opuestos binarios para identificar a los sujetos observados.

La glorificación de solidaridad entre naciones emergentes y en lucha oponía diferencias entre sí –no eran iguales los cubanos, los africanos o los chinos, lo único que los podía unir era una sola y única experiencia también basada en un concepto de universal: el dominio colonial sufrido en algún momento de sus historias.

De esta forma, las particularidades se identificaban con las diferencias entre ellos, a veces tajantes, y que muchas veces los oponía entre sí.

Sobre esas diferencias mencionaba Guevara:

“Después de un tiempo, al comenzar la vida en comunidad con este original ejército, aprendimos algunas exclamaciones típicas de su modo de ser. Si a la gente se le daba algo para cargar, decía: *Mimi hapana motocari*, que quiere decir, “Yo no soy camión”. En algunos casos, cuando iban con cubanos: *Mimi hapana cuban*, es decir, “yo no soy cubano”¹⁵³.

El contraste se hallaba marcado por la disponibilidad para la lucha, uno de los ejes temáticos del diario de Guevara alrededor del cual articula otros tipos de diferencias entre africanos y latinoamericanos.

Esto mismo se afirmó varias décadas después por la prensa cubana. Por ejemplo, en el diario cubano Granma dice un ex combatiente angoleño sobre la presencia del Che en África:

”Sólo un hombre de su capacidad, de un pensamiento político tan avanzado, era capaz, viniendo del hemisferio occidental, de comprender estas realidades, tratar de modificarlas en favor de la Revolución, y ponerse al frente del combate, a pesar de su elevada grandeza, arriesgando su vida por África. A nosotros del MPLA, que combatíamos con las armas en Angola, sin recriminaciones, nos hablaba de la experiencia cubana en su lucha de liberación, y el papel que debían jugar los dirigentes revolucionarios en la guerra de liberación nacional, al lado del pueblo, al frente del combate, al lado de los que estaban dispuestos a entregar generosamente sus vidas por alcanzar la libertad. En nuestros contactos con el Che no sólo intercambiamos experiencias, no nos beneficiamos solamente con el conocimiento de su concepción

¹⁵³ Guevara, E.: op. cit. p. 56.

científica del mundo, de la caracterización del colonialismo, el imperialismo y su política opresora, sino que también conocimos su profundo sentimiento solidario, internacionalista¹⁵⁴.

El relato enfatiza las mismas distinciones que Guevara establecía en sus análisis sobre las sociedades africanas: la primacía del conocimiento y su origen: el hemisferio occidental.¹⁵⁵ Favoreciendo el lugar privilegiado para Cuba como proveedora de conocimiento sobre sociedades necesitadas de formación (revolucionaria).

Las impresiones que Guevara sostenía en relación a los revolucionarios africanos se basaron no solamente en su propio universo literario e interpretativo occidental, sino también en el marco que sostenía la razón de su estadía: exportar la revolución cubana a otras sociedades.

“Cuba speaks both in her capacity as an underdeveloped country and as a country building socialism. It is not by accident that our delegation is permitted to give its opinion here among the peoples of Asia and Africa. A common aspiration unites us in our march toward the future: the defeat of imperialism. A common past of struggle against the same enemy has united us along the road.”¹⁵⁶

Cuba habla al mismo tiempo desde su capacidad como país subdesarrollado y como país que construye el socialismo. No es por casualidad que nuestra delegación puede dar su opinión aquí entre los pueblos de Asia y África. Una aspiración común nos une en nuestro camino hacia el futuro: la derrota del imperialismo. Un pasado común de lucha contra el mismo enemigo nos ha unido a lo largo de este camino.

Cuba ocupa dos espacios simultáneamente en el discurso de Guevara. Por un lado proclama las mismas experiencias de dominio colonial al igual que otros países tercermundistas, pero por otra parte, el hecho de su revolución lo ubica instantáneamente en el discurso hacia esos países como un ejemplo a seguir, por ende, gozando de una categoría superior. Es decir, es parte del Tercer Mundo, pero de allí se erige en figura magistral sobre los demás.

¹⁵⁴ Carlos Belli-Bello, Consejero Especial para los Asuntos Africanos en la presidencia de Angola. Consultor Internacional Citado en *Granma Internacional*, La Habana, Edición Digital, 1997.

¹⁵⁵ Debemos destacar de esta cita la no correspondencia entre la declaración realizada y los hechos cronológicos de la presencia de Guevara en África. La estadía de Guevara en el Congo no fue muy extensa y no tuvo oportunidad de luchar a favor del MPLA (Movimiento Popular de Liberación de Angola, más activo desde 1974 en adelante, año en que en verdad varios soldados cubanos migraron a Angola para apoyar la lucha anticolonial. Otro punto notable, es la manera en que la cita a Guevara sirvió aquí para reafirmar el papel de Cuba en el desarrollo de los movimientos de liberación africanos, como fuente de conocimiento, siendo este “occidental”. Belli-Bello, Carlos: op. cit.

¹⁵⁶ Guevara, E.: *Mensaje a la Tricontinental*, 1965. Traducción Propia.

“Sin embargo, algunos sectores, interesadamente o de buena fe, han pretendido ver en ella una serie de raíces y características excepcionales, cuya importancia relativa frente al profundo fenómeno histórico-social elevan artificialmente, hasta constituir las en determinantes. Se habla del excepcionalismo de la Revolución cubana al compararla con las líneas de otros partidos progresistas de América y se establece, en consecuencia, que la forma y caminos de la Revolución cubana son el producto único de la revolución y que en los demás países de América será diferente el tránsito histórico de los pueblos. Aceptamos que hubo excepciones que le dan sus características peculiares a la Revolución cubana, es un hecho claramente establecido que cada revolución cuenta con este tipo de factores específicos, pero no está menos establecido que todas ellas seguirán leyes cuya violación no está al alcance de las posibilidades de la sociedad”.¹⁵⁷

Las palabras del final del diario demuestran de qué forma esa observación terminó la misión como un fracaso: los africanos no pudieron ser convencidos o comprender lo importante de la revolución. No se trata aquí de minimizar la impronta revolucionaria de Guevara sino más bien de echar luz sobre algunas características de su discurso en el marco de las interpretaciones modernizantes de los discursos nacionalistas que no articularon las realidades existentes con el pasado histórico del colonialismo. El acercamiento a esos otros era desde un lugar predeterminado de superioridad, pero al mismo tiempo, utilizaba la excusa de la integración en un grupo universal.

“Para mi quedarme en el Congo no era un sacrificio (...), era parte de una idea de lucha que estaba totalmente organizada en mi cerebro. Podía contar razonablemente con que seis u ocho hombres me acompañarían sin el ceño fruncido; el resto lo haría por un deber, algunos de tipo personal hacia mí, otros por la moral hacia la Revolución, y sacrificaría gente que no podía luchar con entusiasmo”¹⁵⁸.

2.4. Esos sujetos revolucionarios

Una de las discusiones presentes en los discursos nacionalistas africanos fue la agenda política a seguir a partir de los procesos de descolonización. En los casos de revolución, las opciones giraron en torno al referente socialista¹⁵⁹ y en otros casos, a reestablecer relaciones con las ex colonias, siendo interpretado esto último como “neocolonialismo” por los analistas políticos. Los discursos nacionalistas apelaban a una historia previa a la colonización basada en el mito, y no en una reconstrucción histórica. Esta fue la

¹⁵⁷ Guevara, E.: *ibidem*.

¹⁵⁸ Guevara, E.: *Pasajes de la guerra revolucionaria: Congo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1997. p. 246.

¹⁵⁹ Algunos países optaron por la vía socialista soviética como Tanzania, Guinea Bissau, Benin, Argelia y otros. No hay que olvidar que este proceso se dio en el marco de la Guerra Fría durante las décadas de 1960 y 1970.

observación que hizo la historiografía renovada sobre el Africa desde los años ochenta y más aún desde la óptica de los estudios poscoloniales en relación con una óptica postestructuralista en algunos casos¹⁶⁰. Esos estudios sostuvieron por su parte que la mirada modernizante se hallaba enraizada en la impronta de las elites “libertadoras” a la hora de establecer objetivos políticos en relación a cómo construir un estado nuevo, que recordara la historia en términos tradicionales (míticos y esencialistas) y al mismo tiempo presentara una fórmula de política moderna al estilo occidental. Buscaron construir un Estado nuevo, con las mismas herramientas propagadas por la construcción del Estado en Europa, ignorando las marcas graves que el colonialismo había dejado en sus propias sociedades, mostrando su fuerte creencia en la modernidad, en la razón, gestada en el hemisferio norte.

En el caso de las posturas socialistas, el modelo de modernización se acercaba a una interpretación marxista de la sociedad, más bien ortodoxo. Si bien la Guerra de Argelia creó antecedentes de un modelo en particular de guerra de liberación, algunos conflictos posteriores se propusieron el camino a la revolución socialista teniendo en cuenta los preceptos marxistas y leninistas que explicaban cómo acelerar el proceso revolucionario y cómo llegar a una sociedad sin clases sociales.

En el caso del Diario del Congo, uno de los elementos que ilustraba las concepciones de modernidad era la idea de un “ejército revolucionario”. La experiencia en Cuba ayudó a construir un modelo que si bien respetaba algunas particularidades locales, no dejaba de tener características firmes en cuanto a la formación de cuadros, la actitud revolucionaria y la toma de conciencia de tal situación. Como veremos a continuación la crisis de Guevara sufrida en el momento mismo de conocer y experimentar la realidad del ejército congoleño puso de manifiesto esa concepción para las nociones de *ejército* y de *revolución*.

“La idea que nos guiaba era la de hacer luchar juntos hombres experimentados en batallas por la liberación, y luego contra la reacción en Cuba, como hombres sin experiencia y provocar, con esto, lo que nosotros llamábamos la “cubanización” de los congoleños. Se verá que el efecto fue diametralmente opuesto y cómo se produjo con el tiempo la “congolización” de los cubanos. Llamamos “congolización” a

¹⁶⁰ Mahmood Mamdani sostiene que para el estudio del Estado poscolonial africano, y el recorrido de la política desde ese momento hasta la actualidad es preciso indagar aún más en el análisis del momento de constitución de ese mismo estado estableciendo una relación histórico-política inmediata y más estrecha entre el fenómeno de construcción de los estados nacionales de los años 60 y 70 y lo que el llama el “legado colonial”, la experiencia previa del Estado colonial. Ver Mamdani, M: *Ciudadano y súbdito, el legado del colonialismo*, México, Siglo XXI, 1998. (Introducción)

la serie de hábitos y actitudes frente a la revolución que caracterizaron al soldado congolés en aquellos momentos de la lucha; esto no entraña una opinión despectiva hacia el pueblo congolés, lo entraña, sí, hacia el soldado de aquel entonces.”¹⁶¹

El primer objetivo era el entrenamiento militar y no fue posible del todo. La congolización como resultado inesperado de la cubanización mostraba una inversión del orden de los factores, que ubicaba una vez más a los africanos en inferioridad de condiciones respecto de sus contrapartes cubanos. La cubanización era la manera cubana de hacer la revolución, y el referente sobre el cual se basaba el adoctrinamiento de las fuerzas africanas, implicando esta pedagogía una categoría superior para Cuba. Al fracasar su proyecto, el mismo Guevara admitió sentirse derrotado por la actitud de los congoleños.

Es interesante este juego de subversión. La cubanización era la fuente doctrinaria, -y hasta podríamos arriesgar filosófica- con la cual observaba a esos otros. Además, la cubanización cumplía aquí el lugar del modelo modernizante, el referente al cual habría que llegar en el camino de la guerra revolucionaria. Ese recorrido parece un camino evolutivo hacia un ejército revolucionario. Aquí es importante agregar ahora de qué forma muchos de los conceptos marxistas hicieron agua en muchos de los proyectos socialistas de revolución y de posteriores gobiernos ya que la experiencia demostró en varias oportunidades que se basaban en un modelo de organización política, social y económica desarrollado desde el marco de la realidad europea. No sólo se trataba de una mirada eurocéntrica sino también con rasgos de un proyecto “civilizatorio” similar en forma al que se utilizó como argumento de todos los proyectos colonialistas¹⁶².

Aparece el conflicto, para Guevara, del contraste entre objetivos revolucionarios y el impacto de la realidad: el “atraso” del ejército, las complicaciones de la lengua, la inoperancia de los soldados, etc. La matriz de la mirada giraba alrededor de una concepción histórica oscilante entre la dialéctica y el evolucionismo civilizatorio. Es más, la misma dialéctica marxista tan citada sufría a veces el embate de la impronta evolucionista.

¹⁶¹ Guevara, Ernesto: *op. cit.*

¹⁶² Al respecto ver las consideraciones Kabiraj S. sobre el tema en: “La institución imaginaria de la India” en Dube, Sauradh (coord.) *Pasados poscoloniales. Colección de ensayos sobre la historia y la etnografía de la India*, Ciudad de México, El Colegio de México, 1999.

La representación que Guevara hizo de esos subalternos partió de una mirada intermedia etnocéntrica e integrista. Tornándose etnográfica, y alejándose de la idea principal de solidaridad tercermundista -y que había planteado en su discurso en Argel sobre la necesidad de unión de los tres continentes (África, Asia y América Latina)¹⁶³- alejándolo de esos mismos subalternos que pretendía incluir. La incompatibilidad entre cubanización y congolización era el núcleo de sus consideraciones sobre la distancia que él representó como inmensa entre los revolucionarios cubanos y los africanos. La operación realizada “de cubanización a congolización” se hallaba vinculada a otros momentos de la narrativa del viaje donde en muchos casos la misma realidad circundante y la cultura y política africanas sorprendían al narrador, ubicándolo en un lugar inestable. Así, Guevara construyó niveles de evolución entre soldados congoleños y cubanos, donde el objetivo más alto a conseguir era el soldado revolucionario.

“Tan complicado es el esquema de relaciones humanas entre todos los jefes congoleños que uno no sabe qué decir de esto (...)

Está claro que un ejército de este tipo solamente podía tener justificación si, como su contrapartida enemiga, de vez en cuando luchara. Como se verá, tampoco cumplía este requisito. De no cambiar el orden de cosas existentes, la Revolución congoleña estaba irremisiblemente condenada al fracaso debido a sus propias debilidades internas. ¹⁶⁴

“La característica fundamental del Ejército Popular de Liberación era la de ser un ejército parásito: no trabajaba, no se entrenaba, no luchaba y exigía de la población abastecimientos y trabajo, a veces con dureza extrema. Los campesinos estaban expuestos a las exacciones de grupos que bajaban con pases de los campamentos, exigiendo algún alimento extra comiéndose, en reiteradas oportunidades, los pollos y algunos manjares de relativo lujo que tuvieran aquellos en reserva”.¹⁶⁵

El ejército “parásito” no cumplía los requisitos de un ejército revolucionario donde la doctrina socialista fomentaba el trabajo grupal y la unión entre el campesinado y los soldados.

¹⁶³ Discurso pronunciado por Ernesto Guevara citado más arriba. Argel, Conferencia Económica Afroasiática, 1965.

¹⁶⁴ Guevara, E.: op. cit. (p. 57)

¹⁶⁵ Guevara Ernesto: op. cit. p. 56.

Ese contraste, de su propia opinión sobre los soldados revolucionarios, - sus expectativas sobre una población potencialmente en lucha contra el imperialismo-, y la confrontación con la realidad, ponían en cuestión su ideología universalizante.

Guevara tuvo verdaderas buenas intenciones,- y de hecho es uno de los pocos líderes que mostraron decepción y sentimientos de fracaso ante un objetivo militar-, pero fue superado por un contexto histórico sobre el cual no parecía haber reflexionado antes.

“Después de dos horas, todavía estábamos dando vueltas y algunos de los congolese aprovecharon para seguir al campamento y no retornar más; sufrimos varias bajas de este tipo, producto de la confusión. Al infantilismo de las reacciones de los congolese, que se escapaban como muchachos malcriados, se agregaban errores de nuestros compañeros por falta de experiencia en la lucha.”¹⁶⁶

Según su mirada etnocéntrica los errores de los congoleños se debían al infantilismo, mientras el de los cubanos a la falta de experiencia. Esa consideración implicaba la aceptación del aparato ideológico colonial que ubicaba a los africanos en un permanente estado de minoría de edad, del que no podían salir, y los convertía en “peter-panes” necesitados de dominio y dirección, justificando el accionar colonial.

Guevara señala:

“Le contesté a Pablo, explicándole que no tenía confianza en Kabila, pero todos los otros que estaban ahí eran peores, no tenían siquiera inteligencia, y que de todas maneras había que amarrarse con él, que le diera seguridades de que aquí se trabajaría honestamente por consolidar la unidad bajo su mando...”¹⁶⁷

Sus impresiones sobre la inferioridad y la desinteligencia de la población, eran profundizadas en otros pasajes a partir de ideas aún más concisas sobre la oposición de civilización y barbarie:

“Dos ejemplos que dan todavía una idea del primitivismo que reina todavía en el Congo: el capitán Zakarias, cuando se enteró de la herida provocada por la ráfaga de un FM, la examinó y dictaminó que se perdían dos dedos, resolviendo aplicarle al culpable la ley del Talión; allí mismo sacó un cuchillo y le hubiera cortado las extremidades al pobre diablo, si no fuera por la intervención de Mbili, quien con mucho tacto logró que se perdonara. El otro es el de un soldado ruandés que salió corriendo apenas sonaron los primeros tiros (disparados por nosotros mismos, porque no hubo combate) uno de nuestros hombres, en función de celador, ya que cada cubano acompañaba a un ruandés, lo tomó por el brazo para detenerlo; el muchacho desprovisto, para liberarse de ese agresor que le impedía ponerse a resguardo, le

¹⁶⁶ Guevara, E.: op. cit. (p.118)

¹⁶⁷ Guevara, E.. op. cit (p.112)

dio al cubano un tremendo mordisco en la mano. Son botones de muestra que indicaban la magnitud del camino que tendríamos que recorrer para poder hacer un ejército de esta masa informe de hombres.¹⁶⁸

El uso del término *primitivismo* para explicar un sistema jurídico tradicional, basado en la llamada Ley del Talión, demostraba según Guevara el plano evolutivo en el que los congoleños se ubicaban en el nivel más bajo. La civilización implicaría un sistema reglado, moderno y en cambio Guevara observaba estas actitudes como marcas de un primitivismo a ultranza.

También había distancia al decir “nuestros” refiriéndose a los cubanos, -en el papel de guías de los rwandeses, y mostrando al cubano como víctima del primitivismo del africano.

2.5. De vuelta al fracaso

Retomemos el comienzo del Diario con la frase “ésta es la historia de un fracaso”. Esta idea en Guevara anticipaba sus propios puntos de vista en relación a la sociedad congoleña y a la idiosincrasia africana. Ciertamente, Guevara aclaraba en su introducción haber reescrito algunas de sus notas, dando forma a ese Diario que pretendía que fuese consultado para otras experiencias revolucionarias.

La idea del fracaso era fuertemente literaria. El autor tenía sobre sí un gran caudal de lecturas, que revelaba implícitamente a lo largo de sus escritos. Al mismo tiempo, esa carga operó como base ideológica que le permitió forjar su mirada frente al problema africano. Ricardo Piglia sostiene que la figura de Guevara es vigorosamente la de un lector, letrado, reflejado esto en ambos diarios.

“(…) la lectura como un refugio es algo que Guevara vive como contradictorio, y que lo acompaña durante toda su experiencia. En el diario de la guerrilla en el Congo, (...) al analizar la derrota describe: ‘El hecho de que me escape para leer, huyendo así de los problemas cotidianos, tendía a alejarme del contacto con los hombres, sin contar que hay ciertos aspectos de mi carácter que no hacen fácil el intimar.’ (...) Hay una tensión entre la vida social y algo propio y privado, una tensión diría yo, entre lo que es la vida política y la vida personal. Y la lectura es la metáfora de esa diferencia.”¹⁶⁹

¹⁶⁸ Guevara, E.: *op. cit.* (p. 97) el subrayado es mío.

¹⁶⁹ Guevara, Ernesto: Diario del Congo, citado por Piglia, Ricardo en: “Ernesto Guevara, el último lector”, *Cuadernos del CEDINCI*, Buenos Aires, año 2004. p.18. También forma parte de un capítulo de su más reciente libro: Piglia, R. *El último lector*, Anagrama, 2005.

La lectura es la primera instancia a partir de la cual comenzar a concebir una impresión sobre el sujeto a observar. En Guevara se combinaban la experiencia del viaje y el contraste de los conceptos previos con aquellos que la realidad le impuso interpretar. Había una necesidad por mantener esa distancia que favorecía su reflexión pero también reforzaba un sentimiento de oposición al que se aludía en muchos de sus pasajes. Vinculado a esto aparece también la percepción del tiempo.

Su relato de la vida cotidiana podía dividirse en dos tiempos paralelos, el de la escritura y el de la experiencia. Esto daba como resultado un relato que volvía a comenzar constantemente y que podría haber ocurrido en cualquier orden.

“En este tipo de historia es difícil encontrar el primero de los actos”¹⁷⁰

Sus observaciones se apoyaban materiales leídos operando como soportes de sus consideraciones:

“A pesar de vivir durante varias generaciones en el Congo mantienen imborrable el espíritu de su patria; se dedican a la vida pastoril, aunque no nómada, y hacen de la vaca el centro de su economía”¹⁷¹.

Esta mirada, casi enciclopédica, fue implicándose más a medida que avanzaba el texto, y la experiencia.

Creemos que efectivamente desde su matriz ideológica fuertemente influenciada por la idea de modernidad identificó las diferencias y las barreras culturales que se le presentaron y ante eso, percibió la idea de un fracaso, como la imposibilidad de concretar su objetivo. Un sentimiento de frustración por no poder transformar esos sujetos subalternos considerados “inferiores”, en individuos “revolucionarios”, siendo esa categoría, en su escala de valores, ampliamente superior.

¹⁷⁰ Guevara, Ernesto: op. cit p.35.

¹⁷¹ Guevara, E.: op. cit. (p.52)

Esas lecturas, - novelas, teoría política, filosofía, etc.-, le dieron el marco para observar una realidad que - lamentablemente para sus propósitos- se presentaba de manera desemejante¹⁷².

Esa situación de inestabilidad se asemeja a lo que D. Chakravarti llama “ignorancia asimétrica”.

“La paradoja de todos los días de la ciencia social (occidental) en el tercer mundo es que nosotros consideramos esas teorías notablemente útiles para comprender nuestras sociedades a pesar de su inherente ignorancia de “nosotros”.¹⁷³

Guevara utilizó sus conocimientos aprehendidos en un marco europeo, iluminista e intentó aplicarlos sobre comunidades que se presentaron distintas a los modelos aprendidos por sus lecturas, sobre los cuales demostró tener una firme y contradictoria convicción.

Chakravarti describe esa operación de la siguiente manera: Europa es teóricamente conocible, mientras “*las otras historias son cuestiones para una investigación empírica que (se) encarna sobre un esqueleto teórico que es sustancialmente “Europa”*”¹⁷⁴.

Guevara utilizó el marco teórico de la modernidad, aplicado a esas otras historias, pero desde el espacio del Tercer Mundo, como algo supuestamente opuesto a Europa.

El impacto de esa diferencia entre lo encontrado y las lecturas previas, provocó en su relato y en sus percepciones una crudeza y una interpretación casi ciega sobre lo que veía, que causó a su vez una mirada cerrada en sí misma e intolerante de las diferencias.

¹⁷² Ricardo Piglia cita a Roger Chartier en referencia a los modos de lectura:

“Roger Chartier ha señalado que hay que separar la actividad de lectura del texto propiamente dicho y empezar a pensar en modos de leer. Y Chartier señala que hay determinados textos que definen el registro de lectura de una época, como es el ejemplo de la lectura religiosa. Toda lectura se asimilaba al modelo de lectura de la Biblia, y el tipo de relación de creencia que tenía el sujeto con el texto que leía definía el espacio general de la lectura, era el modelo implícito, (...) de cualquier lectura. Y después –y esto nos acerca inmediatamente a Guevara- Chartier plantea que después de la lectura religiosa es la lectura de novelas la que define un espacio de identificación cultural y un modo de leer otros textos que no son novelas y tiende a pensar que esta concepción de la lectura que se generaliza a partir de la lectura de novelas, tiene la particularidad de conectar la lectura de la novela con el mundo de los afectos y con el mundo de la experiencia del que lee.” Piglia, R.: *op. cit.* p.17.

¹⁷³ Chakravarti, D.: “Poscolonialismo y el artificio de la historia, ¿quien habla por los pasados indios?”, en Mignolo, W.: *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*, Buenos Aires, Paidós, 2002. (p.136)

¹⁷⁴ Chakravarti, D: *ibidem*.

La representación construida de esos Otros, generó gran frustración ya que ningún individuo cumplía con sus cánones de entrega revolucionaria.

Nos inclinamos a pensar que su posición intermedia, -que apelaba a una gran integración, y al mismo tiempo se separaba de aquellos sujetos subalternos a integrar- provocó en él una gran frustración con respecto a ese Otro, que le impedía concretar la idea de la solidaridad tercermundista ya que aquellos subalternos no eran aptos para desarrollar la revolución como él la planteaba.

Guevara se comportaba como un sujeto hegemónico, pretendiendo dar voz a un grupo de subalternos, buscando verificar la existencia de una comunidad bajo la idea del Tercer Mundo y al mismo tiempo definiéndose como sujeto individual, particular y encerrado en sí mismo.

Dice R. Piglia al respecto de la búsqueda de Guevara

“Para Guevara antes que la construcción de un sujeto revolucionario, de un sujeto colectivo (en el sentido que esto tenía para Gramsci) se trata de construir una nueva subjetividad, un sujeto nuevo en sentido literal (...) y ponerse él mismo como ejemplo de esa construcción”. ‘Durante estas horas últimas en el Congo me sentí solo como nunca lo había estado, ni en Cuba, ni en ninguna otra parte de mi peregrinar por el mundo. Podría decir: nunca como hoy había sentido hasta qué punto, qué solitario era mi camino’.¹⁷⁵

La idea del fracaso parece predeterminada por dos razones:

En primer lugar porque la misma idea de universal entraba en conflicto con la existencia de las particularidades encontradas en sociedades diferentemente colonizadas (como en este caso son las africanas) y porque Guevara llevaba, desde el primer momento, un concepto previamente constituido sobre cómo debían ser esas poblaciones y cómo debían comportarse, lo que le impidió, aceptar e integrar la diferencia.

En segundo orden, la misma idea de Tercer Mundo como una pretensión universal implicaba que en algún lugar debía haber “orientadores” para la liberación, y en esa trampa es que desarrolló diferentes tipos de perfiles hegemónicos como en el del papel de Cuba para los países africanos.

El concepto de Tercer Mundo, entonces, funcionó como fachada de un proyecto en el cual era imposible desde el origen considerar que la igualdad entre todos sus miembros.

¹⁷⁵ R. Piglia: *op. cit.* pp. 19-20.

La solidaridad de los pueblos se desarrolló guiada por uno sobre los demás que debían recibir ciertas indicaciones al respecto.

Si bien las diferencias eran tajantes entre los objetivos de la nación cubana -de exportar su asistencia revolucionaria hacia países en menores condiciones de revolución-, y el colonialismo europeo, -como hegemonía política-, las bases ideológicas discursivas de cada uno compartieron al menos un punto central: la visión occidental e iluminista, -de pueblos más alfabetizados y formados sobre otros pueblos ignorantes- y moderna -de sociedades más desarrolladas sobre sociedades tradicionales y atrasadas.

De esta forma, la aspiración tercermundista de las décadas de 1960 y 1970 establecía sus propios límites de antemano. Por una lado, pretendía integrar a otros sujetos subalternos dentro del mismo colectivo -Tercer Mundo- tratando a esos Otros como subalternos de otros subalternos, matando la categoría de igualdad proclamada en el discurso del proyecto de solidaridades tercermundistas. La exigencia de Guevara por igualar los africanos a los latinoamericanos, lo llevó a diferenciarlos primero, luego a subestimarlos y a profundizar la diferencia entre él como observador y los otros subalternos africanos. Éstos resultaron no ser iguales, no ser espejos. No compartían las mismas afecciones y sin embargo debían integrarse a un espacio, donde paradójicamente había una superioridad planteada para los sujetos latinoamericanos desde la perspectiva de Guevara.

La soledad de Guevara como lector, que planteaba Ricardo Piglia, puede ser entendida más bien como el desarrollo de la diferencia frente a su entorno, y la práctica de ella. Su posición más hegemónica que subalterna, le impedía ver la propia experiencia con la que quería conectar sus lecturas, y su conocimiento.

Capítulo 3: La nación “americana” cruza el Atlántico: el caso de la Revista *Casa de las Américas*.

Los años sesenta han sido considerados desde diferentes vertientes como un momento histórico avasallante, con vientos de cambio, y movimientos de revolución. Los procesos de descolonización, la revolución cubana, el Mayo francés y la constitución de dos sujetos como protagonistas del período (intelectuales y estudiantes) reorientaron las discusiones sobre política, uniéndolas a la participación activa de esos mismos sujetos.

Recíprocamente a esos aires de renovación, el concepto de Tercer Mundo alcanzó su mayor reconocimiento. Las propuestas e ideas sobre la integración de tres realidades continentales como las de Asia, África y América Latina ocuparon la agenda de numerosos encuentros entre escritores, intelectuales y políticos de la época.

Paralelamente, muchas publicaciones aparecieron alrededor de las premisas de tercermundismo, combinando literatura, arte y discusiones políticas y filosóficas.

Como mencionábamos en el capítulo anterior, el Tercer Mundo constituyó la representación de la lucha de países desaventajados frente al poder creciente de los países centrales (Europa y Estados Unidos) y de la Unión Soviética. Y agrupaba diferentes líderes de Asia, África y América Latina que habían participado -o aún lo hacían- en procesos revolucionarios en sus países o regiones. Dentro de ese espacio, y con relación a la realidad latinoamericana, Cuba se convirtió en el referente principal de la actividad política y de la participación intelectual.

Las representaciones del África, que algunos de los intelectuales americanos practicaron en torno a las experiencias nacionalistas o simplemente acerca de las sociedades transoceánicas, se vieron reflejadas en gran parte de las publicaciones de la época. En este espacio tercermundista construido por diferentes agentes, y desde donde Cuba embanderaba la idea de tricontinentalidad, la revista *Casa de las Américas* fue un espacio donde se expresaron diversas impresiones sobre África y los africanos. *Casa de las Américas* nació al año de la revolución, en 1960, y fue dirigida por Haydée Santamaría y luego por la figura de Roberto Fernández Retamar. Rápidamente se convirtió en una de las publicaciones más apreciadas tanto por escritores y pensadores latinoamericanos¹⁷⁶ como por el público en general, y encarnó para América Latina una de las mejores y más efectivas formas de integración de los intelectuales preocupados por la realidad política y social de ese Tercer Mundo.

Los años sesenta redefinieron el rol del intelectual¹⁷⁷ cambiando sus características. En el caso latinoamericano, la integración favorecida por la importancia que tuvo la revolución cubana, se vio seguida por la constitución de una comunidad consolidada de intelectuales, dentro de la cual esta revista fue una de las muestras más contundentes¹⁷⁸. Si bien la presencia de intelectuales latinoamericanos de diferentes países otorgaba un aire de diversidad cultural a la revista, el eje fundamental de esa comunidad había sido - y continuaría siendo a lo largo de la década de 1960- Cuba y la revolución cubana.

¹⁷⁶ Sobre la importancia de la revista para la intelectualidad latinoamericana ver Gilman, Claudia: *Entre la pluma y el fusil, debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003.

¹⁷⁷ La discusión sobre el compromiso que un intelectual debía demostrar frente a la realidad de los pueblos tercermundistas, fue influenciada en muchos casos por la figura de J. P. Sartre.

¹⁷⁸ Dice Claudia Gilman al respecto: “Cuba (...) fue el epicentro de la familia intelectual latinoamericana de los años 60, lo que dio sentimiento de unidad a la familia intelectual: la Isla fue la gran anfitriona del mundo letrado”. Gilman, C.: op. cit. (p.113).

Sin embargo, la existencia de un imaginario creciente alrededor de la importancia de dicha revolución en términos continentales, no descartaba un problema: la construcción de una nación cubana. Sobre esto repararon no solamente algunos intelectuales cubanos sino también otros latinoamericanos puesto que era un paso necesario para discutir con otros referentes políticos, mientras se defendía el proyecto de la tricontinentalidad.

Según Quintero Herencia, *Casa de las Américas* continuaba con una tradición fundacional literaria e intelectual que remitía al siglo XIX:

“Hay que recordar que el siglo XIX para la crítica cultural latinoamericanista ha sido definido como el siglo que detona la posibilidad discursiva de pensar la latinoamericanidad bajo la rúbrica de un *nosotros* continental. Dicho *nosotros* quebrado por el fracaso del proyecto de unificación continental y emblemático por las propuestas políticas de Simón Bolívar ocupa recurrente densidad discursiva dentro del campo letrado hispanoamericano. El campo letrado latinoamericanista, por lo menos desde los centenarios, frente a proyectos de modernización estatal, al igual que frente a agresiones imperiales, gusta de colocar la cultura hispanoamericana su diferencia y su posibilidad utópica como la misma cierta superioridad moral que pareciera recubrir la forma de nuestra identidad. La “casa de la cultura común” del continente ha sido uno de los *topoi* discursivos más recurrentes del latinoamericanismo finisecular y contemporáneo. Esta situación discursiva vive un momento de intensificación crítica en la cultura política de la Revolución Cubana y las páginas de la Casa de las Américas son un espacio privilegiado para contemplar este regreso de la casa de la cultura latinoamericana.”¹⁷⁹

Sobre estas consideraciones podríamos agregar un elemento más en el proceso de unificación de la idea nacional o continental de la revista.

Casa de las Américas funcionó como un nexo integrador de los diferentes rincones latinoamericanos de la intelectualidad. También reforzó la propia idea revolucionaria a partir de la experiencia de 1959, e integró ésta al proyecto de tricontinentalidad. La Conferencia Tricontinental se reunió entre el 3 y el 13 de enero de 1966 en La Habana y fue el resultado de diversas y anteriores gestiones políticas entre militantes y dirigentes políticos de África y América Latina, principalmente, (y luego Asia a partir de la integración de Vietnam) preocupados por armar una red de solidaridad política, social y económica entre los continentes del Tercer Mundo. La reunión tenía en cuenta las experiencias revolucionarias africanas desde el caso de Argelia hasta la primera independencia africana del dominio británico, (Ghana en 1957) como así también la revolución cubana. Los intercambios entre estos políticos sucedieron entre 1957 y 1966,

¹⁷⁹ Quintero Herencia, Juan Carlos: *La fulguración del espacio, Letras e imaginario institucional de la revolución cubana* (1960-1971), Beatriz Viterbo Editora, Rosario, 2002 (p.81)

incluyendo pasos de latinoamericanos por Africa como el de Guevara citado en el capítulo anterior y como el de varios intelectuales y políticos africanos por Cuba como Amilcar Cabral de Cabo Verde¹⁸⁰.

Adhiriendo a este proyecto político internacional, Casa de las Américas incluyó más la presencia de Africa que la de Asia en sus números, y lo hizo a través de la población negroafricana en Cuba.

De esta forma, la idea de una nación cubana tan recurrente en varios de los escritos presentes en la revista, llevaba consigo también la complicada tarea de incluir un grupo social numérica e históricamente importante como lo era la población descendiente de los esclavos africanos traídos a Cuba siglos antes; tarea que provocará más de un momento de contradicción y conflicto en el área de las definiciones y categorizaciones que los cubanos y latinoamericanos podían realizar en ese momento sobre las sociedades y culturas africanas.

Como dice Benedict Anderson, la idea de nación, para los pueblos europeos, respondió en un primer momento a la construcción de un imaginario integrador, una comunidad imaginada en la que los miembros podían conocerse o no, pero donde todos sabían y reconocían la pertenencia a un espacio delimitado por elementos comunes (lengua, religión, historia, cultura, etc)¹⁸¹.

Cuba, echó mano a distintas fuentes para construir su propia idea de nación, apelando a diversas unidades y buscando reconstruir un terreno propio.

¹⁸⁰ Para conocer algunos de los incidentes internos a las reuniones e intercambios políticos ver: René Gallisot: “Ben Barka y la Tricontinental, internacionalismo y luchas de liberación”, en *Le Monde Diplomatique*, Buenos Aires, octubre 2005. p. 22.

¹⁸¹ Ver Anderson, B.: *Comunidades Imaginadas, Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

Entre esas unidades nos concierne la referente a la población negra cubana. La integración del problema de la “raza”¹⁸² en el proceso de construcción de la nación cubana, que fue expuesta a través de distintas formas y apreciaciones realizadas por los escritores de *Casa de las Américas*. Estos se hicieron eco de la impronta pero también tuvieron interpretaciones propias y construyeron una representación de África y los africanos dentro de un contexto politizado y conflictivo, nunca antes experimentado. Como también ocurría con la idea de latinoamericanismo, las referencias a la población africana presente en Cuba, habían sido objeto de estudios con anterioridad, provenientes de la mano de Fernando Ortiz. Este antropólogo cubano formado en España, había comenzado con las primeras aproximaciones a la cultura negra en Cuba desarrollando el concepto de “transculturación” y fusión de las culturas blanca y negra en su país. Las obras de Ortiz fueron reivindicadas por algunos intelectuales y escritores cubanos presentes en *Casa de las Américas*, y de él se tomaron varias de las tesis profundizadas o al menos repensadas de mestizaje, sincretismo y cubanidad. Sólo que en el caso de esta revista, el papel de los negros en Cuba también remitía a otros sujetos a los que se buscaba integrar en un concepto universal mayor como el de Tricontinentalidad: los africanos.

En el capítulo anterior hacíamos énfasis en la manera mediante la cual Ernesto Guevara intentaba incluir a la idea universal del Tercer Mundo, su representación de la población africana, según su experiencia en el Congo, recurriendo a concepciones previas, lecturas y formación intelectual, y mostrando una perspectiva, en varias ocasiones, etnocéntrica del conjunto.

En el caso de *Casa de las Américas*, aparecen dos conceptos englobantes: el ya existente “tercer mundo”, muchas veces bajo el nombre de Tricontinentalidad, y el referente al proceso de construcción de la nación cubana. Desde este último, los

¹⁸² En los últimos años el término “raza” ha sufrido numerosos ataques, bien justificados en algunos casos donde se lo utilizó para establecer diferencias discriminatorias y segregacionistas. Sin embargo, los estudios de género han incorporado y renovado la categoría profundizando el concepto en relación al problema que el racismo constituye en relación al color de la piel y a la segregación basada en él. Los trabajos de Etienne Balibar como también de Paul Gilroy establecieron nuevos enfoques para abordar una problemática aún presente, retomando la palabra “raza” y resignificándola como un término-concepto convertido en objeto de estudio. Esta es la manera en que emplearemos dicho término. Ver Gilroy, P.: *O Atlántico negro*, editora 34, Rio de Janeiro, 2002. (passim) Balibar y Wallerstein: Ver Balibar, E en : Balibar, E. y Wallerstein I.: *Race, Nation, Class*, London, Verso books, 1993.(passim) Hay edición en español *Raza, nación y clase*, Editorial Iepala, Madrid, 1991. Original en francés de 1990.

intelectuales de la revista desarrollaron ciertas estrategias discursivas en el camino de integración de la población negra al espacio común nacional -no sin presentar ciertas contradicciones en sus representaciones- generando finalmente una tensión entre los conceptos de raza y de sujetos subalternos africanos.

De este problema intentamos analizar la manera en que algunos intelectuales de la revista develaron dos perfiles de representación sobre la población de origen africano y sobre la población negra latinoamericana, exponiendo el conflicto que provocaba la unificación de dichas poblaciones dentro de la nación cubana, revelando también las fronteras ideológicas del sentido de latinoamericanidad para ese momento.

En este capítulo hallamos sujetos apelando a pertenencias comunes, dando por hecho un grado compartido de subalternidad, pero observando a los africanos como subalternos. En este caso se trata de cubanos representando la voz de los africanos que comparten el espacio de la nación cubana, apelando a un espacio mayor como el de la tricontinentalidad, desde la base latinoamericana.

3.1. Cercanías del otro: la población “afrocubana”

Entre 1960 y 1970 *Casa de las Américas* se refería a África en diferentes casos y formas. Al comienzo la presencia del continente en la publicación fue a través de reseñas, comentarios de libros, y reconocimiento a algunos escritores africanos como Aimé Césaire. Luego, la referencia creció, como se puede observar en los números 14-15 (1961), 17-18 (1963), 36-37 (1966), 49 (1968), 53 (1969): 58 (1970).

En el número 14-15 (1961), aparecía una nota de Silvie Maron, periodista francesa, sobre la escritora argelina Assia Djebar, y un reportaje a la autora. Se trataba de la edición traducida de un semanario parisino. Esa fue la primera mención directa sobre un conflicto reciente en África, el de Argelia. Se trató de una presencia que fue ganando espacio. Los temas sobre los se construyó esa representación de África eran: la cuestión de la “raza” y la población negra en América Latina, la formación de la nación cubana –

tema recurrente en todos los números de la revista¹⁸³- la integración de la población negra en Cuba y en otras sociedades; y el aporte de la misma a la cultura americana. Se percibía entonces un eje articulador de estos temas, que podemos definir como la inclusión de una población negra a un espacio mayor, la nación cubana, partiendo de la premisa de influencias africanas en ese sector de la población que indirectamente estaban afectando la conformación del ser nacional cubano. Este proceso puede ser representado por la siguiente ecuación: población negra, heredera de un pasado africano, que debía formar parte en ese presente de una comunidad llamada Cuba. Lo primero que notamos fue la enunciación de un nombre para ese sujeto a incluir, identificado como otro universal, más pequeño –integrante del Tercer Mundo-, llamado: Afroamérica. Partiendo de ese concepto abarcativo, los intelectuales preocupados por el tema, llegaron a una síntesis: Afrocuba. Ya para 1945, Fernando Ortiz había sostenido las tesis de sincretismo entre poblaciones blancas y negras haciendo hincapié en este proceso como de una de las singularidades de la sociedad cubana, y del “espíritu” de la cubanidad. Estos mismos conceptos serían reutilizados en *Casa de las Américas*.

El número 36-37 de *Casa de las Américas*, estaba dedicado exclusivamente a Afroamérica¹⁸⁴, estableciendo así un punto de partida que determinaría más adelante el tipo de representación que los sujetos latinoamericanos hacían de los sujetos africanos, en este caso, en el campo intelectual.

Uno de los puntos de partida para el proceso de integración que muchos de los intelectuales ejercían, era la mirada retrospectiva sobre la trata esclavista.

¹⁸³ Sobre la cubanidad y la nación cubana ver Quintero Herencia, J.C.: *ibidem*.

¹⁸⁴ El índice completo del número era el siguiente: José Luciano Franco: “La presencia negra en el Nuevo Mundo”; Julio Le Riverend Brusone: “Afroamerica”; Roger Bastide: “Africa en Brasil”; Alfred Metraux: “Orígenes e historia de los cultos vodú”; Fernando Ortiz: “La cocina afrocubana”; Nicolás Guillén: “Nación y mestizaje”; Elías Entralgo: “La mulatización cubana”; Aimé Césaire: “De Lumumba o una temporada en el Congo” (fragmento de la obra de teatro del mismo nombre); Rene Depestre: “Aforismos y parábolas del Nuevo Mundo”; José Luis González: “Los primeros novelistas negros norteamericanos”; Manuel Galich, “El indio y el negro, ahora y antes”; José A Benítez: “Africa y A Latina: paralelo entre dos continentes”. Sección Documentos: W.E.B. DuBois: “Los combates espirituales de los negros de Norteamérica”; Jacques Roumain: “Quejas del hombre negro”; Frantz Fanon: “Antillanos y africanos”; Malcolm X: Discurso en *The Militant Labor Forum*.

Sobre este asunto, los trabajos se dividían en dos posturas. Algunos hicieron un análisis histórico-económico donde se intentaba explicar el origen de la población negra en América Latina advirtiendo sobre similitudes entre ambos continentes. Otros buscaron revelar el nivel de influencia que la población llamada “afro” había aportado en las sociedades latinoamericanas, en los ámbitos religioso y cultural, remitiendo indirectamente al tipo de análisis que la Négritude había utilizado en sus primeros años de formación.

Ambas perspectivas eran distintas pero las dos confluían en un tema mayor de gran preocupación para estos intelectuales, que era la integración de la población negra al total de la población y de la nación cubana, como el ejemplo de una sociedad revolucionaria¹⁸⁵.

Había entonces dos maneras de explicar cómo esas unidades de principio diferentes, se incorporaban al sentimiento, a la idea de una sola nación cubana. Para comenzar, algunos autores como Julio Le Riverend Brusone y de José A. Benítez miraban retrospectivamente. El punto compartido por estos dos autores era la referencia a la población africana como población “negra”. Decía Le Riverend Brusone:

“La historia americana es un largo proceso de transculturación en el cual los negros participan con aportes de la más alta importancia”. (...) El negro se ha fijado, primordialmente en las regiones subtropicales y ecuatoriales. No por azar, (...) sino históricamente esas fueron las zonas en que se desarrolló la agricultura de plantaciones”¹⁸⁶ .

(...)

“Los estudios históricos y etnográficos americanos han progresado suficientemente para que pueda afirmarse que allí donde hoy en día no aparece el negro, lo hubo y se diluyó en los demás componentes étnicos más numerosos.”¹⁸⁷

Brusone, como otros autores, hacía mención a la presencia africana en América apelando a un sentido histórico, reafirmando la presencia del “negro” en todo el continente. Brusone era historiador económico y declarado activista de la revolución

¹⁸⁵ Una de las comparaciones recurrentes era con relación a Estados Unidos. Muchos escritores citaban ese caso para contraponerlo al caso cubano donde se suponía que toda la población negra, blanca y mestiza disfrutaba de los esfuerzos y reconocimientos de la revolución, a diferencia de la segregación presente en el Sur de Estados Unidos y en otros estados. Sobre este aspecto ver Quintero Herencia, Juan Carlos: op. cit.

¹⁸⁶ Le Riverend Brusone, Julio: “Afroamérica”, en Revista *Casa de las Américas*, op. cit. p. 23

¹⁸⁷ Le Riverend, Julio: op. cit. p. 24.

cubana –siendo español. Sus trabajos siempre giraron en torno a la historia económica enmarcándose en la teoría de la dependencia. El texto seguía así:

“Las investigaciones más recientes han demostrado que los negros llegados a nuestras tierras salían de una zona relativamente pequeña y bien delimitada. Sin embargo esa unidad geográfica no se traducían en unidad cultural, sino que por el contrario, lo esencial en los grupos objetos de comercio de africanos era la variedad de desarrollo institucional”¹⁸⁸

“(…) El proceso de abolición de la esclavitud abarca desde 1833 hasta 1888. Un caso especial es el de Haití, donde la lucha de los esclavos por su manumisión, a fines del siglo XVIII se transforma en insurrección por la independencia nacional y la creación de un Estado”¹⁸⁹.

“(…) Por otra parte, la abolición (de la esclavitud) incorporó al pueblo con derechos democráticos a una masa de población atrasada culturalmente, de un nivel de vida realmente inferior; sin embargo su nueva condición política y social puramente nominal no la ayudó a superar realmente su nivel de vida esclavista. (...) Sus propios descendientes de esclavos son los que están planteando la necesidad de superar el atraso cultural y el bajo nivel de vida en que se hallan sumidos desde mediados del siglo XIV. Al abrirse progresivamente las posibilidades de vida democrática para la antigua población esclava, los países americanos dan un paso de avance hacia la formación nacional y social más completa”¹⁹⁰.

Con algunos aportes propios, Brusone retomaba las ideas de Fernando Ortiz, donde la síntesis se daba por una superación evolutiva de los valores de ambos elementos:

“Proceso necesario y simultáneo de desculturación o abandono de ciertos elementos de las culturas afrooccidentales o negras y de aculturación o acomodamiento a ciertas exigencias de las culturas eurooccidentales o blancas para lograr por síncretismo la transculturación, o proceso de transición, readaptación o reajuste en otra cultura, la cubana o mulata, de nueva creación”¹⁹¹.

Teniendo en cuenta a Ortiz, estos autores buscaban reunir ese “otro” -que compartía el mismo terreno en construcción-, a la nación cubana poniendo el eje del análisis en la integración¹⁹².

¹⁸⁸ Le Riverend Brusone, J.: op. cit., p. 26

¹⁸⁹ Le Riverend Brusone, J.: op. cit., p.28

¹⁹⁰ Le Riverend Brusone, J. : op. cit., p. 29 (el subrayado es mío)

¹⁹¹ Ortiz, Fernando: “Por la integración cubana de blancos y negros”. *Revista Estudios Afrocubanos*. La Habana, vol. 5. 1945-1946.

¹⁹² Le Riverend Brusone participó de una edición de antología sobre Fernando Ortiz : *Órbita de Fernando Ortiz*. La Habana, Uneac, Ediciones XX Aniversario, 1973.

En primer lugar, Brusone hablaba de la población negra cubana o americana, - remontándose a los orígenes míticos- y en una mirada retrospectiva indagaba la razón por la cual esa diferencia habitaba en su presente en el mismo territorio que la población blanca. La razón básica encontrada era la llegada de los esclavos a América venidos de África. Hasta aquí la primera aproximación al continente. En ese viaje inverso, Brusone construía una imagen de la migración africana esclava en América, otorgándole diferentes características según dos niveles de interpretación: uno relacionado a las categorías de “desarrollado” o “subdesarrollado” muy en boga por esos años- y otro vinculado a la idea de “aporte cultural”.

De esta forma, estos autores construían una imagen total, según dos fuentes: el origen africano anclado en el proceso de trata esclavista, y la contribución cultural realizada en las poblaciones locales americanas.

Brusone mencionaba las diferentes regiones desde donde provenían los esclavos en América mientras resaltaba el aporte que la cultura africana, entendida como unidad, había transferido a la población americana y cubana. En el primer caso mencionaba distintos niveles de desarrollo institucional de los Estados o formaciones políticas africanas que facilitaron dicho proceso esclavista mientras en el segundo resaltaba las características generales de los cultos religiosos, o tradiciones africanas que habían penetrado en la cultura cubana o americana –en los casos donde según el autor- existía más presencia de población “afroamericana”.

De esta forma, contraponía la idea de una unidad cultural a otra de diversidad político-institucional, destacando la construcción de una acabada unidad cultural en el territorio de llegada, América. Esta unificación, encontraba consolidación en el concepto de mestizaje, de mixtura entre población local, americana y migrantes esclavos negros. En el camino de construcción de la nación cubana, la fuerza motriz era la inclusión, y el mestizaje jugaba un rol protagónico como la manera de incluir al “otro” en su propio territorio¹⁹³.

El mestizaje era otra de las ideas provenientes de la literatura de Ortiz. Este autor explicaba la formación de la cultura cubana a partir del proceso de mestizaje, y luego lo

¹⁹³ El problema del mestizaje fue retomado por otros autores, que discutiremos más adelante.

denominaba “transculturación”, elementos claves para definir la autenticidad de Cuba.

Las mismas ideas eran retomadas por los intelectuales de Casa:

Decía Ortiz:

“En todos los pueblos la evolución histórica significa siempre un tránsito vital de culturas a un ritmo más o menos reposado o veloz; pero en Cuba han sido tantas y tan diversas en posiciones de espacio y categorías estructurales las culturas que han influido en la formación de su pueblo, que ese inmenso amestizamiento de razas y culturas sobrepaja en trascendencia a todo otro fenómeno histórico”

"(...) en Cuba (...), como en pueblo alguno de América, su historia es una intensísima, complejísima e incesante transculturación de varias masas humanas, todas ellas en pasos de transición. El concepto de transculturación es cardinal y elementalmente indispensable para comprender la historia de Cuba y, por análogos razones, la de toda la América en general".¹⁹⁴

Si bien autores como Brusone rememoraban el trabajo de Ortiz, agregaban un nuevo escalón a la construcción de la cubanidad y de la nacionalidad cubana después de la revolución: las ideas de anticolonialismo y revolución.

En otros pasajes del mismo texto, había una interesante apreciación sobre la revuelta de esclavos en Haití donde Brusone establecía una vía directa entre la rebelión anticolonial y la revolución nacionalista.

Como sostienen S. Kabiraj y D. Chakrabarty¹⁹⁵, muchos de los discursos nacionalistas gestados por los líderes políticos de Africa y Asia, construyeron la historia de sus sociedades de acuerdo a las necesidades de sus objetivos políticos, la premura por fundamentar la opción de un camino recorrido, y de una historia que sustente el Estado Poscolonial que se estaba construyendo, y un pasado que legitimara las acciones del presente¹⁹⁶. Dentro de este esquema muchas de las rebeliones anticoloniales fueron entendidas como movimientos antiimperialistas, sin serlo totalmente. La diferencia entre uno y otro radicaba en que un movimiento antiimperialista implicaría un programa de puntos a discutir para la construcción de una nueva política, y la mayoría de los movimientos de resistencia y rebeliones de las poblaciones locales anticoloniales carecían de propuestas políticas de largo plazo y alcance.

¹⁹⁴ Fernando Ortiz: *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana, Ciencias Sociales, 1983. Citado por Portuondo, G. En: “La transculturación en Fernando Ortiz, imagen, concepto, contexto”, *revista Tierra de Letras*, n° 86, Caracas, Febrero 2000.

¹⁹⁵ Ver Kabiraj: “La institución imaginaria de la India”, en Dube, Sauradh (coord.) *Pasados poscoloniales. Colección de ensayos sobre la historia y la etnografía de la India*, México, El Colegio de México, 1999. Y D. Chakrabarty: “Poscolonialidad y el artificio de la historia: ¿quién habla por los pasados indios?”, en Mignolo, W.: *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*, Buenos Aires, Paidós, 2002.

¹⁹⁶ Cfr capítulo 1 de esta tesis.

El pasaje de Brusone es para nosotros un ejemplo de las tesis de Chakrabarty y Kabiraj, donde encontramos un discurso nacionalista similar al analizado por esos autores. Brusone menciona un paso necesario hacia la formación del Estado, un enfrentamiento anticolonial como síntoma de avance y desarrollo político. Tanto Kabiraj como Chakrabarty sostienen que las ideas de desarrollo y subdesarrollo provenían de las mismas contradicciones que el discurso nacionalista implicaba. Un avance hacia el cambio, hacia el paso de lo colonial a la política independiente, pero ésta entendida como la formación de un estado legítimo, o legitimado por las viejas formas y credos de la política europea, es decir en términos de institucionalización, el proceso llamado de modernización política tan caro a las naciones poscoloniales, implicaba más que una vuelta hacia atrás o un camino nuevo hacia delante, la aprobación e incorporación de ideas importadas de la política occidental más antigua, y por ende, también cercana a las viejas instituciones coloniales. La misma legitimidad era otorgada por las naciones europeas en términos de reconocimiento de las nuevas naciones poscoloniales.

¿Hasta qué punto el caso cubano no presentaba estas mismas contradicciones que presentan los autores para casos similares en India y en Africa?

Brusone utilizó en numerosos pasajes la expresión “desarrollo” a partir de la cual apelaba a un modelo cercano al evolucionismo – como vimos, también utilizado por Guevara. Dialogaba en términos de inferioridad, donde el modelo más políticamente acabado era la democracia occidental y contraponía dicho sistema al bajo nivel cultural y de formación política que atribuía a los africanos. Las interpretaciones sobre las poblaciones africanas en América se basaba en opuestos binarios de civilización y barbarie, poniendo énfasis en la diferencia entre dos sujetos, -cubano y afroamericano-, a los que se buscaba integrar en un mismo espacio de pertenencia. El objetivo final era incorporar a estos dos sujetos en la comunidad total de la nación cubana. En este punto, la apreciación sobre los “otros” –a los que pretendía incluirse-, se hallaba estampada por diseños de diferenciación a pesar de la voluntad sumatoria.

Desde el momento en que se utilizó el prefijo “afro” para denominarlos, se estableció un contraste difícil de sortear, aún en un complejo territorial compartido. La designación de los “afro” cubanos, o “afro” americanos como tales, representaba una contradicción

entre la idea de un nacionalismo integrador, y un etnocentrismo marcado por atribuciones de inferioridad sobre uno de los sujetos que se buscaba incorporar en el espacio nacional.

Paul Gilroy reutiliza una categoría de análisis del nacionalismo de los colonos negros en el Reino Unido, que puede ser útil para entender este fenómeno; el inclusivismo cultural¹⁹⁷:

“As ideias de nação, nacionalidade, filiação nacional e nacionalismo são supremas. Elas são extensamente apoiadas por um agregado de estratégias retóricas que podem ser denominadas “inclusivismo cultural”. A marca registrada essencial do inclusivismo cultural, que também fornece o fundamento para a sua popularidade, é um sentido absoluto de diferença étnica. Esse sentido é maximizado de forma de distinguir as pessoas entre si e, ao mesmo tempo, assumir uma prioridade incontestável sobre todas as outras dimensões de sua experiência social e histórica, culturas e identidades.”¹⁹⁸

Las ideas de nación, nacionalidad, identidad nacional y nacionalismo son dominantes. Están apoyadas ampliamente por una suma de estrategias retóricas que pueden ser llamadas de “inclusión cultural”. La marca registrada esencial de la inclusión cultural, que también alimenta la base de su popularidad, es un sentido absoluto de la diferencia étnica. Ese sentido es propagado de forma tal que establece una diferencia entre las personas, y al mismo tiempo, ostenta una primacía irrefutable sobre todas las otras dimensiones de su experiencia social e histórica, cultural y de identidad.

Lo que hace interesante el caso cubano es que estamos frente a una construcción de nacionalidad que pretendía asimismo diferenciarse de las demás naciones de carácter “occidental”. La idea de excepcionalidad cubana circuló en varios ámbitos intelectuales de ese período. Basada en aspectos que lograban distinguirla de otras naciones latinoamericanas, dificultaba, según nuestro punto de vista, la proximidad o la inclusión de una totalidad Tricontinental.¹⁹⁹

Brusone mencionaba otras particularidades de la misma población africana en el proceso de inclusión:

¹⁹⁷ Tomado del trabajo de Werner Sollors, *Beyond ethnicity*, Oxford University Press, 1986.

¹⁹⁸ Gilroy, P. Op. cit. (p. 123) Traducción propia.

¹⁹⁹ Sobre este punto Ernesto Guevara se refirió en una de las conferencias realizadas en Africa, tratando de desmitificar esa idea de excepción citadas por otros políticos, aparentemente observando la traba que presentaba para generar y concretar los objetivos de una unión mayor entre otros semejantes. Cfr. Capítulo 2 de esta tesis.

“(los africanos) conservaron (...) rasgos esenciales como la religión y la magia, la música, las narraciones folklóricas y la lengua que pudieron sobrevivir a través de la esclavitud. Hay que tener presente que muchos de los grupos negros que llegaron a las Américas no eran, en modo alguno los bárbaros que los apologistas de la esclavitud describían y por esta razón muchos pudieron no solamente conservar sus elementos de cultura sino transmitirlos a los demás negros esclavos de procedencia distinta con quienes convivían, e incluso a los blancos. (...) Las instituciones socio-políticas, la economía, cierta técnica y arte no han sido suficientemente estudiadas hasta hoy. Sin embargo, su perduración y “pase” a la cultura dominantes parecen haber sido menos intensos y extensos que los de los demás elementos culturales mencionados en el párrafo precedente”.²⁰⁰

Si bien Brusone intenta reivindicar los valores culturales de las poblaciones migrantes – esclavos africanos llegados a América- los contraponen nuevamente a categorías sociales y políticas. Los hábitos culturales son interpretados desde las prácticas de la magia, arte, música. Estos valores son muy similares a las consideraciones que L. S. Senghor hacía de la civilización negra africana, como vimos en el primer capítulo. Brusone contraponía esto al ámbito de la política donde, insistía, no había elementos que indicaran que estas poblaciones podían aportar para la construcción de lo nacional en Cuba. De esta forma, la integración a la sociedad cubana, al imaginario de nación, se haría por intermedio de la presencia de prácticas culturales que se definían como “propias” para los descendientes de africanos.

Se describió entonces la cultura de esos “otros” como disímil a una cultura local preexistente; el autor no definía a esta última, la consideraba algo dado. Creemos que este recurso se basaba en su objetivo primordial que era dar a conocer los niveles de integración de esos elementos hacia una totalidad cultural que se definiría como cultura mestiza. Entonces, los aportes que los africanos habían presentado dentro de la pretendida síntesis de mestizaje consistían en el arte y la religión principalmente, con algunas menciones a las lenguas. La reivindicación de esos valores, sin embargo, no hizo más que enfatizar la incapacidad política del hombre negro.

Por su parte, José Benítez ²⁰¹ escribía en el mismo volumen un ensayo histórico que establecía el paralelo entre ambos continentes – África y América Latina- a partir de lo

²⁰⁰ Brusone, J. :op. cit. pp30-31.

²⁰¹ Benítez, José: “África y América Latina, paralelo entre dos continentes”, *Revista Casa de las Américas*, n° 36-37, La Habana, 1966. p. 128.

que él llamaba “el fenómeno social africano y el fenómeno social latinoamericano”. Benítez planteaba el problema de la discriminación de la población negra, aludiendo al mismo conflicto en Estados Unidos y en Sudáfrica, como parte de un proceso mayor de relaciones económicas y de poder entre países centrales y periféricos. Comparaba la intervención de fuerzas europeas y norteamericanas en Congo en 1964 con la invasión norteamericana a Puerto Rico de 1965, poniendo de relieve la capacidad de dominio del poder central (llamado “imperialismo”) sobre regiones igualmente periféricas como lo son América Latina y Africa. El texto partía de aquella premisa de la existencia de un Tercer Mundo, el área de las periferias, y dentro de ese marco presentaba un eje social y económico de aquellas realidades:

“El nombre común ha sido *discriminación racial*, pero ésta no es más que una forma de discriminación social con identificable filiación económica. Las “favelas “ y las “villas miseria” son los “bantustan” de América Latina. El *apartheid* no es una manifestación exclusiva de la llamada República Sudafricana. América, la del norte y la del sur, también tienen su *apartheid*: Watts, Harlem, Little Rock- el indio peruano mastica coca para matarse el apetito”.²⁰²

Había más elementos para este autor que hacían de estos dos continentes, áreas similares en relación a la dominación imperialista:

“En todos los casos la intervención ha sido la acción de una potencia imperialista para hacer prevalecer sus puntos de vista o sus intereses económicos o políticos (...) La línea de conducta es uno de los objetivos del “impulso masivo” al que no faltado (...) los amanuenses criollos del “marco legal” tanto en América Latina como en Africa. La acción (...) ha ido creando entre los continentes afectados una conexión de propósitos, un acercamiento ideológico y un parentesco político. Esa afinidad tuvo elocuente manifestación en la Conferencia de Bandung de 1955 y la culminación de la reciente Conferencia Tricontinental de La Habana. Entre Africa y América Latina (..) más que una relación de voluntades existe una deuda, un vínculo histórico, un parentesco consanguíneo”²⁰³

Benítez articulaba factores y sujetos bajo la idea de un poder hegemónico construido desde los países centrales. Esto haría pensar que entonces América Latina y Africa compartían la misma categoría de sujetos subalternos, capaces de constituir poderes contrahegemónicos. Sin embargo, también hacía referencia, al igual que Brusone, a

²⁰² Benítez, J.: op. cit. , p. 129.

²⁰³ Benítez, J.L: op. cit. p. 130.

cierta “incapacidad” política africana en términos acordes a una escala de desarrollo de instituciones políticas:

“Casi todas las colonias europeas en América lograron su independencia política a mediados del siglo pasado. El mismo proceso comienza en Africa un siglo después. La gran diferencia en la escala del tiempo no se debe a un fenómeno antropológico, como podría argüir un ideólogo burgués, sino a condiciones sociales diferentes y grados de desarrollo distantes” (...)

“Las guerras de emancipación en América y la conquista territorial de Africa por las potencias europeas son en fin, hechos concomitantes. Pero el desarrollo de los mismos desata dos procesos distintos. En Africa, fue el colonialismo mudo y londo. En América Latina, consistió en un republicanismo valetudinario que degeneró en semicolonía”.²⁰⁴

Podemos acordar en que las diferencias de procesos económicos y políticos como el colonialismo en uno y otro continente se pueden explicar por varios factores, aún partiendo de la gran tesis de un moderno sistema mundial constituido a fines de la Edad Media, como lo sugirió Immanuel Wallerstein²⁰⁵; sin embargo, esta diferenciación repetida por Benítez, ya mencionada por Brusone, sugería un distanciamiento basado en la diferencia y valoración de categorías como sociedad, cultura, fuerzas productivas, en relación a niveles de inferioridad o superioridad. Se logra percibir a Africa, a través de estas representaciones, en un estadio inferior al ocupado por América Latina.

Por una parte, este tipo de aproximación al Africa coincide con una preocupación teórica de los años sesenta sobre la necesidad de categorizar los modos de producción en América Latina, su desarrollo, de acuerdo a un tipo de análisis marxista. Por esos años, la discusión consistía en si se debía aplicar o no el tipo de enfoque marxista y dar equivalencias para el caso latinoamericano, como, por ejemplo, las discusiones sobre si hubo o no algo parecido en esas tierras al modo de producción feudal descrito por Marx en *El Capital*²⁰⁶.

²⁰⁴ Benítez, J.L: op. cit. p. 133.

²⁰⁵ Ver Wallerstein I.: “Preludio Medieval”, en *El moderno sistema mundial*, Vol 1. México, Siglo XXI, 1974.

²⁰⁶ Muchos fueron los trabajos tributarios de esa visión, y de la discusión al respecto. Hay que destacar los trabajos de Darcy Ribeiro, de F.H. Cardoso y Faletto, y de la escuela de Gunder Franck en Brasilia, los trabajos de Marcelo Carmagnani. Y luego Steve Stern desde su libro: Stern, Steve: *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española*, Madrid, Alianza, 1986. Ver también la compilación de trabajos de E. Florescano (comp.): *Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina (1500-1975)*, México, Fondo de Cultura Económica, (1ª edición 1976), 1987.

Es probable que la tendencia hacia un tipo de análisis marxista sobre las experiencias africanas intentara homogeneizar en principio los casos y al mismo tiempo, ubicarlos en un estadio inferior de una discutible espiral dialéctica, a la manera en que vimos cómo J. P. Sartre proponía en la introducción del libro de L.S. Senghor²⁰⁷. Benítez continuaba citando términos y conceptos acordes a una perspectiva evolucionista.

“La estructura política de Africa se desintegró en el choque de esas olas. El colonialismo dio un paso atrás y en el movimiento aparecieron una serie de democracias representativas o repúblicas parlamentarias que hicieron pensar en una “sudamericanización” de Africa” ²⁰⁸ .

El concepto de sudamericanización de Africa tomado de las declaraciones de Guevara se refería al grado de desarrollo de las burguesías en regímenes parlamentarios. Se pretendía indicar con esta definición diferentes grados de evolución de las instituciones en Africa, teniendo como modelo a América Latina. En ese caso, la manera de asimilar esas poblaciones, esos otros a los que había que integrar de alguna manera era la promesa de que en el futuro serían exactamente iguales a los países latinoamericanos, más específicamente a Cuba , -y podrían hacer su revolución “a la cubana”-, como también practicarían los mismo errores –la sudamericanización es un buen ejemplo de esta concepción- situación que les otorgaba un elemento de similitud entre ambos.

La forma de nivelar *esos* otros a *estos* otros, era la idea de lucha contra el imperialismo:

“(…) la simultaneidad, la compatibilidad, el sincronismo, el acercamiento de espíritus e ideas, la unificación mental y política entre Africa y América Latina han provocado ahora una reacción contrarrevolucionaria que plantea nuevos problemas...”²⁰⁹

Nuevamente, se hacía presente la idea de que esos *otros* eran diferentes y al mismo tiempo parecidos. Esto demuestra la existencia de un estado ambivalente dentro de la comparación entre Africa y América Latina. Estos relatos –tanto el de Benítez como el de Brusone- sostuvieron formas de semejanzas que eran difícilmente sostenibles gracias

²⁰⁷ Sartre, J.P.: “Orfeo negro”, (prologo) en Senghor, L.S.: *Antologie de la nouvelle poesie negre africain et malgache de langue francaise*, Paris, Presse Universitaire Française, 1948 .

²⁰⁸ Benitez, J.L.: op. cit. p.137

²⁰⁹ Benitez, J.L.: op. cit. p. 139.

a una gran dosis de ambigüedad de términos, de referencias implícitas a la superioridad de unos sobre otros, a la categorización de ambas sociedades en distintos niveles de “desarrollo” intelectual y político, y todo esto, dentro del conglomerado tercermundista. El ejercicio de forzar un resultado en el que ambos continentes compartían intereses, se veía desdibujado ya que esas similitudes eran creadas para sostener un solo espacio - sea el Tercer Mundo o la Tricontinentalidad- a partir de un ejercicio de universalización *a priori*.

2. Subalternos culturales...

Otro de los puntos trabajados en esta serie de representaciones sobre el Africa que hicieron algunos escritores latinoamericanos desde *Casa de las Américas*, era la idea de contribución cultural de la población negra a la nación en formación. Esa contribución fue interpretada en términos de influencia como en el caso de José Luciano Franco²¹⁰ que describía las distintas formas de influencias culturales que la población negra – refiriéndose a los descendientes de africanos en Latinoamérica- aportó a las culturas “locales” de Colombia, Perú, Venezuela, Uruguay, Haití y República Dominicana. Franco veía en “*el aire de Africa, un aire cálido oleoso, que suaviza en las instituciones y en las formas de cultura las durezas germánicas...*”²¹¹. Este autor como también Elías Entralgo, y a veces el mismo Nicolás Guillén, mostraban ser tributarios de la corriente de la négritude. Al resaltar valores vinculados a lo sensorial propios de Africa y a sus contrapartes racionales pertenecientes a la civilización “germánica”, por lo cual entendemos “blanca”.

Se mencionaba a la población negra según sus dotes artísticas, espirituales, emotivas pero en pocos casos, se hacían referencias técnicas o relativas al ámbito de la razón. Franco argumentaba explayadamente sobre la influencia de diferentes hábitos en las poblaciones de los países mencionados, relacionadas a hábitos culturales africanos o a poblaciones anteriormente esclavas –también negra y africana. Lo más notable de este

²¹⁰ Franco, J.L. “La presencia negra en el nuevo mundo”, en *Revista Casa de las Américas*, La Habana, nº 36-37, 1966. p. 7

²¹¹ Franco, J.L.: op. cit., p. 8.

texto era una cita al gráfico de doble entrada que intentaba dar un panorama exhaustivo de estas influencias²¹². Se exponía en la columna derecha diferentes lugares como:

Guayana, mientras al lado aparecían regiones “**norte**” y “**sur**”, etc.

La lista incluía a Guyana, Haití, Brasil, Jamaica, Trinidad, Cuba, Islas Vírgenes, Islas Gulla y Estados Unidos. En la otra entrada se podían observar los ítems: **tecnología, vida económica, organización social, instituciones de no parentesco, religión, magia, arte, folklore, música, lenguaje.**

Ambos grupos cruzados eran analizados según una tipología caracterizada por letras:

A: muy africano

B: enteramente africano

C: algo africano

D: un poco africano

E: vestigios de costumbres africanas

∴: ningún informe²¹³

Esta era una manera sintética y clara de demostrar el nivel de influencia africana en los casos citados. Y se trataba de una práctica utilizada por renombrados etnólogos como L. Frobenius y Dellafosse, citados muchas veces por L. S. Senghor²¹⁴ para sus propias explicaciones. Estos autores seguían el camino de la *négritude*, aplicado al caso de las poblaciones negras en América Latina, -notar que es difícil para todos estos autores mencionarlas como poblaciones latinoamericanas también- donde la figura del “mulatazgo” respondía a la síntesis entre la raza blanca y negra, al igual que Senghor hablaba de *metissage* para el caso africano. Ese era el resultado de la unión entre poblaciones locales latinoamericanas y negras esclavas originarias de África.

Decía Franco:

“En razón de una poderosa facultad de adaptación a los nuevos países y, también gracias a una extraordinaria vitalidad, la raza negra está activamente incorporada en los últimos tres siglos al juego de

²¹² Este cuadro era tomado de la obra de Melville Herkovits: *El hombre y sus obras*, México, Fondo de Cultura Económica, 1952.

²¹³ Franco, J.L.: op. cit. p.17.

²¹⁴ Cfr. Capítulo 1 de esta tesis.

fuerzas unificadoras, profundas y ciegas , de la especie, y se encamina, con ésta, hacia una civilización mundial” .²¹⁵

Todas las citas mencionadas en este trabajo respondían a bibliografía ligada directa o indirectamente a la corriente de la négritude. Franco citaba a Gilberto Freyre²¹⁶, uno de los adalides de la négritude en Brasil donde los valores rescatados de la población negra siempre estaban dentro del ámbito cultural y de las sensibilidades. Decía Franco más adelante:

“Esos negros llegados de casi todos los rincones de Africa han aportado con ellos sus dioses, sus danzas y sus culturas. Pero han sufrido la influencia de las civilizaciones europeas, han aprendido las oraciones de los blancos, y la esclavitud ha roto las estructuras sociales de sus tribus nativas. Por tanto, ocultándose bajo la máscara del cristianismo (...) han conservado muchas de sus tradiciones ancestrales todavía hoy²¹⁷”.

Franco demostraba haber leído varios textos sobre la négritude. Citaba algunos artículos de la revista *Présence Africaine* , como los de L.T. Achille y Roger Bastide²¹⁸ que hablaban de la llegada de los africanos a América del norte en el primer caso y del sur en el segundo.

La incorporación de los conceptos de la négritude en Franco era muy clara:

“Y cuando sobre la tierra de América negros y blancos han vuelto a encontrarse, es que intervienen esos parentescos espirituales para, de una parte, facilitar la asimilación de los primeros a la civilización occidental y, de la otra, enriquecer a ésta con elementos culturales africanos”²¹⁹.

²¹⁵ Franco, J.L.: *ibidem*.

²¹⁶ Freyre, Gilberto: *Casa grande e senzala*, publicado en 1933.

²¹⁷ Franco, J.L.: *op. cit.*, p. 28.

²¹⁸ No hay citas específicas, pero suponemos que se refería por ejemplo al texto de Bastide, R.: “Africa and Brazil”, en *Présence Africaine*, Paris, nº 41, 1962. Roger Bastide, antropólogo francés residente en Brasil fue uno de los mayores vínculos intelectuales entre espacios africanos, como el de la revista *Présence Africaine* y sudamericanos. Su presencia en esa revista desarrolló los trabajos comparativos entre las poblaciones africanas y la población brasileña negra.

²¹⁹ Franco, J. L.: *op. cit.* p. 20..

También creemos que debe haber leído el artículo publicado en la misma revista de L.S. Senghor “Latinity and negritude”²²⁰, donde se enfatizaba la necesidad de establecer vínculos culturales entre uno y otro continentes.

El texto de Entralgo²²¹ también trabajaba sobre la valorización de la sensibilidad, la cultura y lo “no-racional” de las poblaciones negras, en este caso a través de la hipótesis de la mulatización como síntesis de ambas razas, presente sólo en América Latina. Elías Entralgo ya había publicado en 1953 su libro “La liberación étnica cubana” donde mencionaba la importancia de la mulatización como agente superador de diferencias raciales. Decía citándose él mismo en este artículo:

“...el mulato ha venido a construir la tercer forma de liberación étnica, la más étnica de todas, por racial y por nacional, reestableciendo el equilibrio (...) entre el blanco y el negro liberando al uno y al otro”²²² .

El texto de Entralgo retoma la idea de integración, en este caso uniendo lo social y lo racial dentro de la “nación” cubana, a través del proceso de mulatización, interpretado como síntesis: *“el mulato ha representado la equilibrada historicidad en el sentimiento de Patria y la conciencia de Nación”*.

Era la mulatidad lo que definía este discurso nacionalista. Era en ese campo donde Entralgo desarmaba las tensiones raciales -que el problema de integración presentaba- a partir de dos ejes, la síntesis étnica y la nación total. La nación cubana era posible de constituirse y de tener forma palpable si se integraba a esos “otros” a partir de su

²²⁰ Este artículo publicado en la revista *Présence Africaine* en 1964, era parte de un discurso pronunciado por Senghor como Presidente de Senegal en la Universidad de Bahía, en Brasil, durante el mismo año. EL texto, fue publicado luego en el volumen de artículos de Senghor titulado: *Liberté III: Négritude et civilisation de l'universel*, Paris, Le Seuil, 1977. Allí hablaba básicamente de la unión de las civilizaciones latinoamericanas y africanas a partir del universo de la lengua. Paradójicamente lo que podía unirlos era el origen común de las lenguas (latín) impuestas por la colonización (en este caso se refería al portugués) y retomadas por las poblaciones africanas. Se hacía referencia a la amistad entre Brasil y Senegal, y se ponía en la agenda bilateral, varios intercambios de tipo intelectual entre estudiantes. Es importante señalar el papel que jugó Senghor, a través de esta relación con Brasil, en la luchas por la liberación de las colonias portuguesas en Africa. Permitió el ingreso de presos políticos tomados por las fuerzas portuguesas, muchos de los cuales fueron intelectuales brasileños que participaron en las guerras de Cabo Verde y Guinea Bissau. Ver Senghor, L.S.: “Latinity and Negritude”, en *Présence Africaine*, Paris, N° 52, 1964.

²²¹ Entralgo, E.: “La mulatización cubana”, en revista *Casa de las Américas*, La Habana, 1966. p.76

²²² Entralgo, E.: *ibid.*

existencia como mulatos, -antes que negros-, eliminando desde el principio del análisis la diferencia tajante que presentaban las poblaciones africanas. Desde el ideal de “mulatazgo” se buscaba limar las asperezas de tantas diferencias prácticas reseñadas con anterioridad por estos intelectuales- a la hora de confirmar la existencia de una nación cubana integrada. Así se incluía ese otro subalterno al mismo espacio, pero convirtiéndolo en un producto evolucionado, más alto que el nivel inferior que ocupaban originalmente las poblaciones africanas llegadas a América. Y esa superación, esa síntesis se basaba en la introducción de la raza blanca al juego de las integraciones. La operación realizada así era muy cercana a la propuesta de J.P. Sartre en su escrito “Orfeo Negro”²²³ –escrito como prefacio para un libro de L. S. Senghor- donde explicaba el camino de la liberación de los africanos negros a través de una espiral dialéctica que mantenía como superación la unión de las dos civilizaciones (occidental y no occidental) en armonía, luego de su paso por conflictos y enfrentamientos. Esta idea parecía haber sido retomada por estos autores, para argumentar a favor de un objetivo mayor como lo era la nación cubana.

“Blanqueado el negro, y ennegrecido el blanco, españolizado el africano y africanizado el español, diluidos esos contenidos raciales conflictivos es la probeta de una teluria insular de estructura, dimensiones y colocación distintos a los demás del globo terráqueo, daría un producto diverso a sus elementos componentes, con caracteres diferenciales propios, al que podemos nombrar *mulatidad* y el cual fundándose en los sentimientos de la patria, iría hacia la preconciencia de nación mediante la lucha contra el sometimiento político de los blancos y el social de los negros”.²²⁴

Según una primera aproximación, la mulatidad, implicaría un estado de preconciencia nacional (como algo predeterminado), que luego se concretaría en un proceso sincrético donde si bien el resultado final era un conjunto de elementos aceptables dentro del espacio nacional, mantenía sus diferencias. Además, esas oposiciones se hallaban

²²³ Ver Sartre, J.P. “Orfeo Negro” en Senghor, L.S.: *op. cit.*

Sartre creía ver en este paso un segundo momento, el de enfrentamiento y oposición a la cultura del blanco, que sería posteriormente superada por un tercer momento de la espiral dialéctica (tesis, antítesis, síntesis) de síntesis donde ambos, el blanco y el negro estarían reconciliados. Ese momento, ciertamente nunca llegó en el caso de las ex colonias africanas y sus contrapartes metropolitanas, y tampoco fue descrito por Sartre *in extenso*, sólo fue expuesto como deseo, como una idea frente a la propuesta de Senghor de esa misma *négritude*.

²²⁴ Entralgo, E.; *op. cit.* p. 77.

relacionadas con la concepción de niveles de evolución, que determinaba la diferencia en los tipos de sometimiento: político para los blancos, social para los negros.

La evocación de la patria mulata, fue el camino elegido en busca de la universalización, del deseo de totalidad dentro de la idea misma de una nación cubana. El concepto de mulatización no tenía demasiados ligamentos con la cuestión de un estado socialista y sus prerrogativas, pero con un espacio ambiguo como el de nación, ya fuera negra, blanca o mulata.

El pensamiento de L.S. Senghor estaba presente en composición de esa totalidad sincrética, donde se encontraban los mismos opuestos: civilización blanca y negra.

Decía Entralgo:

“La nación cubana , como los niños de 6 años, poseen más sentimiento de comunidad que de personalidad. Es externa, extravertida, vanidosamente sociable, más intuitiva que reflexiva, más impresionante que juiciosa, muy inclinada al espíritu de contradicción impulsiva, emocional, tan intensa como efímera en sus afecciones (...) apasionada e imaginativa desde lo exagerado hasta lo fabuloso (...) dominada por las reacciones bioquímica y los instintos vegetativos- animales”²²⁵.

Se alcanzaba entonces el estadio “nacional” una vez resuelta la inclusión de “esos otros” a un conjunto total, a un espacio compartido, sin embargo, desde ese mismo espacio se reconocían particularidades como los aportes de la población negra: valores referentes a los instintos y a lo irracional. La nación cubana entonces...

“ (fue) un movimiento urgido por una necesidad orgánica. (...) así brotó el amor improvisado y precipitado. (...) De él procedería el que los cubanos se entregaran al mero instinto, ajeno a toda idea de valor, a todo juicio...”

“(...) De ahí también la amoralidad y el amoralismo. En el choque entre la ética metafísica del español y la moral extremadamente sancionadora del africano, se destruirían las dos, quedando una situación nihilista, más allá del bien y del mal, sin obligaciones ni sanciones. (...) Del conflicto entre el firme carácter del español y el fuerte temperamento del africano se ha restado esa flojedad del mulataje cubano, tan abundante en debilidad, caídas, manquedades y claudicaciones”²²⁶

El *mulatazgo* era el recurso más eficaz para incluir a la diferencia dentro del mismo espacio nacional, atribuyendo a éste último la dote de mestizaje, la operación permitía considerar valores positivos provenientes de la cultura blanca, y los negativos como

²²⁵ Entralgo, E.: Ibidem.

²²⁶ Entralgo, E.: op. cit. p.78.

contribución de los negros. Esta fue la manera en la que se establecían diferencias entre sujetos subalternos que ocupaban ya el mismo espacio, como vemos, en un margen móvil.

Esta mulatidad no constituía para los autores un momento estático sino más bien, un proceso de evolución hacia un estado más superador:

“La mulatería (...) es un conjunto de condiciones no muy positivas pero que toleran elementos de mejoramiento y progreso. (...) es la fase donde más se revela el valor transicional de la mulatidad, su condición de camino hacia una forma más orgánica, estable y constructiva.”²²⁷

La movilidad o inestabilidad a la que nos referimos con relación a una operación realizada para incluir otros igualmente subalternos dentro del mismo espacio nacional, se basa en que nunca se llega a determinar los límites o márgenes fijos donde uno y otro jamás podrían integrarse, como si habláramos de líneas paralelas que caminan juntas pero nunca se tocan. Trasladado al plano de lo representacional, el deseo mayor era el del cruce de esas paralelas –la integración de los subalternos, de las diferencias- y su inestable “paralelismo” era lo que aportaba estos niveles de ambigüedad, –propios de la idea de nación- que ya mencionamos.

Las diferencias entonces, en lugar de desaparecer, eran enfatizadas una y otra vez.

“(la vanidad) ...es pasión de mujeres y en la sociedad cubana son ellas las primeras en hacerla principiar y las que tienen más ocasiones para vivenciarla”. “ (...) La hazaña del instinto es la mujer mulata. Con sus derivaciones o asimilaciones de prieta o trigueña es sin duda un tipo bellísimo y hermosísimo de mujer (...) la mulata es arte creado por la naturaleza de Cuba (...)”²²⁸

Entralgo continuaba citando implícitamente a la corriente de la négritude. Senghor había acuñado el concepto de *metisage* cuando dignificaba las diferencias entre poblaciones africanas y europeas. Y Entralgo continuaba con la ambivalencia ya esbozada por Senghor.

²²⁷ Entralgo, E.: op. cit. p. 79.

²²⁸ Entralgo, E.: op. cit. p. 80

En el caso de Nicolás Guillén ²²⁹ la nación cubana se hallaba anclada en un modelo de integración de poblaciones negra y blanca, desde otra perspectiva.

“Porque aunque desde un punto de vista social y económico siempre existió una insalvable diferenciación entre blancos y negros, la nacionalidad cubana se debe a entre ambos elementos y es consecuencia de una vasta caudalosa, irresistible transculturación afro-hispana”²³⁰.

También Guillén era tributario de la négritude, y además, de la tradición literaria de Fernando Ortiz²³¹.

Ortiz sostenía que el proceso de mestizaje producido en Cuba, por medio del cual tanto españoles como algunos indígenas se mezclaron con la población negra esclava, era la base original de la población de la Isla, e insistía en la importancia de los estudios sobre ese fenómeno como punto de partida para la formación de la sociedad cubana del siglo XX.

Guillén mantuvo esta hipótesis e intentó ponerla a prueba construyendo otra teoría sobre la integración, reivindicando valores históricos de la población negra en Cuba. Este autor consideraba que la extremada crueldad del dominio español, había acabado por exterminar a la población indígena local, dejando un vacío que había sido ocupado por los esclavos negros durante la producción de plantaciones.

“(…) En cambio, el sitio que los primitivos habitantes de la Isla dejaron vacío, fue ocupado por una especie de “autóctono subrogado” el negro africano, de mayor cultura que el habitante del Caribe, aunque no de menos cruel destino”²³²

²²⁹ Guillén, N.: “Nación y mestizaje”, en *revista Casa de las Américas*, La Habana, 1966. p. 70.

²³⁰ Guillén, N.: op. cit. p. 73.

²³¹ Fernando Ortiz fue uno de los primeros intelectuales cubanos en trabajar el problema de la población negro africana en Cuba. Sus trabajos acariciaban viejas tradiciones antropológicas de caracterización algo estereotipada pero fueron también los primeros en introducir estudios “afrocubanos” que buscaban los orígenes africanos en diversos campos como el lenguaje, la música, el folklore y la cultura cubana. Fernando Ortiz se mantuvo cercano a la corriente de la négritude en el punto relativo a la importancia de la influencia cultural de los africanos en la sociedad cubana total. Algunos de sus trabajos fueron pioneros en el campo antropológico de la Transculturación, como *Los negros brujos*, Librería de Fernando Fé, Madrid, 1906; *La reconquista de América*, Sociedad de Ediciones Literarias y Artísticas, París, 1911; *Los Negros esclavos. Estudio sociológico y de derecho público* (1916); *Historia de la arqueología indocubana*, La Habana, El Siglo XX, 1922; *Las cuatro culturas indias de Cuba*, Arellano y Cía, La Habana, 1943; *El engaño de las razas* (1946).

²³² Guillén, N.: op. cit. p. 70.

“Por supuesto que la gran masa de esclavos destinados a Cuba provenía de Africa, como en el resto del continente, pero también llegaban de otros sitios de América, donde se hallaban en depósitos (...) A Cuba llegaron así cargamentos de africanos procedentes de Brasil, Cartagena, Jamaica, Virginia.”²³³

A diferencia de las anteriores percepciones, Guillén proponía un tipo de construcción del “otro” negro, con menos contrastes entre uno y otro. Disminuía la brecha de la diferencia entre el africano y el negro latinoamericano, acercando el otro negro a la identidad americana. Revalorizaba la presencia de los esclavos otorgándoles un momento fundacional en la historia de la gente de Cuba, al mencionar, con fuentes históricas de apoyo, la importancia numérica de los negros en Cuba apenas comenzado el proceso de plantaciones y después del mismo, resaltando la desaparición de la población indígena como un exterminio. De esta forma “el negro”, -como así lo llamada Guillén-, en Cuba, se hacía cargo de la mayor de las explotaciones económicas de la Isla, y lo que era reivindicado por Guillén no consistía solamente en valores culturales sino también y en un lugar principal, en su fuerza de trabajo explotada por el dominio colonial.

“Indios, blancos, negros... Estos son los núcleos sociales que figuran en el escenario isleño desde los primeros momentos. Uno, el indio, haría mutis apenas levantado el telón para dejar el desempeño del drama a los otros dos. Ahora bien, si en cuanto a la conquista el indio desaparece, en cuanto a la colonización el negro queda. No sólo porque es físicamente más fuerte que el indígena, sino porque su población es inyectada sin cesar con nuevos aportes debidos a la trata.”²³⁴

Desde esta postura reforzaba la identidad cubana de la población negra, atribuyéndoles un papel protagónico en la historia social y en el proceso de construcción de la nación cubana. La opción de Guillén resaltaba y otorgaba valores y características a los negros en Cuba que eran difíciles de negar y nada tenían de elementos culturales o folclóricos secundarios. La insistencia de este enfoque histórico, ubicaba por una parte a la población venida de Africa, como integrada al espacio americano (“*vinieron de Jamaica, Virginia, Brasil*”) eliminando la distancia no sólo geográfica, sino también de valores culturales; y por otro lado, representaba a esa misma población como el punto

²³³ Guillén, N.: op. cit., p.71.

²³⁴ Guillén, N.: op. cit., pp.72-73.

de origen de la nacionalidad cubana, a partir de su participación en el modo de producción de plantaciones.

“En contacto perenne con la raza dominante y explotadora, va produciéndose así una lenta difusión, que abraza creencias religiosas, costumbres, alimentos, música, sexo, desde lo banal e inmediato hasta las más complejas y miseriosas implicaciones de la vida espiritual. Como ha dicho Ortiz, ‘la separación psicológica de ambas razas, desde cierto punto de vista, no era tan radical como pudiera creerse observando superficialmente...’ Así pues, de ese oleaje negriblanco nace nuestro perfil nacional, que ha ido cristalizando por los medios más diversos y cuyos primeros síntomas aparecen a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX.”²³⁵

Para Guillén, que tomaba las ideas de Ortiz, el protagonismo de los negros en Cuba fortalecía la identidad nacional que se estaba fundando. Este autor consideraba la “fusión” de los dos grupos -blancos y negros- como una síntesis que constituía la cubanidad. De manera tal que los elementos africanos en ese caso eran puestos en valor de importancia a favor de una inclusión en el espacio de la comunidad nacional. Ese mestizaje, citado por Guillén como la base de la población cubana, era tratado como un tipo de sincretismo, interpretado por él como *negrismo*²³⁶, desde donde defendía la igual proporción de aportes de blancos y negros para la construcción de la identidad cubana evadiendo percepciones evolucionistas como las reseñadas por los autores anteriores.

3.3. La négritude en cuestión: René Depestre

El eje central de las discusiones internas a *Casa de las Américas* era la formación y consolidación de una identidad nacional cubana. Como parte de estos debates pudimos observar que la inclusión de la población negra a la representación general de la nacionalidad, ocupaba un lugar central. René Depestre mantuvo esta preocupación pero extendiendo el asunto hacia una idea mayor de la négritude dentro del contexto cubano y latinoamericano. Como haitiano escribió sobre las realidades de su país y sobre la población negra de Cuba y América Latina. Depestre había sido exilado a Cuba durante los primeros años de la revolución haitiana contra el gobierno colonial francés.

Problematizó la idea de integración de las poblaciones negras como parte de la imagen

²³⁵ Guillén, N.: op. cit., p.73.

²³⁶ El *negrismo* era una corriente filosófica y literaria sostenida por algunos escritores negros americanos y europeos durante el siglo XIX, como parte de un movimiento de vanguardia. Algunos de ellos eran: J. Price Mars, Lanston Hughes, Jaques Roumain, Emile Roumer. Guillén formó parte de esta corriente en sus postrimerías junto a Aimé Césaire, León Damas, Regino Pedroso, Manuel del Cabral, etc.

identitaria de América, (tanto del norte como sur). Se acercó a las posiciones de Frantz Fanon retomando sus críticas a la *négritude*, y reinterpretó los principios de ésta última, poniendo en tela de juicio cualquier forma de definición que implicara distintos grados de discriminación de la población negra de Latinoamérica o Estados Unidos.

Depestre denunciaba la dictadura de Duvalier²³⁷ en Haití ²³⁸, a través de la revista, mientras que también analizaba el problema que acarrea la formación de una identidad de los negros en el Caribe ²³⁹. También publicó poemas en el número dedicado a “Afroamérica” ²⁴⁰, y más adelante un reportaje a Aimé Césaire²⁴¹ que posteriormente sería parte integrante de su obra de ensayo más conocida²⁴².

En el número 17-18 de *Casa*, de 1963, publicó su primera nota en referencia al caso haitiano y criticando al gobierno de Duvalier. El artículo se llamaba “Las aventuras de la *négritude*” y trabajaba a partir de la definición de esa escuela, como una ideología. Allí, tomaba la experiencia haitiana bajo la presidencia de Duvalier para explicar de qué forma lo que anteriormente se definía como *négritude* había sido malinterpretado por ese presidente - apreciado ya en esa época como un gobierno dictatorial-, que utilizaba esos elementos para sostener su régimen autoritario.

“Se sabe que toda ideología, por su representación de lo real, por los objetivos que persigue, tiende a dar a las aspiraciones particulares de una clase, un valor imaginario. Marx llamó *mistificación* a este proceso de deformación de la realidad. En Haití, los seudosociólogos como Duvalier (...) siempre han considerado (a la *négritude*) este concepto en sí mismo, en lugar de analizarlo en sus relaciones con la historia real de las relaciones sociales.”²⁴³

²³⁷ François Duvalier gobernó Haití desde 1957 como presidente formal hasta 1971. En el transcurso de su gobierno, suprimió la constitución y convirtió los dos cuerpos de la Asamblea en uno solo. Reformó la Guardia Nacional, convirtiéndola en un Ejército aliado al Presidente. Durante su administración la oposición política fue silenciada obligando a muchos como René Depestre a emigrar por razones de seguridad.

²³⁸ Depestre, R.: “Las aventuras de la *négritude*”, en *Revista Casa de las Américas*, La Habana, nº 17-18, 1963. pp.108-109.

²³⁹ Depestre, R.: “Problemas de identidad del hombre negro en las literaturas antillanas”, en *revista Casa de las Américas*, La Habana, nº 53, 1969. p. 19.

²⁴⁰ Depestre, R.: “Aforismos y parábolas del Nuevo Mundo”, *Revista Casa de las Américas* Numero 36-37, 1968.

²⁴¹ Depestre R. Y Aratan S.: “Reportaje a Aimé Césaire”, *revista Casa de las Américas*, nº 49, 1968.

²⁴² Ver Depestre, R.: “Clefs pour un mal de siècle” en Depestre, R.: *Bonjour et adieu à la négritude*, Paris, Seghers, 1980.

²⁴³ Depestre, René : “Aventuras de la *négritude*”, en *Revista Casa de las Américas*, La Habana, 17-18, 1963. p 108

Depestre retomó algunos elementos básicos de la teoría de la négritude acercándose a la posición de Aimé Césaire por el que mostró un gran respeto y admiración. De ése autor, rescató el problema de la asimilación de los colonizados y la relación de los mismos con el socialismo.

Había en Césaire un incesante interés por profundizar el camino de liberación de los negros que habían sido asimilados y que muchas veces respondían más a favor de los valores franceses que de los locales. Depestre mantenía en su interpretación de la négritude, la idea de una filosofía de revuelta²⁴⁴, y le agregó un nivel de politización a la cuestión negra, como también la llamaba Césaire. Depestre consideraba que había una exclusión implícita en muchas naciones americanas que negaban el legado de las poblaciones esclavas negras. En el reportaje a A. Césaire, Depestre dejaba ver algunas de sus propias preocupaciones:

R.D.: Au fond, à l'époque, ce qui te séparait des étudiants communistes martiniquais, c'était la "question nègre"?

A.C.: Oui (...) Je reprochais aux communistes, à ce moment là, d'oublier nos particularités nègres. Ils se comportaient en communistes, ce qui était bien, mais en communistes abstraits. Alors je soutenais que la question politique n'épuise pas notre condition nègre. (...)

R.D: Tu as, (...) essayé de particulariser le communisme.

A.C: Oui, c'est une très vieille tendance en moi. Et les communistes me reprochaient déjà ce qu'ils appellent mon 'racisme', parce que je parlais de la question nègre. Autrement je leur disais: 'Marx, c'est bien, mais il faut compléter Marx'. Je considérais que l'émancipation des Noirs ne pouvait pas être uniquement une émancipation politique".²⁴⁵

R.D.: En el fondo, en ese momento, lo que te separaba de los comunistas martiniqueses, ¿era la "cuestión negra"?

A.C.: Sí, (...) Les reprochaba a los comunistas en ese momento que se olvidaran de nuestras particularidades negros. Ellos se comportaban como comunistas, lo que estaba bien, pero como comunistas abstractos. Entonces, yo sostenía que la cuestión política no agota nuestra condición negra . (...)

R.D.: Tu intentaste particularizar el comunismo.

A.C.: Sí, es una vieja tendencia mía. Y los comunistas ya me reprochaban eso, que ellos llamaban mi "racismo", porque yo hablaba de la cuestión negra. Por otro lado yo les decía: 'Marx, está bien, pero hace falta completar Marx'. Yo consideraba que la emancipación de los negros no podía ser únicamente una emancipación política."

²⁴⁴ Ver capítulo 1 sobre características de la escuela.

²⁴⁵ Ver Depestre, R.: *op. cit.* (p.71-72) Traducción propia.

Uno de los temas que más preocupaban a Depestre por esos años era el papel de la política con relación a los derechos cívicos de la población negra. Y también, qué medidas y propuestas sostenían los sectores políticos, aún más radicalizados hacia la izquierda, con respecto a la presencia de la población negra en América. En su libro sobre la négritude, rastreaba la historia de las ideologías y la integración/exclusión de los negros en el contexto de las naciones americanas, antes y después de los períodos de construcción nacional.

Destacaba así que en la construcción de la “narración de la nación”, la gran aparición de prefijos legitimados por la antropología y la etnología interesada en las poblaciones mestizas americanas, resaltaba la influencia de las grandes corrientes europeas del siglo XVIII y XIX, y ponía de relieve, la visión racionalista sobre dichos grupos.

“On parle de la présence africaine dans les cultures du Nouveau Monde comme si, avant la traite négrière, en plus des cultures amérindiennes, il y avait des cultures greco-latines ou anglo-saxonnes déjà bien structurées dans nos espaces américains, et sur lesquelles, longtemps après, l’Afrique “sauvage” se serait tant bien que mal greffée”²⁴⁶.

“Se habla de la presencia africana en las culturas del Nuevo Mundo como si antes de la trata negrera, además de culturas amerindias, hubiera habido culturas grecolatinas o anglosajonas ya bien estructuradas en nuestros espacios americanos, y sobre las cuales, mucho tiempo después, el África salvaje se hubiera, mal que bien, agregado.”

Depestre ponía en cuestión varias de las perspectivas sobre la idea de nación en América, incluso algunas publicadas en *Casa de las Américas*.

“Quand on étudie la dynamique objective de nos cultures nationales, la tradition est de distinguer séparément, du Caraïbe au Brésil, les *cultures hispano, ibéro, latino, anglo, gallo, batavo, indo et afro-américaines*. Cette logique de cloisonnement et de juxtaposition mécaniques de nos communs héritages, loin d’être innocente, a des relations étroites de cause à effet avec les aventures racistes du colonialisme et de l’impérialisme.”²⁴⁷

“Cuando uno estudia la dinámica objetiva de nuestras culturas nacionales, la tradición es la de distinguir por separado, desde el Caribe al Brasil, las *culturas hispanas, ibero, latino, anglo, galo, batava, indo y afro* americanas. Esta lógica de separación y de yuxtaposición mecánica de nuestras herencias comunes, lejos de ser inocente, tiene relaciones estrechas de causa y efecto con las aventuras racistas del colonialismo y del imperialismo.”

²⁴⁶ Depestre, R.: “Bonjour et Adieu à la Négritude”, *op. cit.* (p.85) Traducción Propia. Hay edición en español “Buen día y adiós a la negritud”, Casa de las Américas, La Habana, 1985.

²⁴⁷ Depestre, R.: *op. cit.* (p. 86) Traducción propia.

Depestre consideraba el proceso de racialización como un producto del imperialismo y de la ideología *esclavagiste* que otorgaba categorías y nombres (comenzando por la definición por prefijos) y características genéticas a la especie humana, fundando un “mito semiológico” que había jerarquizado y reglado el valor de los hombres según el color de su piel²⁴⁸. Depestre insistía en que así como se construyeron las visiones etnocéntricas sobre las poblaciones americanas, se había desarrollado un movimiento de resistencia a través del mestizaje. Esa era la puerta de salida de las poblaciones negras del foco etnológico europeo, y al igual que Guillén, reivindicaba las formas de resistencia de los esclavos plasmadas a través del *marronazgo*. Ponía en tela de juicio aquellas construcciones de la comunidad nacional que muchos de los miembros del canon latinoamericano habían esbozado como el origen de sus naciones.

“Les descendants d’Africains, créolisés et américanisés dans les atroces conditions que l’on sait, ne pouvaient se découvrir, en 1823, dans l’allocution à la poésie et dans les autres admirables *Silva Americanas*, d’Andre Bello; ni en 1845 dans le *Facundo* de D. F. Sarmiento, ni, en 1872 dans le *Martín Fierro*, de José Hernández; ni en plus tard dans le négritisme (...) de Ruben Darío (...) ni même chez J. E. Rodó dont l’américanisme penchait plus vers l’esthétisme aérien d’ Ariel que vers la solide réalité de Caliban-peuple.”²⁴⁹

“Los descendientes de africanos, criollizados y americanizados en las condiciones atroces que se conocen, no podían encontrarse a sí mismos en 1823, en los discursos poéticos y en los otros admirables *Silva Americanas*, de Andrés Bello; ni en 1845 en el *Facundo* de D.F. Sarmiento, ni en 1872 en el *Martín Fierro* de José Hernández; ni más tarde en el *negrismo* (...) de Rubén Darío (...) ni tampoco en la obra de J.E. Rodó en la cual el americanismo se inclinaba más bien hacia el esteticismo aéreo de Ariel que hacia la sólida realidad del pueblo-Calibán.”

Aparecía en Depestre una insistencia en la propuesta de re-construcción de una nacionalidad americana. En ese caso el autor jugaba con un valor más amplio aún que el de la sociedad cubana, donde llevaba el problema de la subestimación de las poblaciones negras, efectivamente a un espacio mayor (y universal) de la tierra americana. Sin embargo, en esta operación otorgaba a Cuba un lugar especial, un lugar de “excepción” donde todos esos conflictos parecían haber desaparecido de la mano de la revolución socialista.

²⁴⁸ Depestre, R.: *op. cit.* (p. 93) Traducción Propia

²⁴⁹ Depestre, R.: *op. cit.* (p. 131) Traducción propia

“Dans la plupart de nos sociétés (sauf à Cuba où une révolution socialiste est en train de *déracialiser* avec succès les relations humaines) le fait d’être blanc, noir, mulâtre (...) implique diverses manières de vivre les réalités sociologiques et psychologiques de l’américanité”.²⁵⁰

En la mayoría de nuestras sociedades (salvo en Cuba donde una revolución socialista se haya en proceso de *desracializar* con éxito las relaciones humanas) el hecho de ser blanco, negro o mulato (...) implica diversas maneras de vivir las realidades sociológicas y psicológicas de la americanidad.”

Hay otros pasajes donde Depestre demostraba haber apoyado la revolución cubana, y haberlo considerado como el movimiento de toma de conciencia latinoamericana, por excelencia. Era en Cuba, donde Depestre encontraba, siguiendo los pasos de Guillén, la verdadera identidad del ser americano, en la nación cubana. Allí retomaba a José Martí como uno de los primeros que se había ocupado del discurso integrador para la idea de una nación cubana, comenzando en la simbiosis cultural de negros y blancos. Esa había sido parte importante de la influencia recibida por Depestre y se mostraba puesta a prueba en sus reflexiones sobre la inclusión y la simultánea *desracialización* de la idea de nación.

Depestre pretendía analizar los límites y ambigüedades que presentaba el problema de la raza, en términos políticos. Intentaba agitar los conceptos de resistencia y toma de conciencia de la *négritude*, que habían sido petrificados por algunas de las experiencias nacionalistas,- tanto africanas como americanas- en una época en la que aún se vivía el fervor de las independencias africanas que estaban construyendo sus estados-nación.

“Desgraciadamente (...) el concepto de la *négritude* se utiliza como un mito que sirve para disimular la presencia en el escenario de la historia, de burgueses negros que en Haití y en numerosos países de África se han constituido en clase dominante y que (...) necesita de una mistificación ideológica para disimular la verdadera naturaleza de las relaciones establecidas en la sociedad”.²⁵¹

Siguiendo algunos de los pasos dados por Guillén, Depestre intentaba desarmar la lógica etnocéntrica que hacía interpretar y representar a las poblaciones africanas -fuera y dentro de América- como sujetos inferiores, e intentaba darles un lugar de pertenencia al mismo espacio compartido, de una comunidad nacional. Depestre lograba integrar los

²⁵⁰ Depestre, R.: *op. cit.* (p. 95) Traducción propia

²⁵¹ Depestre, R.: *ibidem*

otros subalternos en el mismo terreno, resolviendo en parte la tensión que se presentaba en los escritos del inicio de este capítulo.

No obstante, el espacio erigido por la ideología revolucionaria cubana no era revisado, sino al contrario, Cuba parecía ser el mejor ejemplo de integración de las diferencias. Los artículos de Depestre -sobre la realidad africana o latinoamericana- tenían un papel importante en las páginas de la revista, ya que intentaban establecer un nexo entre los dos continentes partiendo del espacio del Caribe, lugar desde donde pretendía constituir una triangulación de coincidencias.

3.4. Universos nacionales

En los primeros trabajos de Entralgo, Franco y Benítez, la nación aparecía como el concepto que sostenía el grupo de alusiones a la diferencia y semejanza entre uno y otro continente. Era en ese terreno donde la ambivalencia se creaba. Esa ambivalencia manifestaba, a través de las comparaciones históricas, -las referencias al colonialismo a uno y otro lado del océano-, culturales, -las influencias africanas en la población americana-, y religiosas, - la magia, la diversidad de creencias en Cuba y Brasil, preferentemente.

Esos trabajos apelaban a la capacidad integradora de la idea de nación (cubana) y partían de la tesis de que existían componentes, elementos “africanos”, dentro de la sociedad y de otros territorios latinoamericanos que habían contribuido a la formación de una comunidad mayor. La misma comunidad (la nación citada) no presentaba existencia propia sin el mencionado aporte de esos componentes africanos.

Sin embargo, la integración no parecía poder consumarse dado que todos los elementos tenidos en cuenta eran considerados como inferiores, o en enorme desventaja frente a otros elementos más cercanos a la civilización occidental blanca, dentro de esa totalidad. Esa operación de deseo de inclusión generaba asimismo una exclusión, cuando esos elementos y esa población que quería integrarse en una comunidad nacional, no exteriorizaban características compatibles, y sólo se constituía en una comunidad imaginada. Esa tensión permanente -que observamos en varios momentos de los artículos analizados-, cargaba con la imposibilidad de concretar el ideal de nación al que se apelaba en los discursos.

La narrativa de la nación es por definición ambivalente, ambigua e inestable²⁵². Y también lo son las prácticas que se utilizan para dotarla de firmeza o consistencia. Como sostiene Bhabha:

“Lo que quiero enfatizar en la amplia y liminal imagen de la nación es la particular ambivalencia que persigue la idea de nación, el lenguaje de quienes escriben sobre ella y que vive en quienes viven en ella. Es una ambivalencia que emerge de una creciente conciencia de que, a pesar de la certeza con la que los historiadores escriben sobre los ‘orígenes’ de la nación como un signo de la ‘modernidad’ de la sociedad, la temporalidad cultural de la nación inscribe una realidad social mucho más transitoria”²⁵³

Lo único que lograba integrarse no era el Africa ni su realidad, ni su población, sino una imagen construida del Africa para Cuba y/o para América Latina, una representación idealizada.

En esa representación, Africa era parecida y diferente a América Latina. Las comparaciones o los paralelos realizados se constituían en un terreno de inestabilidad, lo que provocaba la ambigüedad y la ambivalencia de los objetivos y deseos del mismo discurso nacionalista e integrador.

Ese juego de parecidos y diferentes, era el núcleo de la tensión reseñada. En la labor de constituir la comunidad nacional o la nación cubana, esos escritores mantuvieron dos niveles de construcción de su otro. El primero tenía que ver con la pertenencia a un espacio compartido global, universal como lo era el Tercer Mundo, desde donde se podía crear una representación de los otros subalternos, como algo interno. Mientras en un segundo nivel, trataban de construir un espacio nuevo, donde efectivamente esos otros estaban ya integrados, pero aparecían las diferencias, generando así los márgenes

²⁵² Al respecto ver las definiciones de nacionalismos que hacen tanto B. Anderson, como Wallerstein. Autores ya citados en este trabajo. Dice E. Balibar: “Why does it prove to be so difficult to define nationalism? First, because the concept never functions alone, but is always part of a chain in which it is both the central and the weak link. This chain is constantly being enriched (the detailed modes of that enrichment varying from one language to another) with a new intermediate or extreme terms: civic, spirit, patriotism, populism, ethnicism, ethnocentrism, xenophobia, chauvinism, imperialism, jingoism...” ¿Por qué es tan difícil definir nacionalismo? En primer lugar, porque el concepto nunca opera solo, sino que es siempre parte de una cadena en la cual es tanto el centro como una débil asociación. Esta cadena es constantemente enriquecida (la detallada lista de representaciones que tiene ese enriquecimiento varía de una lengua a la otra) con un nuevo intermediario o con conceptos extremos: cívico, espíritu, patriotismo, populismo, etnicidad, etnocentrismo, xenofobia, machismo, imperialismo, patrioterismo...” En Wallerstein, I. & Balibar, E.: *op. cit* (p.46) Traducción propia.

²⁵³ H. Bhabha: “Narrando la nación” en Fernández Bravo, A.: *La invención de la nación*, Buenos Aires, Manantial, 2000.

de inestabilidad de la materialización de esa comunidad imaginada. Así se constituía el terreno de la nación cubana. La inestabilidad se hacía visible en el proceso de construcción de la nacionalidad, que contradecía el deseo de integración y contención tercermundista.

Es decir que, la representación que los escritores latinoamericanos hacían de sus otros semejantes africanos, gozaba de la mínima ventaja de una separación espacial, material, y hasta podríamos decir geográfica. Mientras que si estos mismos escritores querían definir a los africanos habitantes de América Latina y Cuba, aparecía la tensión de representar al “otro-subalterno” pero dentro de “mi propio espacio”.

Esa situación provocaba cierto desdén en la consideración de ese otro, refiriendo incapacidades varias, inferioridad, dando lugar a cierta actitud de racismo.

Dice Etienne Balibar sobre la constitución de los racismos modernos dentro de las estructuras nacionales:

“The phenomenon of ‘racialization’ which is directed simultaneously against different social groups which are quite different in ‘nature’ (particularly ‘foreign communities’, ‘inferior races’) does not represent a juxtaposition of merely analogous behaviours and discourses applied to a potentially indefinite series of objects independent of each other, but a historical system of complementary exclusions and dominations which are mutually interconnected. (...) In these conditions a general category of racism is not an abstraction which runs the risk of losing in historical precision and pertinence what it gains in universality, it is rather a more concrete notion of taking into account the necessary polymorphism of racism, its overarching function, its connections with the whole practices of social normalization and exclusion...”²⁵⁴

“El fenómeno de la ‘racialización’, que se dirige simultáneamente contra diferentes grupos sociales que son bastante diferentes “de origen” (en especial ‘comunidades extranjeras’, ‘razas inferiores’) no representa una yuxtaposición de comportamientos y discursos simplemente análogos aplicados a una potencialmente indefinida serie de objetos independientes los unos de los otros, sino un sistema histórico de exclusiones y dominaciones complementarias y de superioridades que están mutuamente interconectadas. (...) En estas condiciones, una categoría general del racismo no es una abstracción que corre el riesgo de perder precisión histórica y pertinencia mientras aumenta su universalidad sino más bien una noción más concreta de tomar en cuenta el polimorfismo necesario del racismo, su función abarcadora, sus conexiones con el conjunto de las prácticas de normalización social y de exclusión...”

La exclusión final del modelo de nación que intentaba construir estos escritos de origen de la nación cubana se asemeja a este proceso explicado por Balibar, en el que la misma

²⁵⁴ Balibar: *op. cit.*, (p.49) Traducción propia.

fuerza del ideal nacionalista invalidaba la integración total de las diferencias, aún dentro del mismo espacio, y como parte de la población en juego. La tensión producida, es la que convertía, por momentos, a esa representación en un discurso racista, donde la racialización era indirecta, y se mostraba a través de la atribución de categorías subestimantes, metafóricas, dentro de la tabla de valores que el anhelo universalizante de la nación evocaba.

Por otra parte, el intento de inclusión que esos discursos atravesaban se cimentaba en la integración de los valores culturales del Otro en cuestión, operación similar a lo que Paul Gilroy llama “inclusivismo cultural” ya citado anteriormente.

Casa de las Américas y la población negra cubana, pertenecían supuestamente a un mismo espacio tercermundista. Desmantelando algunas de las formas narrativas de construcción de la nación “cubana” se descubre un movimiento de desplazamiento permanente de los sujetos-a-integrar, aquellos otros subalternos, dentro del discurso nacionalista.

Ese movimiento hacia fuera, se hallaba en la exclusión denotada. Luego, esta misma exclusión era convertida en la estrategia fortalecida de “nacionalización”. Como sostiene Ernest Gellner²⁵⁵, la idea de comunidad cerrada necesita su Otro para poder existir, sólo que en este caso, el Otro ya no estaba en Africa, sino en el propio territorio cubano.

Dentro de ese territorio, germinaban algunos brotes de racismo discursivo. Como dice Balibar:

“Racist organizations most often refuse to be designated as such, laying claim instead to the title of nationalist and claiming that the two notions cannot be equated. (...) At least one section of historian has used this to argue that racism –as theoretical discourse and as mass phenomenon- develops ‘whitin the field of nationalism’...”

“Las organizaciones racistas rechazan a menudo ser designadas como tales, prefiriendo en su lugar la denominación de nacionalistas, y diciendo que los dos conceptos no son equivalentes. (...) Al menos un grupo de historiadores ha utilizado esto para argumentar que el racismo –como un discurso teórico y un fenómeno de masas- se desarrolla ‘dentro del campo del nacionalismo’...”

²⁵⁵ Gellner, E.: *Naciones y nacionalismos*, Madrid, Alianza, 2001.

Balibar, E. “Racism and Nationalism”, en Balibar, E. y Wallerstein I.: *Race, Nation, Class*, London, Verso books, 1993. Traducción propia.

En una sociedad donde el discurso hegemónico se basaba en el socialismo, y desde el cual se pretendía la eliminación de las clases sociales como un objetivo político, el malestar de las diferencias se inclinaba hacia el área de la distinción étnica. Los discursos nacionalistas intentaron disipar ese conflicto de distintas maneras, pero la tensión reaparecía y se manifestaba.

Immanuel Wallerstein²⁵⁶ encuentra que el racismo como construcción cultural y discursiva parte de un efecto de etnicización de las fuerzas de trabajo, donde las diferencias de clase se ven disipadas por diferencias étnicas, que al mismo tiempo - podríamos agregar- se basan en categorizaciones con relación a sectores superiores e inferiores.

En varios de los textos analizados la presencia de lo racial en tanto identificación de lo “negro” o “población negra” presentaba un modelo de división de clases y estructuras socioeconómicas, como el sistema de esclavismo y plantaciones que todos los autores se preocupaban en señalar. Dentro de ese panorama general, la idea de nación quedaba en un espacio que podríamos llamar “liminar”, a medio camino entre dos enfoques, basados en la raza y en la clase, desatando contradicciones en las apreciaciones sobre uno y otro continente.

En el caso de los textos de Guillén y Depestre, encontramos una nueva táctica en el movimiento de integración a la comunidad nacional. Por su parte Guillén demostraba recurrir al discurso historicista, apoyando sus argumentos inclusivos en el pasado, en elementos dotados de cierto empirismo. Depestre, por su parte, retomaba el camino de Guillén pero anclándose en el concepto de “mestizaje”, de un sincretismo como forma de unión. Dice P. Gilroy sobre las estrategias del discurso del mestizaje:

“Seja qual for sua filiação à direita, esquerda ou centro, os grupos têm regresado à ideia de nacionalismo cultural, as concepções superintegradas de cultura que apresentam as diferenças étnicas como uma ruptura absoluta nas histórias e experiências do povo “negro” e do povo “branco”. Contra essa escolha se impõe outra opção mais difícil: a teorização sobre criolização, metisage, mestizaje e hibridez.(...)Esses

²⁵⁶ Wallerstein, I.:” Ideological tensions of capitalism”, Balibar, E. y Wallerstein I.: op. cit.

termos são maneiras um tanto insatisfatórias de nomear os processos de mutação cultural e inquieta (des) continuidade que ultrapassam o discurso racial e evitam a captura por seus agentes.”²⁵⁷

“Sea cual fuere su identidad, de derecha, izquierda o centro, los grupos han vuelto a la idea de nacionalismo cultural, a las concepciones superpuestas de cultura que presentan las diferencias étnicas como una ruptura absoluta en las historias y experiencias del pueblo “negro” y del pueblo “blanco”. Contra esa opción se impone otra más difícil: la teorización sobre el criollismo, el mestizaje (en el sentido en que habla Depestre²⁵⁸) el mestizaje y la hibridez. (...) Estos conceptos son una forma un tanto insatisfactorias de denominar a los procesos de mutación cultural y de inquieta (des) continuidad que sobrepasa el discurso racial y dificulta la comprensión entre sus agentes.”

Esta estrategia presentaba cierto *trompe d’œil* ante quien lo observaba por primera vez. Depestre insistía en un proceso por el cual la construcción de la *americanidad* había excluido la presencia del Otro, negro. Intentaba desarticular los recursos utilizados por la narrativa nacional de América Latina, - de su canon literario-, que no habían sido otros que la negación de la existencia de población negra en el continente. Depestre situaba ese proceso de formación retórica de las naciones americanas, paralelamente a un movimiento de racialización de la población negra. Este concepto, tomado de A. Césaire, implicaba los efectos de la asimilación colonial, y de la ideología de dominación imperialista, dirigida esta última por el etnocentrismo occidental. Depestre ofrecía como alternativa un discurso basado en la simbiosis cultural, en el mestizaje, encontrando allí la llave de entrada a la construcción de una americanidad. Sin embargo, ponía el foco en el caso total de América Latina, hablando de términos universalistas de inclusión, y excluyendo de su crítica al caso cubano. El acto de otorgar cierto grado de excepcionalidad al caso cubano, demostraba que la narración de Depestre en relación al concepto de nacionalidad se hallaba “fuera de foco”: la comunidad imaginada cubana, se había constituido gracias al proceso revolucionario. Es en ese momento fundacional historicista y de “lucha” – en el que se apelaba más a un mito que a un tiempo histórico- donde Cuba lograba formar su espacio nacional. Ubicaba a la revolución como motor de tal mito. Según sus palabras, el proceso que Cuba había usado para integrar las comunidades negras en una sola comunidad – cubanidad- había sido el de *des racialización*. Y esto había consistido en el modo por el

²⁵⁷ Gilroy, Paul: *op. cit.*(p.35) Traducción propia.

²⁵⁸ Nota de la traductora.

cual, el mestizaje, -teniendo como su antepasado legitimante en la metáfora del marronazgo- había dado lugar a una nación completa. Esa línea imaginaria de continuidad entre resistencia y liberación nacional, ya fue citada anteriormente cuando mencionamos la crítica poscolonial a los discursos nacionalistas en África²⁵⁹. En el caso de Depestre, se trataba de un paso más, que era la integración de las poblaciones negras a un territorio común. El autor establecía un paralelo entre: el significado de la revolución cubana para el conjunto del Tercer Mundo, -como un ejemplo, y una excepción en el camino de constituir su nacionalidad-, y el papel protagónico de los esclavos africanos en el Caribe. Ambos, en diferentes momentos históricos –y eso era poco importante para los fines de un discurso nacional- habían luchado para construir un sitio nuevo, el de la nación para Cuba y el de la integración final en ese espacio, para los descendientes de esclavos en Cuba. Había sido en el juego de lucha, y en el de fusión de esos dos sujetos subalternos donde Depestre encontraba un origen metafórico para la excepcionalidad cubana. El proceso de desracialización, se presentaba así diseminado, pero el conflicto de inclusión/ exclusión no desaparecía.

La mirada de Depestre era externa e interna al mismo tiempo. Externa a la sociedad cubana, porque él no se autoidentificaba como cubano, e interna en cuanto que se autorrepresentaba como parte del conjunto de población negra del Caribe y de América. La localización de su propia identidad era móvil, (Haití y la “cuestión negra”) lo cual le otorgaba un grado de inestabilidad a su propio discurso sobre americanidad.

3.5. Sujetos subalternos frente al espejo

Como observamos, estos discursos viajaban entre lo diferente y lo parecido, estableciendo criterios ambivalentes entre su *otro* y ellos mismos.

Ese acto de semejanzas/diferencias que movilizaba el discurso y lo hacía al mismo tiempo inestable y ambivalente, formaba parte, según nuestro criterio, de un tipo de mimesis (o mimetismo) ejercido por los sujetos latinoamericanos con relación a sus contrapartes u *otros* negros, descendientes de africanos.

Retomando el concepto de mimesis en sociedades colonizadas de H. Bhabha:

²⁵⁹ Cfr capítulos 1 y 2 de esta tesis.

“Lo que comparten todos es un proceso discursivo en el cual el exceso o deslizamiento producido por la ambivalencia del mimetismo (‘es casi lo mismo, pero no exactamente’) no se limita a efectuar la ruptura del discurso sino que se transforma en una incertidumbre que fija el sujeto colonial como una presencia parcial, (...) incompleta.”²⁶⁰

La diferencia en nuestro caso radica en que no nos referimos del todo a un sujeto colonial y otro subalterno –una relación más claramente de dominio- sino, como ya dijimos anteriormente, a dos sujetos supuestamente ambos subalternos dentro de un territorio que así pretendía definirlos, como era en primer lugar el Tercer Mundo, y luego la idea de nación cubana.

A pesar de que no se trata en este caso de posiciones de dominio colonial, sí hablamos de un descubrimiento de un otro existente, que parece quebrar en cierta forma la armonía del sujeto “uno” que observa. Ante tal ruptura, la salida del sujeto-uno fue encontrar a su Otro lo más parecido posible a sí mismo, como una manera de poder dominar esa alteración del orden de sí.

En primer lugar, dentro del espacio del Tercer Mundo, estos intelectuales crearon una imagen representativa de los africanos, apelando a similitudes de subalternidad, y de experiencias de explotación colonial.

Este primer momento de acercamiento del otro a sí mismos coincide con lo que Jacques Lacan²⁶¹ consideró como la ruptura del Sujeto, en su otro y sí mismo. La mimesis como el resultado de ese proceso, fue una manera de integrar a ese “extraño” a un universo conocido, compartido.

El motor de esa integración fue el autoreconocimiento, y así, en ese estadio, el Otro carece de significante, y su inclusión es ficticia. Una vez efectuada esa autorrepresentación, el motor del sujeto será el deseo, de encontrar a ese otro y atribuirle cierta entidad, lo que provoca que éste ejerza una serie de comparaciones²⁶². Esa cadena de significantes conforman lo que Lacan llama el imaginario de cada sujeto, sobre el cual se construye la mimesis, como proceso de imitación que consiste en la construcción del otro a imagen y semejanza de él mismo, porque se trata, en primera

²⁶⁰ Bhabha, H.: “El mimetismo y el hombre”, en Bhabha, H.: *op. cit.*

²⁶¹ Lacan, J. : “Posiciones del inconsciente”, en Lacan, J., *Escritos*, Vol 2, Buenos Aires, Siglo XXI, 1998.

²⁶² Lacan, J. *Op.cit.*

instancia, de un sujeto narcisista²⁶³. En ese espejo es donde el sujeto ubica al otro, tratando de hacerlo parecer, lo más posible, a sí mismo. Mientras en la teoría de Bhabha el concepto de mimesis lacaniana es reutilizado para explicar el mimetismo existente en las sociedades colonizadas, en este caso, el acto se efectúa entre un grupo de sujetos que buscan asimilarse con sus otros subalternos: latinoamericanos, tratando de hacer de Africa algo parecido a América Latina.

Y en un segundo estadio, ese Otro venido de Africa, convive con el Uno. Es parte del espacio al que se está construyendo como nacionalidad cubana. En este momento, las definiciones y significaciones del Otro-cercano se cargan de contradicciones, se sitúan en un terreno de ambivalencia (parecido y diferente) donde el proceso de integración busca conformarse en un espacio y tiempos móviles, inestables: los aportes culturales de los negros a la sociedad cubana provenían del pasado y del presente, mientras se ubicaba en el pasado esclavista parte de su legitimidad de pueblo integrado.

Este conflicto se tradujo en la manera en la cual se integró la cuestión de la raza a la idea de nación. La solución propuesta en los casos de los últimos textos fue el Mestizaje.

Decía Lacan “*el mimetismo es como el camuflaje, no una armonización de la represión de la diferencia, sino una forma de parecido que difiere o impide la presencia desplegándola en parte metonímicamente*”²⁶⁴.

Volviendo a la idea universal de Tercer Mundo, encontramos en estos casos una tensión interna, ligada más a la construcción de una nación, una particularidad dentro de ese espacio global.

Sobre la dicotomía universalidad/particularismos, tanto E. Laclau como S. Žižek acuerdan en que la resolución de ambos extremos se encuentra en el campo de la hegemonía: “Hay hegemonía sólo si la dicotomía universalidad/particularidad es superada: la universalidad sólo existe si se encarna –y subvierte- una particularidad, pero ninguna particularidad puede, por otro lado, tornarse política si no se ha convertido en el *locus* de efectos universalizantes. (...) Lo que es inherente a la relación hegemónica, si lo universal y lo particular se rechazan y se necesitan a la vez, es la representación de una imposibilidad. Si se requiere el pasaje por lo particular, es porque la

²⁶³ Lacan, J. : op.cit.

²⁶⁴ Lacan, J.. *op.cit.* También citado por Homi Bhabha,: *op. cit.*

universalidad no puede estar representada de un modo directo (...) Esto significa que el objeto, a pesar de su necesidad, también es imposible. Si su necesidad exige acceder al nivel de representación, su imposibilidad significa que siempre va a existir una representación distorsionada, es decir que los medios de representación van a ser constitutivamente inadecuados”²⁶⁵.

Esto nos lleva a pensar que la imposibilidad de salir de ese estado de ambivalencia ya mencionado creaba una tensión permanente entre lo que *debería* ser universal para los escritores latinoamericanos mencionados en relación a las similaridades/realidades africanas en cuestión, reseñadas, y la consecuente imagen distorsionada de un objeto que no fue posible aprehender totalmente, dentro de ese espacio tercermundista. Con relación a una hegemonía no acabada, preferiríamos decir que lo que más hegemonizante se presenta entre el sujeto-América latina y el objeto-Africa es el discurso de apreciación del primero sobre el segundo, no en términos de intentos de dominación, pero sí en oculta hegemonía, si recordamos las referencias a niveles de superioridad/inferioridad /desarrollo/ etc. La hegemonía es en este caso inacabada, siendo palpable sólo en el lenguaje utilizado, en sus expresiones retóricas recurrentes sobre las sociedades africanas. Cercana a una de las utilizaciones de hegemonía en términos culturales por A. Gramsci.

La imagen del Africa en estos escritores, estaba constituida por esa tensión, la imposibilidad de incorporarlos totalmente, en su imaginario, a la idea totalizante de Tercer Mundo, o Tricontinental. Se trataba finalmente de una forma de integración discutida y entrelazada conflictivamente entre africanos y latinoamericanos.

²⁶⁵ Laclau, Ernesto:” Identidad y hegemonía: el rol de la universalidad en la constitución de lógicas políticas”, en Butler, J., Žižek, S., Laclau, E. *Contingencia, hegemonía y Universalidad*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2000 (pag. 61)

Capítulo 4: Identidades poscoloniales sudamericanas

El Tercer Mundo parecía haber puesto su base en Cuba, pero en el otro extremo de América, en Argentina, también se perfilaba la misma silueta de ese terreno, reconocido por todos, pero incierto al fin. Los años sesenta y setenta en la Argentina incorporaron el espíritu de época que ya mencionamos, con las particularidades locales de un contexto político complejo que iría, al igual que otros casos del Cono Sur, recrudesciendo sus prácticas de autoritarismo y represión.

La política dominó el marco de las lecturas intelectuales del momento, otorgando gran riqueza de variantes a diversas publicaciones que retrataban muchos de los aires que se vivían por ese entonces.

Oscar Terán ubica entre 1955 y 1966 un período de auge de publicaciones periódicas que redefinieron el campo intelectual y político de esos años²⁶⁶, a lo cual podríamos agregar que ayudaron también a delinear algunas prácticas dentro de esos mismos campos durante la década siguiente.

Una de las características de ese primer período fue la formación de un campo intelectual²⁶⁷ crítico, anclado en la idea del cambio social, del cuestionamiento de viejas doctrinas, principalmente aquellas vinculadas a la izquierda y al marxismo más ortodoxo²⁶⁸. En la Argentina la coyuntura política de los años sesenta²⁶⁹ agudizó una tensión política local arraigada como lo era la discusión entre “peronismo o antiperonismo”, y contribuyó al desencanto sufrido por algunos militantes marxistas

²⁶⁶ Cfr. Terán, O.: *Nuestros años sesenta, la formación de la nueva izquierda intelectual argentina, 1955-1966*, Buenos Aires, Ediciones El cielo por asalto, 1993.

²⁶⁷ Tomamos la noción de “campo intelectual” de Pierre Bourdieu: (...) “el campo intelectual a la manera de un campo magnético, constituye un sistema de líneas de fuerza: esto es, los agentes o sistemas de fuerzas que, al surgir, se oponen y se agregan, confiriéndole su estructura específica en un momento dado del tiempo.” Ver Bourdieu, P.: “Champ du pouvoir, champ intellectuel et habitus de classe”, en *Scolies*, N^o I, Paris, 1971. Tomado de Bourdieu, P.: *Campo de poder, campo intelectual, itinerario de un concepto*, Buenos Aires, Editorial Montessor, 2002.

²⁶⁸ Tanto Terán como Hobsbawm sostienen que la invasión de la URSS a Hungría en 1956 determinó un quiebre en las discusiones políticas y un separador de vertientes entre los militantes marxistas. Desde ese momento las críticas a la política de la URSS llevaría al cuestionamiento de la ideología marxista doctrinaria. Ver Terán, O.: *op. cit.* y Hobsbawm, E.: *Historia del siglo XX*, Barcelona, Crítica, 2000. Capítulo XVI.

²⁶⁹ Hablamos del proyecto desarrollista de Frondizi, de su fracaso y de la llegada en 1966 de un autoritarismo determinado por la represión sobre diferentes ámbitos de la sociedad, en el marco de la política exterior norteamericana de persecución al comunismo.

dentro del Partido Comunista. Para esos años, los debates sobre: marxismo y peronismo, las características del marxismo, la construcción de un pensamiento nacional, o la llamada “cuestión nacional”, ayudaron a crear un espacio nuevo, representado por la nueva izquierda “nacional”, que sumaba a la agenda, la original idea de la “cuestión nacional”.

Dice Terán: “Era correcto entonces caracterizar a la emergente nueva izquierda argentina por albergar núcleos “entre nacionalistas de izquierdas”, o tal vez con mayor precisión “nacionalistas marxistas” (se señala ante todo el preponderante lugar que toma en sus construcciones la presencia del imperialismo, preponderancia que llega a veces a oscurecer la lucha de clases)”²⁷⁰.

Paralelamente y como lo demuestra el trabajo de este último autor, uno de los temas recurrentes era el de un Tercer Mundo constituido por los tres continentes ya mencionados, y en ese marco, la definición local de imperialismo.

Nos interesa analizar aquí cuál fue la interpretación que hicieron algunos intelectuales locales sobre ese espacio tercermundista, y desde allí, cómo construyeron la representación de los africanos, y cómo incluyeron aquellos Otros dentro de ese espacio.

La consideración de este punto nos ayudará a observar de qué manera operaron,- en el concepto de Tercer Mundo-, esas representaciones de los africanos como “otros”, y asimismo, cómo favorecieron argumentos de apoyo para la idea de cuestión nacional, y de la ideología nacional de izquierda de esos años.

Asistimos en este caso a una combinación de campo intelectual y político, donde el foco de la discusión era cuál podía ser la mejor vía revolucionaria de acceso al poder.

Teniendo en cuenta a P. Bourdieu, este caso estaría cercano a la noción de un campo intelectual que no lograba constituirse como campo de poder ni como *habitus* de clase²⁷¹, ya que se encontraba en permanente conflicto con el sector hegemónico, y remarcaba su distancia de él, intentando generar otro *habitus*, que correspondiera a un perfil intelectual político, comprometido con sectores subalternos.

²⁷⁰ Terán, O.: *op. cit* (p.92).

²⁷¹ Bourdieu, P.: *op. cit*. “Campo de poder, campo intelectual y habitus de clase” En Bourdieu, P.: *op. cit*. (p. 106-107).

Considerando esa situación particular del campo intelectual local, Silvia Sigal encuentra una definición más acotada a dicha experiencia:

“He aquí la paradoja, los intelectuales argentinos han podido incluso devenir este actor de masa sobre la escena política precisamente porque no desempeñaban un mayor papel; su fuerza como actor proviene de su débil influencia sobre el Estado, sobre los aparatos, con excepción de aquel, que no siendo por completo del Estado, tampoco es la sociedad: la Universidad “. ²⁷²

Esta concepción nos ha servido de herramienta de análisis para abordar algunos de los discursos ideológicos de esos intelectuales, vinculados al entorno universitario, relacionados al ideal de Tercer Mundo; y también el imaginario de esos mismos intelectuales sobre los Otros africanos.

Las observaciones sobre Africa durante los años sesenta en nuestro país, fueron aumentando hacia la década siguiente, debido a una radicalización del discurso intelectual contestatario y al clima de urgencia política de algunos ámbitos militantes.

En primera instancia, la idea de Tercer Mundo para la Argentina implicaba, principalmente, la pertenencia a un espacio compartido con Otros latinoamericanos, que integraban las mismas demandas. La mayor parte de los artículos publicados en las revistas de esos años señalaban a la experiencia cubana y a la realidad latinoamericana y argentina como temas principales. ²⁷³

Aquellos sujetos externos, los Otros africanos, también fueron incorporados al espacio del Tercer Mundo en construcción, otorgándoles un papel importante, como veremos en algunos casos estudiados. Se delineaba un camino indirecto, los discursos estudiados buscaban resolver y definir una "cuestión nacional" citando y tomando como ejemplo a los africanos en busca de su independencia. Así, y a partir de la incorporación de lecturas de intelectuales africanos, como Frantz Fanon y otros, algunos intelectuales y políticos argentinos bosquejaron una temprana identidad poscolonial, basada en una

²⁷² Sigal, Silvia: *Intelectuales y poder en la década del sesenta*, Buenos Aires, Puntosur, 1991. (p. 54)

²⁷³ Ver por ejemplo los casos de intelectuales latinoamericanos trabajados en por Claudia Gilman, o las discusiones analizadas por Terán en diversas publicaciones. Ver: Gilman, C.: *Entre la pluma y el fusil, debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003. Y Terán, O.: *Op. cit.*

oposición a la hegemonía del conocimiento occidental, partiendo de la idea de un Tercer Mundo como espacio posible de concretar.

4.1. De la Argentina a Africa : *vía Europa*

Durante la década de 1960 el proceso de descolonización africana y asiática fue seguido con atención, tanto desde países con intereses metropolitanos como desde otros espacios que comenzaban a dar cierta entidad al concepto tercermundista. En Argentina, las noticias referentes a los distintos casos de liberación africanos ocuparon un pequeño lugar en los diarios de mayor tirada como Clarín y La Nación. A decir por L. Contarino Sparta, durante la década de 1960 el acercamiento a la realidad africana se realizó mediante las noticias llegadas de agencias de prensa internacionales²⁷⁴. La mayoría de las notas provenían de las agencias Reuters, ANSA, AFP y DPA. Esto marcaba una mirada particular sobre esos otros africanos, definida por la visión europea, sobre todo en los casos de reproducción de artículos.

Algunas de las notas aparecidas en esos diarios estaban firmadas por corresponsales en Gran Bretaña, Francia o formaban parte de algún editorial local. Contarino Sparta señala un tipo de observación etnocéntrica donde los líderes africanos eran vistos como irreverentes frente al poder de las potencias, condenando esa situación en defensa de las metrópolis²⁷⁵. Una de las hipótesis más fuertes del trabajo de Contarino Sparta es la falta de información adecuada que demostraban tener los diarios locales sobre los procesos mencionados. Tanto Clarín como La Nación manifestaban un alto grado de ignorancia en el tema, más allá de la postura ideológica de sus concepciones.

Contrapuesto a este desinterés mediático por la realidad más formal de Africa durante los años sesenta, encontramos que en ciertos ámbitos académicos y editoriales el interés por Africa y Asia crecía.

²⁷⁴ Contarino Sparta, L.: "La creación de una imagen africana: el papel de los medios durante el proceso descolonizador". En *Temas de Asia y Africa*, n° 4, Sección de Estudios de Asia y Africa, FFyL, Universidad de Buenos Aires, 1995.

²⁷⁵ Un ejemplo citado por esta autora son los casos de periodistas argentinos que refiriéndose a Patrice Lumumba, uno de los referentes políticos de la independencia de Congo, condenaban a éste por sus críticas efectuadas al Rey Balduino de Bélgica, tomando partido por la defensa del dominio colonial. Contarino Sparta, L.: *Op. cit.*

Dentro de la esfera universitaria, como mencionaba S. Sigal²⁷⁶, el interés por el Tercer Mundo se manifestó en un incremento -entre mediados de los años sesenta y los años setenta- de la edición de títulos relacionados con esa problemática y específicamente vinculados a los procesos de descolonización en los continentes asiático y africano. El caso más destacable fue el de EUDEBA,²⁷⁷ con una colección especial llamada “Biblioteca de Asia y Africa”, que realizaba traducciones de trabajos originales. La mayoría de las traducciones²⁷⁸ fueron realizadas en Argentina, muy poco tiempo después de su fecha de edición original y a veces con reediciones en español. Más de 40 títulos fueron editados entre 1962 y 1974; y muchos reeditados localmente debido a la

²⁷⁶ Sigal, S.: op. cit.

²⁷⁷ Editorial de la Universidad de Buenos Aires. Eudeba carece de archivos de esa época. Lamentablemente no hemos podido conseguir datos al respecto salvo algunas entrevistas informales a personas cercanas a las ediciones.

²⁷⁸ Algunos de los títulos que demuestran el proceso de traducciones y fechas tempranas de edición son: Gallisot, René: *La economía del Africa del norte*, (orig de 1961) Buenos Aires, Eudeba, 1964. Deschamps Hubert: *Las religiones del Africa negra*, (orig. 1954), Buenos Aires, Eudeba, 1962. ET/ AL: *Bandung y el despertar de los pueblos coloniales* (orig 1961), Buenos Aires, Eudeba 1962. Moreau, Maurice: *La economía del Japón*, (orig. Seg edic francesa 1963), Buenos Aires, Eudeba 1964. Jésmán, Czeslaw: *La paradoja etiope*, (orig. 1963), Buenos Aires, Eudeba ,1965. Bruta, Jean: *Historia de Indonesia*, (orig 1958), Buenos Aires, Eudeba, 1964. Renou, Louis: *Las literaturas de la India*, (orig 1951) Buenos Aires, Eudeba ,1965. Harris, Richard: *Independencia y futuro, la revolución de los países subdesarrollados*, (orig.1962) Buenos Aires, Eudeba 1965. Nkrumah, Kwame: *Africa debe unirse*, (orig 1963) Buenos Aires, Eudeba, 1965. Sampson, Anthony: *Africa y el sentido común*, (orig. 1960) Buenos Aires, Eudeba, 1965. Julien, Ch. André: *Historia de Africa desde sus orígenes hasta 1945*, (orig 1941) Buenos Aires, Eudeba, 1963. Segal, Ronald: *Perfiles Africanos*, (orig. 1962) Buenos Aires, Eudeba ,1964. Panikka, K.M: *La India y el sentido común*.(orig 1960) Buenos Aires, Eudeba, 1965. AAVV: *La sociedad india en la encrucijada* (orig 1961) Buenos Aires, Eudeba, 1963. Alem Jean Pierre: *Armenia*, (orig 1959,) Buenos Aires, Eudeba, 1963. de Beer, Z.J.: *SudAfrica y el problema de las razas. La conciliación de las fuerzas*, (orig. 1961) Buenos Aires, Eudeba 1963. Gutteridge, W.: *Fuerzas armadas y Estados Africanos*, (orig 1962) Buenos Aires, Eudeba, 1964. Algunos de los títulos reeditados fueron: Decraene, Philippe: *El panafricanismo*, (orig 1959) Buenos Aires, Eudeba,1961. Dos ediciones de EUDEBA: febrero de 1962 y abril de 1965 Paulme, Dense: *Las civilizaciones africanas*, (orig. 1953) Buenos Aires, Eudeba. dos ediciones de agosto de 1962 y mayo de 1965) Meile,Pierre: *Historia de la india*, (orig. 1961) Buenos Aires, Eudeba, dos ediciones de mayo 1962, abril 1965. Grousset, René: *Historia de Asia*, (trad de la séptima edición de 1958,) Buenos Aires, Eudeba,dos ediciones de diciembre de 1962 y mayo de 1965.

fuerte demanda de los títulos²⁷⁹. Se hacía presente así un gran interés por la cuestión tercermundista, al editar especialmente opiniones, análisis, e historias, todas con alguna implicancia política - y casi siempre académica, puesto que los autores editados tenían credenciales universitarias en su mayoría- acordes a las tesis más actuales de ese momento sobre revoluciones, lucha de clases, y liberación nacional.

Podían verse ciertos puntos en común entre la selección de los títulos: *Independencia y futuro, la revolución de los países subdesarrollados, Bandung y el despertar de los pueblos coloniales, Perfiles Africanos* y otros. Todos exponían desde el inicio un interés particular por esos continentes, por su historia y el estudio de sus procesos políticos y sociales que de ellos hacían otros intelectuales.

Otra casa editora importante para esos años, el Centro Editor de América Latina, también publicó algunos trabajos de líderes africanos y pequeños cuadernos de orientación.²⁸⁰

En la década siguiente, el grado de interés por Africa se mantuvo y en los diarios locales las noticias desviaron la visión hacia una postura acorde con la guerra fría y con algunos indicios de más información al respecto.²⁸¹

A diferencia de las revistas editadas por intelectuales africanos –que daban relativa cuenta del fenómeno literario latinoamericano- como *Transition*, publicada por africanos exilados en Estados Unidos o *Présence Africaine*²⁸² editada por intelectuales africanos residentes en Francia, las revistas literarias o culturales argentinas poco se

²⁷⁹ Decraene Philippe : *El panafricanismo*, , (orig 1959, trad.1961) Buenos Aires, Eudeba, dos ediciones de febrero de 1962 y abril de 1965.

Paulme, Dense: *Las civilizaciones africanas*, (orig. 1953) Buenos Aires, Eudeba, dos ediciones de agosto de 1962 y mayo de 1965

Meile, Pierre: *Historia de la india*, (orig. 1961) Buenos Aires, Eudeba, dos ediciones de mayo 1962, abril 1965.

Grousset, René: *Historia de Asia*, (trad de la séptima edición de 1958) Buenos Aires, Eudeba, dos ediciones de diciembre de 1962 y mayo de 1965.

²⁸⁰ Tampoco el CEAL tiene archivos o registros de esta época; al ser desmantelada en los años noventa, los datos quedaron dispersos en manos privadas que no hemos podido consultar.

²⁸¹ Contarino Sparta cita los casos relatados de las colonias portuguesas. Las apreciaciones al respecto presentaban una mayor información pero tan bien una mayor condena hacia los gobiernos comunistas que se estaban formando. Ver Contarino Sparta, L.: *op.cit*

²⁸² La revista *Présence Africaine* era editada en París desde 1947, (cfr. cap.1); *Transition* era editada en Estados Unidos desde 1960, y ambas eran las voceras a nivel internacional de la cultura y la política africana, desde diferentes enfoques .En sus páginas publicaban algunos de los más reconocidos escritores africanos en lengua inglesa y/o francesa como L.S. Senghor, Aimee Césaire, Ngugi Wa Thiongo (para esa época James Ngugi) Chinua Achebe, Ezequiel Mphahlele y otros.

interesaron, en términos generales, por la literatura africana de esos años. Esta literatura se hallaba en boga en los países centrales -como resultado de la diáspora protagonizada por escritores e intelectuales antes y después de la descolonización de algunos países africanos²⁸³-, pero en Argentina -como en otros casos de América Latina-, el foco de atención estaba puesto sobre el llamado “boom” latinoamericano.

En 1974, la revista *Crisis* publicó tres suplementos continuos sobre África²⁸⁴. Allí se hablaba sobre literatura y realidad política.

Decía la editorial del número 15, el primero de la serie:

“Integran este informe sobre literatura africana tres capítulos. El primero consagrado a los territorios de lengua portuguesa, el segundo a los de habla inglesa y el tercero a los de idioma francés. *Crisis* presentará en tres entregas sucesivas cada uno de los capítulos, que han sido especialmente preparados para la revista y todos ellos constan de relatos y poemas inéditos en castellano.”²⁸⁵

En el primer caso, dedicado al “África portuguesa” y dirigido por Santiago Kovadloff, podían verse distintas manifestaciones literarias de escritores africanos de lo que todavía eran en ese momento algunas colonias portuguesas:

“En este número *Crisis* ofrece un panorama de la narrativa y la producción poética del África llamada portuguesa, así como también algunos fragmentos de la prosa política que ilustran las características del proceso histórico que atraviesan aquellos territorios. La selección y las traducciones pertenecen a Santiago Kovadloff”.²⁸⁶

Se publicaron cuentos y fragmentos de obras de Manuel Lopes, Nuna Bermúdez, Artur Carlos Pestana, Fernando Reis y varios otros²⁸⁷. Había una sección dedicada a la

²⁸³ Las literaturas llamadas del Tercer Mundo, en términos de Ahijaz Ahmad, aún no habían sido denominadas bajo ese título, sin embargo gozaban de respeto entre el público intelectual más progresista europeo o norteamericano. Figuras como Chinua Achebe, Ngugi Wa Thiongo o Birago Diop comenzaban a ser reconocidos por esos años. Ver : Ashcroft, Bill, Griffiths, G., Tiffin, H.. *The Empire Writes Back*, London, Routledge, 1989. Cfr. Ahmad, A.: op. cit.

²⁸⁴ La revista *Crisis* se publicó entre 1970 y 1973, dirigida por Federico Vogelius. Luego se reeditó después del proceso dictatorial de 1976-1982.

²⁸⁵ Revista *Crisis*, Buenos Aires, número 15, 1974.

²⁸⁶ Revista *Crisis*: *ibidem*.

²⁸⁷ Revista *Crisis*: *ibidem*

situación política de esa región²⁸⁸ con notas breves como “La política del nuevo régimen portugués en el Africa”²⁸⁹, un pequeño mapa ilustrativo que se dividía en tres países y explicaba “Los movimientos de liberación: Angola, Cabo Verde y Mozambique²⁹⁰”; “Una imagen del general Spínola retratada por los combatientes de Guinea²⁹¹”; un fragmento de las obras de Amílcar Cabral, un trabajo de Miguel Urbano Rodríguez explicando la guerra en Cabo Verde y Guinea Bissau, un apartado llamado “la poesía de la liberación”, y otro llamado “los prohibidos”²⁹² donde se hacía referencia a escritores africanos lusófonos excluidos por causas políticas o exilados. El número siguiente era dedicado a lo que *Crisis* llamó el “Africa de lengua inglesa”²⁹³ y estaba dirigido en ese caso por Estela Telerman. El volumen presentaba la misma forma y estructura del anterior con poesías y cuentos de escritores como Ezequiel Mphahlele, Can Themba, Grace Ogot, Lewis Nkosi. En otro apartado -similar al número precedente-, aparecía el título “46 escritores prohibidos en SudAfrica” y otra sección llamada “Literatura rebelde sudafricana”, pero no aparecían secciones o apartados dedicados a explicar el problema del Apartheid en SudAfrica ni otras menciones a los procesos de descolonización en países como Kenia donde habían ocurrido graves conflictos políticos durante la década de 1950.

El siguiente y último número estaba dedicado al Africa francófona, dirigido por Estela Telerman y Santiago Kovadloff. Se presentaban las obras de Bernard Dadié, Sylvain Bemba, Birago Diop, David Diop, L.S. Senghor. Las notas sobre la realidad africana de esas regiones estaban escritas por Humari Boumediene sobre Argelia, y por Tambo Oulo Guen “El negro como opresor”, “La política colonial francesa “ (había sido extraído del libro *La revolución del Africa negra*, de Giampaolo Calchi Novati); había también algunas notas sobre la négritude y sobre la historia de la revista *Présence Africaine*²⁹⁴.

²⁸⁸ El Africa lusófona incluía Guinea Bissau, Cabo Verde, Angola y Mozambique.

²⁸⁹ Revista *Crisis*: *ibidem*

²⁹⁰ Revista *Crisis*: *ibidem*

²⁹¹ Revista *Crisis*: *ibidem*

²⁹² Revista *Crisis*: *ibidem*

²⁹³ Revista *Crisis*, Buenos Aires n° 16, 1974.

²⁹⁴ Revista *Crisis*, Buenos Aires, N° 17, 1974.

Coincidiendo en este caso con las ediciones citadas de EUDEBA o las de la prensa local, ninguno de éstos apartados o secciones estaba escrito por autores argentinos. Se trataba de traducciones del portugués y del inglés, provenientes de autores europeos, y tampoco se citaba con precisión las fuentes. Sólo la pluma de S. Kovadloff presentaba el número y adelantaba algunas de las características de la prosa lusófona, de forma breve y acotada.

Los datos publicados eran objetivamente certeros sobre “quién era quién” en las letras africanas de ese momento, las características estilísticas con que los definían algunos críticos literarios –también europeos-, y se le otorgaba un lugar a las discusiones sobre cultura africana que formaban parte de uno de los debates centrales entre los intelectuales –y políticos- africanos.

Crisis ponía así en un lugar significativo aquellos movimientos culturales en Africa, que no se plasmaban en otros diarios ni en otras revistas del país. Se trataba de una aproximación al Africa donde los sujetos retratados eran puestos a conocer.

Si bien *Crisis* mostró interesarse por las realidades africanas, repetía el modelo de traducciones, lo cual demostraba a nuestro parecer dos situaciones. En primer lugar, la interpretación que se publicaba provenía de ámbitos progresistas y mejor informados sobre círculos intelectuales europeos. Esto aportaba una información eficaz con datos específicos. *Crisis* presentaba –en su segundo año de publicación- un sitio dedicado a la crítica política e intelectual, donde incluía varias voces provenientes del *milieu* contestatario europeo y local²⁹⁵. Por otra parte, si agregamos a estas fuentes transcritas las de los diarios locales y las de las traducciones de EUDEBA, nos encontramos frente a un conglomerado de citas europeas sobre Africa. Dejando por un momento de lado el grado de interés en Africa, la llegada a ese continente, era efectuada indirectamente vía Europa. Esto demostraba, en segundo lugar, que la idea tercermundista aún se hallaba en discusión y en construcción. Eso no implicaba miradas descalificadoras sobre esos sujetos africanos. El concepto de Tercer Mundo estaba en boca de muchos de esos protagonistas del período, e incluso en la prensa local, pero parecía estar aún delimitando su espacio, tal vez integrando a los Otros africanos, a través de la aprehensión europea dentro del mismo.

²⁹⁵ En *Crisis* también publicaban: J.C. Onetti, E. Galeano, H. Conti, J. Cortazar, J.P. Sartre, E. Sábato, etc.

El interés de *Crisis* en África, definido por el acercamiento europeo, podía observarse en la referencia a los status coloniales, a las lenguas europeas, - dominando espacios independientes (“África de lengua inglesa”, “África de lengua francesa, etc.”).

Tengamos en cuenta que ya en 1974, las únicas “colonias”, en proceso de descolonización, eran las portuguesas, mientras las demás, se habían independizado diez y quince años atrás.

Desde este punto de vista podemos decir que la idea de Tercer Mundo no integraba aún a los tres continentes de manera total.

La extendida colección de EUDEBA coincidía en el mismo punto. El 90% de los trabajos eran reediciones de obras escritas mayoritariamente por europeos, - que provenían de sectores universitarios contestatarios-, sobre África y Asia. No se editaban trabajos originales africanos o novelas africanas de las que ya había por esos años, considerando que el trabajo de traducción podría haber sido el mismo²⁹⁶.

Podemos considerar entonces que en la Argentina, el espacio del Tercer Mundo, si bien no se hallaba del todo integrado al imaginario intelectual, tampoco se refería exclusivamente a Latinoamérica, sino que también constituía a los africanos, a través del campo intelectual y político europeo más crítico. De esa forma, los africanos eran percibidos desde una óptica mediada principalmente por la crisis colonial europea. Se trataba de una representación doble, por un lado, la proveniente de esa visión metropolitana, que a veces, como lo ejemplificaba la prensa local, adquiría consideraciones despectivas hacia los territorios y líderes africanos; y por otro lado percepciones cercanas al respeto por “otras” culturas en pluma de algunos intelectuales del campo crítico. Ambos discursos estaban influenciados por la lectura europea.

4. 2. África, según Córdoba

El contexto social histórico y político de los años sesenta enmarcaba a nuestra sociedad en debates permanentes y cada vez más problematizados sobre la crisis de la política,

²⁹⁶ Sobre este punto hay algunas pequeñas excepciones. El caso de la edición de “Poesía africana de hoy”, edición de poesías de escritores africanos de lengua inglesa, francesa y portuguesa, traducido y editado por William Shand y Rodolfo Benasso. W. Shand, R. Benasso: *Poesía africana de hoy*, Buenos Aires, Sudamericana, 1967. En una entrevista, R. Benasso manifestó que por esos años había cierto interés por la poesía africana, siendo el motivo principal de la edición de este libro, obviando consideraciones políticas al respecto. (entrevista personal con Roberto Benasso, 5 de mayo de 2005).

los diferentes procesos revolucionarios internacionales, la aparición del concepto de Tercer Mundo y problemas más locales como la resistencia del peronismo, las críticas al desarrollismo, conflictos obreros y estudiantiles, las propuestas de cambio, la represión política y el golpe de estado de 1966, y hasta la vuelta de J. D. Perón a la Argentina en 1973.

Los ataques al mundo burgués, al liberalismo y al marxismo ortodoxo ocuparon buena parte de los trabajos publicados en *Pasado y Presente*, revista editada en la ciudad de Córdoba²⁹⁷. Los autores que participaban de la edición compartían una gran influencia de lecturas del italiano Antonio Gramsci, que afectaban sus propias preocupaciones: la burguesía nacional, la distancia de los intelectuales con la realidad política y social, el debate sobre un pensamiento nacional y la discutida “*mistificadora ideología de civilización vs. barbarie (que) penetró en las capas medias y en partidos políticos como el socialista y el comunista*”²⁹⁸.

Pasado y Presente se preocupaba por los problemas del imperialismo, la ideología de la izquierda, y los caminos por los cuales debían pasar la revolución y sus sujetos protagónicos. Fue atacada por otros sectores interesados en temas afines, afiliados al peronismo, de esos años. Entre sus reseñas bibliográficas sobre Africa, encontramos nuevamente una aproximación mediada por Europa²⁹⁹, aunque también un artículo de Francisco Delich dedicado a la lectura y el análisis del pensamiento de Frantz Fanon³⁰⁰. La presencia de Frantz Fanon a modo de cita, de fuente argumental, de modelo teórico, o de ejemplo revolucionario a seguir, fue el nexo más fuerte de articulación entre el interés por Africa y la representación que los intelectuales políticos locales tuvieron de la realidad política de Africa. En muchos de los casos, el conocimiento de Fanon

²⁹⁷ Bajo la dirección de José Aricó, entre otros, *Pasado y Presente* se publicó hasta 1966 y fue uno de los bastiones de la llamada izquierda gramsciana de ese momento. Por los datos que obtuvimos y según algunos comentarios de ex militantes, su reedición en los años setenta fue retomada por militantes de Montoneros. Este es un dato aún sin confirmar.

²⁹⁸ Terán sobre un artículo de J.C. Portantiero publicado en *Pasado y Presente* en 1964. Ver Terán, O.: *op. cit* (p.59).

²⁹⁹ En el número 4 de 1963 aparecía un trabajo anónimo titulado “Problemas del Tercer Mundo”. Allí se mencionaban diferentes cuestiones sobre el mundo dividido a favor de poderes imperiales; se trataba de una traducción de artículos publicados en revistas francesas o inglesas de tendencia socialista. Ver revista *Pasado y Presente*, Córdoba, N° 4, enero-marzo, 1963.

³⁰⁰ Delich F.: “Sobre la teoría de la revolución en Frantz Fanon”, en revista *Pasado y Presente*,: *ibidem*.

llegaba a Argentina a través de un filósofo respetado –aunque también cuestionado por algunos sectores más radicalizados-, como era Jean Paul Sartre³⁰¹. Siguiendo sus lecturas o reprochándolo, los intelectuales argentinos lo tuvieron como referente importante de su propia práctica. En ese proceso de definición del campo intelectual, como sostenían, Terán y Sigal³⁰², los trabajos de J.P.Sartre eran publicados y aludidos permanentemente por los intelectuales locales³⁰³.

Muchas de las discusiones sobre el estructuralismo y el naciente postestructuralismo provenían de las lecturas sartreanas, como también aquellas sobre el papel del intelectual, el marxismo, y las desgracias del colonialismo.

Como mencionamos en el primer capítulo, J. P. Sartre había escrito los prólogos para dos obras importantes de intelectuales africanos: L.S. Senghor y Frantz Fanon. La diferencia de años entre ambos trabajos mostraba un cambio de percepción del fenómeno colonial. Mientras en el primero albergaba cierta esperanza en el modelo dialéctico de una síntesis que contuviera la reconciliación de las identidades negra y blanca, en el segundo se hacía eco de la desesperación plasmada por las brutales acciones del colonialismo francés en Argelia, del cual fue uno de los mayores críticos y la primera voz acusadora.³⁰⁴

F. Delich comenzaba su texto sobre Fanon elogiando los aportes a la lucha revolucionaria. El artículo fue escrito en 1964 mientras que el libro de Fanon, *Los condenados de la tierra*, tenía pocos años de publicación en español³⁰⁵. F. Delich se concentró en el concepto de lucha defendido por Fanon y en las repercusiones que eso había tenido hacia dentro de distintos campos intelectuales contestatarios. Uno de los temas más discutidos del trabajo de Fanon citado, era el problema de la violencia y la

³⁰¹ Al año siguiente aparecía una nota en P y P sobre Lumumba y el colonialismo, traducción del artículo de J.P.Sartre sobre el tema, parte integrante del libro de J.P.Sartre *Situations v*, traducido luego aquí como *Neocolonialismo*. J. P. Sartre: *Neocolonialismo*, Buenos Aires, Losada, 1965.

³⁰² Ver Terán. O: *op. cit.*, y Sigal, Silvia: *op. cit.*

³⁰³ Las lecturas de *La Nausea*, de *¿Qué es literatura?* Y sus *Situations* fueron devoradas por un público ávido de reestructuración de conciencia ideológica y política, a través de traducciones y ediciones inmediatas de editoriales como Losada, Fondo de Cultura Económica, y ediciones de menor tirada.

³⁰⁴ Sus artículos de denuncia eran publicados en *L'esprit*, o *Les temps Modernes*, Aquí fueron traducidos muchos de ellos.

³⁰⁵ Nos referimos a *Los condenados de la tierra* Original: *Les damnés de la terre*, Paris, Editions du seuil, 1961. Aparentemente la edición al español fue al año siguiente pero no tenemos datos más precisos de la edición en cuestión.

argumentación que éste hacía en favor de una lucha antiimperialista como consecuencia del colonialismo³⁰⁶. F. Delich comparaba a Fanon con F. Engels destacando la formación metropolitana de Fanon.

“El lector habrá advertido el lenguaje existencial sartreano que emplea el autor y la dificultad de una teoría revolucionaria construida a partir de la experiencia individual de lo vivido. Más que la crítica a esta concepción absoluta de la violencia y de su proyección política, cabría una crítica general de las ideas de Sartre a propósito del marxismo y de la revolución, pero esto nos alejaría de nuestro objeto (...)”³⁰⁷

Era innegable que el trabajo de Sartre había afectado a Fanon³⁰⁸, y también era cierto que el filósofo francés había influido fuertemente en ciertos sectores del campo intelectual local. Delich cuestionaba no tanto la prédica de Fanon en sí misma sino el tipo de influencias recibidas: en este caso la de Sartre. Pero no sólo atacaba a Sartre, mediante Fanon, sino también la concepción que éste hacía del sujeto revolucionario. De acuerdo con Delich, las masas eran un colectivo complejo de definir y la discusión residía en la reivindicación que hacía Fanon de ese sujeto, las masas campesinas para el caso de Argelia. Este último sostenía que aquéllas eran *el* sujeto revolucionario ya que habían desarrollado una autoconciencia de su papel en la lucha, algo similar a una toma de conciencia de clase, concepto marxista que Fanon evitaba citar por las diferencias que encontraba entre el análisis de Marx y las realidades coloniales en Africa.

Delich respondía a esa idea:

“(...) Es preciso una conciencia política y esta conciencia política llegó en el caso de Argelia del exterior de las masas campesinas. Comprobar este hecho hubiera sido para Fanon destruir una buena parte no de su razonamiento explícito pero sí de sus argumentos normativos.

³⁰⁶ Fanon, F.: “La violencia”, en op. cit

³⁰⁷ Delich, F.: Revista *Pasado y presente*, Córdoba, 1964, p. 341.

³⁰⁸ Decía Simone de Beauvoir en *La fuerza de las cosas* sobre la primera entrevista de F. Fanon con J. P. Sartre: “(...) le hizo preguntas a Sartre cuya filosofía lo había impresionado; estaba apasionado por la Crítica de la razón dialéctica, en particular por los análisis sobre la fraternidad-terror” en Beauvoir, S.: *La fuerza de las cosas*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1969, (p.677).

Pareciera que en su afán de sostener la espontaneidad de las masas campesinas, y de su papel revolucionario, en su afán de mantener incontaminada la revolución y su afán de absoluto, Fanon cae en contradicción insuperable”³⁰⁹

Esta idea conflictiva sobre la conciencia “venida de afuera” a las masas campesinas presentaba ciertos paralelismos con discusiones internas libradas entre la izquierda marxista o gramsciana en este caso, y el peronismo de izquierda.

El sujeto en cuestión eran las masas, y se hacía casi evidente que lo que preocupaba a Delich no era la realidad colonial de Argelia sino su propio horizonte local, donde se debatía cuál era el sujeto revolucionario. Delich intentaba descalificar el papel central de las masas campesinas en realidad, como si esas hubieran sido las masas proletarias y el sujeto colectivo protagonista de la revolución, del que hablaba el peronismo -y más tarde Montoneros.

En verdad Fanon se refería a una burguesía parasitaria que no había podido convertirse en burguesía nacional³¹⁰.

Sin embargo, Delich asentaba:

“(…) Cuatro puntos se destacan netamente en este análisis: la consideración tácita de la sociedad colonial como no capitalista, la imposibilidad de una fase burguesa en la evolución de la sociedad (en una perspectiva marxista de evolución de la sociedad) el campesinado como clase revolucionaria y el rol negativo del proletariado en la revolución nacional.”³¹¹

(…) “Es preciso reconocer el coraje intelectual de Fanon, la validez de sus puntos de partida, su doble y justa inquietud: comprobar los hechos e interpretarlos teóricamente. A nuestro juicio este es el punto más

³⁰⁹Delich, F.: *ibidem*.

³¹⁰ Dice Anthony Smith: “En el caso de Argelia, simplemente nunca se creó una elite musulmana cuya posición dependiera del favor de Francia. Los colonos (*franceses*) se apropiaron del papel de una elite nativa. En consecuencia, no surgió una importante clase musulmana afrancesada, y a medida que avanzaba el siglo XX, se volvió más probable que las terribles quejas del campesinado musulmán se dirigirían directamente contra los franceses sin pasar por la mediación de una burguesía nativa. Es verdad que los diversos movimientos burgueses dirigidos por Ferhat Abbas y el doctor Bendjelloul tuvieron cierta actividad desde mediados de la década de 1929 hasta mediados de la del 40. Pero nunca se vincularon con las masas.” Ver: Smith, T.: “Un estudio comparativo de las descolonizaciones francesa y británica”, publicado en *Comparative Studies in Society and History*, Cambridge, Vol. 20, enero, 1978. Traducción de María Elena Vela Fichas de cátedra, OPFYL, Oficina de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2001.

³¹¹ Delich, F.: op.cit (p.343)

importante y más discutible, el mejor mérito y la mejor debilidad del análisis en Fanon, el más actual quizás para el replanteo de una estrategia revolucionaria.”³¹²

Lo interesante era que Delich ponía en cuestión ciertos análisis de Fanon, a partir de los cuales manifestaban una polémica interna con otros intelectuales locales de manera implícita.

En 1964, la obra de Fanon ya había sido editada en Argentina, y comenzaba a incorporarse a las lecturas de militantes e intelectuales. Delich mantenía un perfil ajeno al peronismo. Sus trabajos en *Pasado y Presente* lo mostraban preocupado por la crisis de la izquierda en términos ideológicos y se hallaba más interesado en la lectura gramsciana sobre los sujetos colectivos de la revolución.

De esta forma, la incorporación de un referente africano ayudaba más bien a la representación de una realidad local y no tanto a la idea de integración tercermundista. Además, Fanon también había sido tomado por intermedio de las lecturas de la obra de Sartre, y eso lo acercaba a la clase de mediación que ya observamos para los casos de representaciones africanas realizadas por la revista *Crisis*, EUDEBA y por la prensa local.

La representación que Delich podía demostrar de los africanos se diferenciaba de las anteriores en el punto en que esbozaba un juicio, una opinión conformada sobre esos sujetos, que igualmente parecía estar influenciada por otros factores, como la discusión local con otros intelectuales que se hallaban en lucha por el mismo campo.

Pasado y Presente hizo otras menciones a situaciones africanas. En su número 9 de 1965, aparecía una nota de Alberto Ciria sobre “Una introducción al problema del partido único en Africa negra”³¹³:

“(…) De ahí que por lo general siempre se haga hincapié en el sentido de misión colonial de empresa comunitaria (...) que requiere la acción de gobierno en los nuevos países si se desea proyectarlos en la escena mundial y hacer de sus contemporáneas entidades políticas, Estados Modernos, desarrollados, socialistas (aunque más no sea que difusamente) donde las desigualdades económicas, sociales y raciales no pertenezcan sino al pasado imperialista y dominador tan reciente.”³¹⁴

³¹² Delich, F.: *ibidem*

³¹³ Ciria, A.: Revista *Pasado y Presente*, Córdoba, nº 9, 1965. (p. 187)

³¹⁴ Ciria, A: *ibidem*

Ciria compartía con Delich las reflexiones en torno al socialismo. Africa era vista en este artículo desde una opinión conformada, pero que partía de la influencia ideológica del marxismo, -otra mediación europea. El modelo a aplicar era el de “estados socialistas”, en diferentes niveles, (“*aunque más no sea difusos*”). Ciria se acercaba así a la mirada de un discurso marxista de modernidad³¹⁵, que constituía también una vía externa de representación. Esa era otra forma de interpretar a Africa con herramientas igualmente europeas.

Tanto en los casos reseñados de *Crisis*, EUDEBA, y la prensa local, como los trabajos de F. Delich y A. Ciria coincidían en un punto importante. Ninguno de ellos demostraba estar demasiado interesado en la delimitación de un espacio tercermundista. El concepto de Tercer Mundo aparecía en estos casos, difuso, delineado a medias por intervenciones europeas indirectas. Si bien en los textos de Ciria y de Delich se incorporaba una opinión propia sobre esos otros africanos, ésta era construida, también a partir de apropiaciones de discursos europeos o como en el artículo de F. Delich, desde el aporte de un debate interno. Aún en este último ejemplo, la cita y análisis de un texto africano, era utilizado para responder a un contendiente local que –como veremos más adelante– insistía en proyectos diferentes a los suyos. Nos referimos al debate sobre el peronismo como fuerza revolucionaria, propio de esa época: F. Delich utilizaba, sutilmente, una fuente documental de origen “tercermundista” sabiendo que se trataba de un texto muy citado en esos sectores opuestos a su posición, y desde ese lugar construía su crítica hacia los peronistas –y su idea del pensamiento nacional– intentando demostrar cómo, un autor que ellos considerarían protagonista de la lucha, utilizaba también herramientas importadas desde afuera (influencias de J. P. Sartre, entre otras), denunciando implícitamente cierta contradicción de su discurso.

Africa era entonces considerada desde afuera, mientras el Tercer Mundo no terminaba de cerrar sus límites en esos textos, y mucho menos refería la total integración de esos

³¹⁵ Cf. Marshall Berman, sobre los discursos de la modernidad y la inclusión en estos de la figura de Carlos Marx. Berman, M.: “Marx, el modernismo y la modernización”, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Buenos Aires, Siglo XXI, (13ª edición) 2001.

sujetos. Consistía en una incorporación del Otro algo difusa, como también lo era la percepción de un Universal tercermundista.

4.3. De Africa a la Argentina: vía Frantz Fanon

Durante el proceso de constitución de ese campo intelectual crítico de la época que estudiamos surgieron ciertos debates y posiciones opuestas como las que señalamos entre F. Delich y otros sectores del peronismo, interesados en formar parte de ese campo pero con la idea de resignificarlo a partir de una puesta en cuestión de la intelectualidad local, en la que se apelaba a la formación de un “pensamiento nacional”, -concepto algo acorde a las posturas antiimperialistas y tercermundistas del período.

Esos sectores se hallaban ligados al ámbito universitario y planteaban ciertas reformas a distintos métodos de análisis, interpretación y herramientas, que utilizaban con frecuencia las ciencias sociales en la Argentina.

Una de las decepciones que tuvieron los intelectuales críticos de esos años se relacionaba a la jerarquía de las ciencias sociales como tales, y su modelo o estructura de pensamiento “occidental” creado en Europa y ajeno a las realidades latinoamericanas.

En 1971 se comenzó un proyecto gestado años antes, vinculado a esas exigencias, y dirigido por académicos de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, llamado “cátedras nacionales”.

Después de la llamada “Noche de los bastones largos” en 1966, fatídica experiencia en la que el gobierno de Onganía expulsó algunos de los mejores profesionales universitarios de sus cargos en la Universidad de Buenos Aires, el ambiente universitario fue el terreno de base de numerosas agrupaciones políticas y manifestaciones a favor de una renovación de la enseñanza y de la participación de los estudiantes en un medio en el que el autoritarismo crecía. Argentina también era partícipe de las rebeliones y de las reacciones a las políticas rígidas que agobiaban al mundo entero por esos años. La Universidad de Buenos Aires fue la esfera en la que más movilización existió acerca de este punto, y la Facultad de Filosofía y Letras fue su centro de operaciones. La falta de algunos profesionales expulsados a partir de 1966 promovió indirectamente la presencia de nuevas figuras y de algunas que decidieron

quedarse. Por otra parte la facultad participó también -y activamente- del espíritu de época de renovación política y cultural de esos años, planteándose algunos objetivos y principios que hasta ese entonces dicha institución jamás había desarrollado. La mayor de las muestras de este fervoroso activismo estudiantil, fue la formación del Cuerpo de Delegados de la Facultad de Filosofía y Letras³¹⁶. El Cuerpo de Delegados exigió a las autoridades que se legitimaran nuevas cátedras constituidas (pronto llamadas Cátedras Nacionales), que se cambiara el contenido de las materias y que se realizara una completa renovación de las formas de evaluación y aprendizaje³¹⁷. Es en este contexto que el ámbito intelectual se empapó de un activismo político y social sin precedentes. En la carrera de Sociología fue donde se vio más reacomodamiento. Algunas figuras decidieron permanecer en la Universidad³¹⁸ mientras otros como Roberto Carri y Justino O'Farrell se incorporaron.

De acuerdo con ciertos trabajos más recientes sobre la historia de la sociología en la Argentina y sus virajes hacia los años sesenta³¹⁹, se establecieron dos líneas notables de pensamiento y reflexión teórico-política dentro de la carrera: una más orientada al marxismo, ligada al marxismo francés de Althusser, la escuela estructuralista de Poulantzas y a los trabajos de Herbert Marcuse. Políticamente esta corriente también se hallaba ligada al Partido Comunista y a cierto momento de *aggiornamento* interno en sus filas más jóvenes. La otra corriente destacable se encontraba más preocupada por los movimientos tercermundistas y la teología de la liberación y en algunos casos se

³¹⁶ El Cuerpo de Delegados fue responsable de muchas de las actividades y participaciones que la Facultad protagonizó en la búsqueda constante de unir luchas sindicales al movimiento estudiantil. Ante la falta de algunos de los principales profesores se incorporaron otros nombres a diversas carreras de las cuales nos interesan aquí Filosofía y Sociología.

³¹⁷ En este proceso de existencia de las cátedras nacionales entre 1971 y 1974, se agregaron al programa de estudios textos no académicos y bibliografía lejana a los ámbitos universitarios hasta ese momento, como manifiestos de sindicatos, de movimientos políticos, escritos de sacerdotes tercermundistas (como de Camilo Torres muerto por esos años en la guerrilla en Colombia), escritos de Ernesto Che Guevara, y de muchos de los revisionistas nacionalistas, algunos dejados de lado por la academia.

³¹⁸ Eliseo Verón, Silvia Sigal, Miguel Murmis por ejemplo.

³¹⁹ Mariano Plotkin menciona la importancia de los medios en esta formación profesional. Tanto Gino Germani como otros comienzan a protagonizar investigaciones estadísticas que se publican en los diarios, creando un área de reconocimiento de las actividades de las ciencias sociales, desde una mirada más técnica (o tecnocrática) que intelectual. La divisoria de aguas podría haber comenzado a partir de 1955. No es casual que en manos de Gino Germani, la Carrera de Sociología haya comenzado en 1957 con un perfil más tecnocrático que humanista, que inauguró el terreno profesional de las ciencias sociales, otorgándole aún más legitimidad ante la sociedad en general. Plotkin, M: *Seminario sobre los años sesenta*, dictado en UDESA, 2003.

respaldaba en militantes y cuadros provenientes del peronismo y en el movimiento de Montoneros.³²⁰

El ambiente académico reflejaba así las preocupaciones de la efervescencia política de esos años.

De las nuevas necesidades y debates surgieron revistas como *Antropología del Tercer Mundo*, *Confirmado*, *Panorama*, y *Revista Latinoamericana de Sociología*. Cada una de estas revistas cumplió un rol importante en el ámbito de las discusiones políticas planteadas y candentes de la época. Entre ellas hubo cruces y respuestas que formaban parte de un debate permanente y feroz entre quienes por esos años diseñaban un programa político de resistencia y liberación en términos nacionales.

Del grupo de revistas mencionadas *Antropología del Tercer Mundo* presentaba un equipo formado por miembros de las cátedras nacionales como Alcira Argumedo, Gustavo Gutiérrez, Justino O'Farrell, Roberto Carri, Pablo Franco, Amelia Podetti y otros más ligados al ámbito de militancia cercano a Montoneros como Gunner Olsen. *Antropología del Tercer Mundo* no era una revista dirigida solamente a estudiantes de la Facultad, no sólo por sus pretensiones editoriales sino también por la práctica de lectura que fue instituyéndose alrededor de ella. Algunos ex - militantes de aquella época han declarado que la revista se vendía en todos los quioscos de diarios además de las librerías de la avenida Corrientes³²¹. Los espacios de debate se practicaban en lugares y entre personas ajenas al campo intelectual y se incorporaban a espacios políticos más interesados en diseñar la acción revolucionaria reivindicando al peronismo, que buscaba redefinir un “pensamiento nacional”.

Lo “nacional” para estos militantes llevaba la connotación de no coincidir con los parámetros y las necesidades de la cultura más occidental. Acorde con esa premisa se reivindicaban las luchas y revoluciones ocurridas durante los años sesenta en Africa y en Asia. Casos como la Guerra de Vietnam, o la Guerra del Congo, o más aún la Guerra de Argelia. La relación que estos militantes establecieron con los protagonistas africanos –y asiáticos- de esas luchas fue de extrema cercanía. Esa proximidad se ejemplificaba hasta en casos de idolatría de los Otros (africanos), atribuyéndoles

³²⁰ Vinculados a la Juventud Peronista que apareció en la escena estudiantil de la Facultad en 1972.

³²¹ Tanto ésta como la revista *Envido*, -otra publicación similar dirigida por José Pablo Feinmann y Horacio González, con intereses similares- eran parte de la lectura usual de esa época.

categorías positivas y ubicándolos notoriamente en un nivel similar, a la manera de un diálogo.

Esta relación de integración, era enfatizada con una dura crítica del sistema cultural europeo occidental, al que se intentaba oponer las enseñanzas y discusiones de un “pensamiento nacional” que se nutría de diversas fuentes³²².

Así es como Frantz Fanon entraba en escena en el recorrido de artículos publicados en la revista *Antropología del Tercer Mundo*. La cultura popular de militancia local había convertido a Fanon en una figura elegida para imitar, discutir y considerar.

Las crónicas de ex militantes mencionan con asiduidad la recurrencia a Fanon, a través de la lectura de su libro *Los condenados de la tierra*, y de la situación colonial en Argelia, por medio de la película de Gillo Pontecorvo “La batalla de Argelia”³²³. La proyección de la película suscitaba debates espontáneos entre el público, intervenciones de personas hacia el final de la película que subrayaban el papel heroico de los argelinos y las desgracias del colonialismo, estableciendo paralelos directos entre Argelia y Argentina³²⁴.

Más directamente en otra película aparecían textos de Franz Fanon, Aimé Césaire y hasta de J.P. Sartre en relación al colonialismo. En “La hora de los hornos” de Fernando

³²² Este campo buscaba construirse a partir de relecturas de viejos trabajos del revisionismo histórico de José María Rosa, Arturo Jauretche, Manuel Ugarte y Jorge Abelardo Ramos como las principales figuras rescatadas.

³²³ *La battaglia de Algeri*, de G. Pontecorvo, fue estrenada en el año 1965. Tenía un estilo mixto entre documental y ficción; y retrataba exhaustivamente los momentos de la guerra desatada en Argelia contra el colonialismo francés entre 1957 y hasta la independencia en 1962.

³²⁴ Al respecto dicen algunas entrevistas registradas para este trabajo.

Militante 1: La gente gritaba en el cine, sola, a veces en la oscuridad a veces después de la película. “Es igual que acá!” / “Vamos a terminar así si no hacemos algo”. Cuando terminaba la película muchos nos quedábamos a debatir, pero eso era espontáneo, nadie coordinaba nada.

Militante 2: Para mí Argelia era Argentina. Y todavía lo es. Un colonialismo atroz, una sociedad dividida. Igual. Fanon era importante para nosotros porque nos demostraba cómo era posible organizar una guerrilla y un movimiento desde lo nacional y en contra del poder imperialista y lejos de sus propias concepciones de guerra. Lo mismo pasaba con Vietnam, su lucha era respetada porque se habían opuesto a una fuerza como Estados Unidos!

Militante 3: Argelia era un ejemplo. Fanon representaba la fuerza de los oprimidos, la organización nacional alrededor de una creencia religiosa. El Islam contra la religión del soberano. Fanon era lectura obligatoria. Si no lo habías leído, te lo encajaban para que lo hagas. En mi grupo de discusión y trabajo me lo dio una mujer, que era la encargada de coordinarnos. Ella lo había leído y lo recomendaba.

Solanas, aparecían carteles citando a esos autores, y al mismo tiempo se los vinculaba a una realidad local o a lo sumo latinoamericana³²⁵.

Dentro del contexto de militantes que leía a Frantz Fanon algunos eran docentes universitarios como los que escribían en ATM y otros eran militantes políticos diversos. Aquellos que escribían en dicha revista constituían no solamente cuadros políticos dentro de las agrupaciones sino que también formaban parte activa de las cátedras nacionales. La categoría de “intelectual” había sido históricamente mal vista por el peronismo³²⁶, y estos profesionales, no querían autodefinirse como tales sino como partícipes de la discusión latente sobre la nación, la revolución nacional, y el anticolonialismo. Sin embargo, no dejaban de serlo³²⁷. Compartían ya un espacio –el ya citado campo intelectual crítico originado años antes- y deseaban construir otro, determinado por necesidades políticas de su momento, apelando a un compromiso con la realidad circundante. Esa tensión de negar la pertenencia a un lugar y el deseo de estar en otro imaginario, a construir, favoreció que construyeran ciertas representaciones de los sujetos externos, los africanos en este caso, con relación al campo intelectual que buscaban reconstruir ³²⁸. Por las palabras y las discusiones, el deseo de un campo nuevo se acercaba más a un espacio Universal -como el del Tercer Mundo- pero que para el

³²⁵ Solanas F.: *La hora de los hornos*, Parte II :”Neocolonialismo y violencia”. Fue realizada en 1968 y estrenada en Buenos Aires el 1 de noviembre de 1973. Se citan textos de F. Fanon de, de A. Césaire, de A. Memmi y de J. P. Sartre.

³²⁶ Recordar la expresión “alpargatas sí, libros no” que buscaba definir las prioridades del movimiento. (entrevistas concedidas entre marzo y abril de 2005).

³²⁷ Edward Said sostiene que un intelectual no responde a las mismas particularidades en todos lados. El denominador común entre los intelectuales de distintas partes del mundo es la función de criticar el orden impuesto, siempre desde un lugar de participación activa. Ver Said, E.: *Reflexiones sobre el intelectual*, Barcelona, Paidós, 1996. Al respecto, J.P. Sartre jugaba con el papel de un artífice de la revolución. Ya hemos hablado de su participación activa en contra de la Guerra de Argelia, que lo terminó de separar de Albert Camus.

³²⁸ Muchas veces pareciera existir la noción de que los grupos militantes cercanos al peronismo de los años setenta no estaban tan preocupados por la meditación de asuntos políticos e intelectuales, -sin desprender estas dos actividades- sino más bien por la acción política, siendo esto confirmado por la serie de pocos estudios al respecto sobre los que más se enfatiza la participación política, las redes internas, la formación de cuadros, y el accionar de la guerrilla y la organización interna. Teniendo en cuenta el libro de R. Gillespie: *Los soldados de Perón*, Buenos Aires, Grijalbo, 1987; o de M. Caparrós y E. Anguita *La Voluntad II*, Buenos Aires, Ed. Norma, 1998; o el de Pablo Giusani: *Montoneros, la soberbia armada*, Buenos Aires, Sudamericana/Planeta, 1984. Mayoritariamente se trabaja sobre las líneas internas del movimiento o sobre su organización de lucha pero no tanto sobre sus percepciones o reflexiones intelectuales y políticas hacia el interior.

caso se limitaba a ser un nuevo espacio nacional, -pensamiento nacional-, dentro de la nación ya existente.

El anhelo por construir un pensamiento nacional ubicaba a estos militantes intelectuales en conflicto con los límites de un espacio nacional previamente constituido -del cual eran parte-, y al cual querían oponer su propia versión de una nueva nación.

El espacio de la nación ya existente era interpretado por ellos como parte satélite del conocimiento europeo, reduciéndolo al término *occidental*³²⁹. Contra eso intentaban oponer otro conocimiento basado en valores y construcciones locales, que conformarían otra identidad nacional. Esa idea de nación era una prioridad para estos intelectuales. Su entidad se hallaba vinculada al discurso de un Tercer Mundo conformado por países periféricos, donde el imperialismo había jugado un papel preponderantemente nocivo. Se trataba de una nación nueva, una idea creada a partir de la participación política de los grupos no privilegiados en contra de las elites locales y en lucha contra el imperialismo, sea el norteamericano o el europeo.

Decía Gunnar Olssen:

“En definitiva, los pueblos que ahora denominamos Tercer mundo no hicieron nada hasta que llegó algún blanco, algún occidental. Pero la cultura, la historia, ya existían al margen de Occidente. Occidente se limitó a llegar y decir *Os he civilizado*”.³³⁰

La importancia que presentaba Fanon para estos lectores no se debía a su papel revolucionario, sino también por la capacidad de enfrentamiento que había demostrado hacia una metrópoli como Francia que encarnaba la más antigua y original base del pensamiento racional y occidental europeo, cuna del iluminismo y de la democracia burguesa; puntos claves en la agenda de discusiones de los miembros de las cátedras nacionales.

³²⁹ Una de las críticas más duras en este sentido era para C. Levi-Strauss. Amalia Podetti miembro del staff de la revista ATM arremetió en varios artículos contra el estructuralismo de este autor. De esos artículos y de una investigación continua, ver Podetti, A.: *El pensamiento de Levi Strauss, una visión crítica*, Eudeba, 1999.

³³⁰ Olssen, Gunnar: Notas sobre el pensamiento nacional, en *Antropología del Tercer Mundo*, Buenos Aires, año 2, nº 5, (sin fecha, probablemente 1970)

Las influencias de Fanon sobre estos militantes fueron muy fuertes³³¹. Identificaban en Fanon y la Revolución de Argelia una revolución “nacional” contra un poder imperial, protagonizada por fuerzas populares y esto era comparable, según su propia perspectiva, al caso local.

Fanon era apropiado desde dos aspectos principales que preocupaban a estos militantes: la contienda contra las ciencias sociales del *establishment*, vinculadas al orden tradicional del pensamiento burgués eurocéntrico, y el papel que el martiniqués había desempeñado dentro de una guerra de liberación nacional.

La lectura de Fanon, partía del capítulo sobre la Cultura nacional³³². Así, ponían en tela de juicio a las ciencias sociales que habían esgrimido una identidad supranacional lejana a una base local, o continental latinoamericana.

En el primer número de la revista, Roberto Carri³³³ y Amelia Podetti³³⁴ desmantelaban la racionalidad europea citando a Fanon: “*tenemos demasiado trabajo para entretenernos con estos juegos de vanguardia*”. En un artículo titulado “El formalismo en las ciencias sociales” Roberto Carri intentaba explicar su concepción de la cuestión nacional:

“El nacionalismo popular y revolucionario se constituye en una fuerza decisiva de la lucha liberadora, pues encarna las aspiraciones de los oprimidos de Asia, Africa y América Latina (...) La lucha por la independencia se realiza dentro de las fronteras de cada nación sometida y reconoce una profunda reivindicación de la cultura nacional (...) tal como señalara Fanon la tradición es un arma contra la

³³¹ Por ejemplo en planos anecdóticos como el caso del nombre del barrio La Cava situado en San Isidro, lugar de militancia popular de grupos peronistas de la época, que según varios militantes han mencionado se bautizó así en honor a la Cashba citada en la película de G. Pontecorvo sobre la Guerra de Argelia.

³³² Fanon, F.: *op. cit.*

³³³ Roberto Carri era sociólogo y daba clases en la renovada carrera de sociología de la UBA dentro del proyecto de las cátedras nacionales. En 1968 publicó *Isidro Velázquez: Formas prerrevolucionarias de la violencia* (Editorial Sudestada). Escribió en La Opinión y en Primera Plana. Otros libros publicados fueron *Argentina: Estado y liberación nacional*, Buenos Aires, Organización Editorial; *Poder imperialista y Liberación Nacional, Las luchas del peronismo contra la dependencia* Buenos Aires, Editorial Emecé, 1973.

Fue detenido y desaparecido por grupos paramilitares en 1977 junto a su esposa.

³³⁴ Amelia Podetti fue una de las directoras de este proyecto editorial de corta duración. También escribió en la revista “Hechos e Ideas”. Provenía de la carrera de Filosofía; y de la compilación de sus artículos críticos sobre el estructuralismo de Levi-Strauss se publicó un libro por editorial EUDEBA después de su muerte que fue en 1979 a cargo de un grupo de tareas del gobierno militar de ese momento. Podetti, A.: *El pensamiento de Levi Strauss, una visión crítica*, Eudeba, 1999.

dominación imperial, pero cuando es un obstáculo a la lucha popular estos valores tradicionales son rápidamente dejados de lado por el pueblo. “³³⁵

Carri demostraba haber incorporado la tesis de Fanon sobre el ideal de una burguesía nacional (sin valores metropolitanos) y partía de esa definición –de “lo nacional”- para apelar a unas ciencias sociales diferentes a las europeas, y más locales. No precisaba demasiado si aquellas debían ser latinoamericanas o argentinas, pero sí enfatizaba que debían ser diferentes.

“Es dentro de esta perspectiva de lucha que rechazamos terminantemente las manifestaciones modernas de la ciencia formal y reivindicamos un conocimiento singular o particular que sea expresión de la lucha antiimperialista de los pueblos del Tercer Mundo y especialmente de las mayorías argentinas”³³⁶.

Como otros lectores de Fanon, utilizaba su teoría para argumentar sobre el pensamiento nacional, más específicamente peronista. La invocación de un conocimiento singular estaba implicando la referencia al espacio redefinido como nacional. Amalia Podetti comentaba³³⁷ sobre las ciencias sociales:” *Asimismo hay un éxtasis en Europa. Huyamos compañeros de ese movimiento inmóvil donde la dialéctica poco a poco se ha convertido en lógica del equilibrio... y con estos juegos de vanguardia!*” citando nuevamente el libro de Fanon. Más adelante la autora intentaba demostrar la supuesta falacia del pensamiento estructuralista que según ella se basaba en una mirada eurocéntrica.

Tanto R. Carri como A. Podetti estaban apostando por un lado a la revalorización de un pensamiento no europeo, que demostrara el error del punto de vista occidental sobre las sociedades de otros continentes, y por otra parte, el objetivo final de estos argumentos era la búsqueda de una nueva herramienta, la construcción de un pensamiento

³³⁵ Carri, R.: en Revista *Antropología del Tercer Mundo*, N° 2, mayo 1969.

³³⁶ Carri, R.: *Ibidem*

³³⁷ Podetti, A.: “La antropología estructural de C. Levi-Strauss y el Tercer Mundo”, en *Antropología del Tercer Mundo*, Buenos Aires, N° 2, mayo 1969.

“puramente” nacional. Partiendo de la necesidad de reclamar para el peronismo un lugar protagónico en la historia pretendían fundar un nuevo tipo de perspectiva, de método, y de herramienta analítica que dejara de lado aquellas que hasta ese momento habían sido utilizadas, y que se remitiera solamente a las necesidades y realidades locales. Ese pensamiento nacional, ayudaba también a la nueva reformulación de un espacio nacional. La nación, o su entidad, construida con mucha anterioridad, era redefinida ahora por otros factores. Una propuesta difusa, abstracta, a pesar de los objetivos políticos prácticos que pretendía tener: unir el discurso teórico con la práctica política. Se trataba de un nuevo espacio que inevitablemente no quería salir de su otro mayor, el ya previamente deseado espacio de nacionalidad.

Para luchar contra ese espacio englobante -que era la nación ya existente-, estos militantes buscaban albergar argumentos en el concepto de lucha, de revolución nacional, y en la necesidad de un arma teórica para salir de esos límites mayores.

La vía, según podemos extraer del análisis de estos textos, era incorporar como propio un discurso que se encontrara afuera de antemano, que aportara ideas e instrumentos (para romper ese límite que los circundaba) como lo era la experiencia revolucionaria de otros continentes.

Un año más tarde Justino O'Farrell³³⁸ intentaba explicar los pasos necesarios que un pensamiento teórico debía dar para convertirse en una herramienta política. Su ejemplo no era otro que el mismo J. D. Perón a partir de sus tesis sobre los sujetos colectivos.

³³⁸ Justino O'Farrell era sacerdote y sociólogo. Simpatizaba con el movimiento de sacerdotes tercermundistas. Había una estrecha relación entre esos sacerdotes y los intelectuales de la izquierda. El ejemplo más conocido era el sacerdote sociólogo Camilo Torres, muerto mientras peleaba como miembro de la guerrilla colombiana.

“La hora de los pueblos” texto escrito por Perón firmado bajo seudónimo en el exilio³³⁹

retomaba según O’Farrell a aquel protagonista olvidado de las ciencias sociales y del pensamiento europeo más de moda (en clara alusión al estructuralismo): el pueblo.

O’Farrell transcribía a Perón y acto seguido decía:

”Años después F. Fanon deja hablar, al descubrimiento que los pueblos hacen del sentido de su lucha política, afirmando que la descolonización “introduce” en el ser un ritmo propio, aportado por los nuevos hombres, un nuevo lenguaje, una nueva humanidad. (...) La finalidad es poder ser más pueblos.”³⁴⁰

De esta forma, Fanon servía como base para reivindicar la figura de Perón, y entre ambos parecía existir un lazo continuo, a juzgar por O’ Farrell.

O’Farrell y Carri creían en una ciencia social generada por un pensamiento nacional proveniente de la participación movilizadora de un colectivo llamado pueblo. La sociología de esos años empezaba a convertirse en un instrumento de reflexión. Las ciencias sociales que estos intelectuales querían construir debían unir las necesidades locales, del colectivo “pueblo”, con las premisas del peronismo, de acercarse a las clases más populares, hasta el momento siempre alejadas de cualquier proyecto intelectual³⁴¹. En este camino la figura de Perón necesitaba de soportes para erigirse en nuevo pensamiento. Elementos que mostraran coincidir con su prédica, y a juzgar por los textos de estos lectores, Fanon parecía ser un buen medio para tal fin.

Decía O’Farrell más adelante:

³³⁹ Es interesante que el seudónimo elegido por Perón haya sido el de “Descartes” según el mismo O’Farrell.

³⁴⁰ Justino O’Farrell: “Pensamiento teórico y político en revista *Antropología del Tercer Mundo*, número especial, Año 2, nº 5. 1970. pp 9-12.

³⁴¹ En una entrevista con la Militante nº 3 “*La verdad que nosotros sabíamos que lo común no era discutir en términos intelectuales dentro del grupo, sino más bien la acción. Históricamente el peronismo se había alejado de los libros, salvo el caso de la construcción de un proyecto como la Universidad Tecnológica, nunca había existido una conexión entre los militantes y la Universidad*”.

“Uno se pregunta si las contradicciones inherentes a la cultura popular son causa suficiente para subestimar las contradicciones que hacen de la cultura ilustrada un instrumento destinado a convertir en predicado de un estado, de una estructura, de una teoría, etc. Al sujeto colectivo e histórico que son los pueblos. El actual empeño de nuestras cátedras de preguntarnos a fondo acerca del verdadero significado de las ciencias sociales formales y el recorrido de todo el proceso cultural dominador –desde los clásicos hasta los sociólogos de hoy- se orienta a fundamentar la negación de la cultura de ocupación, pero desde ya con la noción clara de que comenzamos a construir un universal dialéctico a partir del reconocimiento del poder de los pueblos en contra de la fuerza y del sistema de apariencias del estado moderno imperial.³⁴²

Así se dejaba en claro la manera en la cual las intenciones políticas y teóricas de generar el programa de cátedras nacionales, se enlazaba con un objetivo mayor referente a la legitimación de una ciencia social nueva y nacional.

La *cultura nacional* era para Fanon uno de los elementos centrales a la hora de oponer una nueva imagen desde la sociedad colonizada frente a la generada por el colonizador.

Los numerosos trabajos sobre este autor producidos posteriormente durante la década de 1990 y cercanos a la corriente de los estudios poscoloniales³⁴³ dieron -y dan- múltiples usos a muchas de sus impresiones sobre temas tan amplios y complejos como la raza, el género, el estigma psicológico de la colonización, las relaciones entre el imperio y los sectores dominados partiendo casi del mismo punto que estos militantes: la reivindicación de un sistema para pensar y comprender a las sociedades no occidentales, que incorpore sujetos ignorados por la razón europea, como la alteridad; y la producción

³⁴² O'Farrell, Justino: *op. cit.* p.10.

³⁴³ Uno de los teóricos más interesados en Fanon y responsable de su reaparición y resignificación es Homi Bhabha. En 1988 escribió un artículo sobre Los Condenados de la tierra que luego se transformó en el prólogo de la nueva edición de los años noventa, editada en inglés. Ver Bhabha H.: “Remembering Fanon: self, psyche and the colonial condition”, en Gibson, Nigel C.: *Rethinking Fanon, the continuing dialogue*, New York, Humanity books, 1999.

de un conocimiento no metropolitano, paralelamente a la formación de una cultura nacional³⁴⁴. O'Farrell se adelantaba ya a pensar esto en 1970:

*“(...) surge la pregunta de por si por más tiempo es posible sustraer de la oposición antagónica, a culturas y teorías basadas en la creencia en el desarrollo unilinear y monista de la historia, con vistas a instaurar una historia natural de la superioridad de los países avanzados.”*³⁴⁵

Visiblemente la cultura nacional era uno de los ejes centrales de las influencias de Fanon recibidas, y creemos que se debía a que era un nexo preciso entre dos objetivos cabales de estos intelectuales y militantes: unir la existencia de una ciencia social legitimada, que ubicara a “las masas” como protagonistas de la historia, y la formación, a partir de esa ciencia, de un conocimiento local y no occidental-imperialista, -como ellos lo denominaban-, que diera cuenta de la realidad del país, y distinguiera la existencia del peronismo como movimiento político propio (a la manera de una conciencia global) de las masas protagonistas del cambio; para así poder delinear el camino al poder a través de una revolución nacional.

Surge una pregunta ante esta odisea teórica y política: ¿ante quiénes debían legitimar ese pensamiento, esas ciencias sociales, esa nueva nación?

Mencionamos más atrás la coyuntura política del debate peronismo vs. antiperonismo.

Los agentes considerados como antiperonistas, fueran de izquierda o de derecha, eran el histórico enemigo de las fuerzas peronistas. En ese contexto, se enfrentaban a esa totalidad presentando otra. Decía Pablo Franco al respecto:

“No hay actividad de conocimiento de la realidad social aislada de los antagonismos sociales y las formas de la lucha política en que esos antagonismos se canalizan. Es decir que no aceptamos una universalidad de las ciencias sociales sino que en tanto concebimos que no hay actividad de conocimiento desligada de la práctica política sostenemos que habrá tantas interpretaciones científicas de la sociedad como antagonismos fundamentales se expresen a nivel político en esa sociedad. (...) es desde el peronismo

³⁴⁴ Ver al respecto el capítulo de Lou Turner y John Alan: “World revolutionary”, en Gibson, Nigel C.: op cit.

³⁴⁵ O'Farrell: ibidem

como avanzaremos en la profundización de un pensamiento nacional que desnude la verdad de nuestra sociedad en tanto intenta recrear otra de signo distinto.” (...) ³⁴⁶

Aquí la pertenencia a un Tercer Mundo jugó un papel importante. En el caso de estas lecturas, este espacio era definido como decía Guillermo Gutiérrez³⁴⁷ en la presentación del primer número de ATM:

“Nuestra definición abarca a todos los países empeñados en alguna fase de su liberación nacional y social, en alguna etapa del proceso de independencia y descolonización, política, económica. Esto es, en situación objetiva de enfrentamiento con las dos potencias que tratan de repartirse el mundo y a la vez enfrentando al hambre y la miseria dentro de sus propias fronteras y las diversas formas de opresión y violencia que caracterizaría a ambos imperialismos.” ³⁴⁸

El Tercer Mundo aparecía así como ese espacio difuso del que hablábamos antes. Sin límites establecidos, y partes poco puntualizadas. La referencia a él estaba más ligada a las citas sobre imperialismo. Este último tampoco era algo determinado, o concreto. Se recurría a esta idea para apoyar posiciones en el camino de la construcción de la nación, por oposición, y para adjudicar a él mismo las fallas de un pensamiento occidental. El imperialismo era la culpa de los males, y en su oposición es que se podía determinar al otro espacio de la nación. Varios elementos de estos trabajos presentaban similitudes, o comparaciones cercanas con casos o líderes africanos de esa época. Desde esa aproximación pensaban su imaginario de Tercer Mundo, como un espacio donde había otros sujetos que a través de comparaciones cercanas, aportaban la base para formar un espacio nuevo, dentro de esa idea difusa y global, de la nación renovada y “peronista”.

Otro de estos ejemplos de inclusión de los sujetos externos en el espacio difuso del Tercer Mundo, era el caso de similitudes establecidas entre la figura de Nasser, presidente de Egipto y líder nacionalista de ese país, y J. D. Perón. En 1961, la editorial

³⁴⁶ Franco, Pablo: *op. cit* (p. 125) subrayado del autor.

³⁴⁷ Guillermo Gutiérrez sigue escribiendo en otros medios, como “El descamisado”. Actualmente es miembro del Movimiento Peronista Auténtico.

³⁴⁸ Gutiérrez, G.: en *Revista Antropología del Tercer Mundo*, Buenos Aires, año 1, N° 1. noviembre, 1968.

Peña Lillo³⁴⁹ publicaba el libro de Raúl Jassen ³⁵⁰sobre su experiencia en Egipto, que describía el perfil de Nasser como el de un “soldado de la revolución nacional”³⁵¹.

Lo sugestivo de este trabajo eran las comparaciones entre Nasser y Perón, y entre Egipto y Argentina en sus aspectos políticos:

“Este es un prólogo para una república en quiebra. Nos fue sugerido por la simple comparación de las citaciones imperantes en el Egipto de Faruk y en la Argentina de Frondizi. Salvo la potencia dominante allá y algunos pequeños detalles de forma los hechos se repiten con asombrosa fidelidad. Lo que caracterizaba esencialmente la corte de Faruk es también la característica del régimen parlamentario de Frondizi. (...) La Argentina de hoy, como el Egipto pre nasseriano es ancho campo para la insolencia del invasor, no importa si allá la ocupación se hizo a los cañonazos y aquí a través del paulatino despojo económico a las fuerzas del trabajo nacional.”³⁵²

Dentro de esta analogía, tanto Argentina como Egipto parecían ser las dos caras de la misma moneda. Una en el norte de Africa, la otra en el Cono sur de América Latina.

“En el orden interno, como en el Egipto de la ocupación británica, se persigue a los hombres inteligentes del gran movimiento nacional. (...) Es vano intentar culpar a Frondizi como vano resulta también pretender descargar toda la responsabilidad de lo ocurrido en Egipto y Siria sobre Faruk y Faisal. Diríase que en esto interviene un cierto fatalismo histórico y que así como Cristo necesitó de Judas para su crucifixión, así las naciones necesitan de estas gentes de modo reactivo, como paso primero a la resurrección que Dios acuerda a cada pueblo después de una época pasada en el infierno.”³⁵³

El libro resumía una exhaustiva biografía y reconstrucción de la vida de Nasser escrita para argentinos:

“Hemos querido eso sí, brindar un panorama -aunque más no fuera a vuelo de pájaro- capaz de ofrecer a los lectores una visión de conjunto del Egipto y de Siria antes de la Revolución Nacional.”³⁵⁴

Aparecían así varios pasajes comparativos entre Egipto y Argentina:

³⁴⁹ Esta editorial fue el bastión de la literatura nacionalista y peronista, a través de la reedición de viejas obras, de discursos de J. D. Perón. Tenía además una colección llamada “La siringa” dedicada a publicaciones vinculadas al revisionismo histórico.

³⁵⁰ Raúl Jassen fue periodista durante el último gobierno de Perón. Publicaba sus artículos en la revista *De Frente* pero esta cerró en 1956 y luego viajó a España, donde trabajó como corresponsal para varios medios. Viajó a Egipto a conocer a Nasser y de esa experiencia escribió ese libro.

³⁵¹ Jassen, Raúl: *Nasser, soldado de la revolución nacional*, Buenos Aires, Ed. Peña Lillo, Colección La siringa, 1961.

³⁵² Jassen, Raúl: “Prólogo para una república en quiebra” en Jassen, R: *op. cit* , (p.8).

³⁵³ Jassen, Raúl: *op. cit* (p. 10) El subrayado es mío.

³⁵⁴ Jassen, Raúl: *op. cit*. (p.11)

“Igual ocurre, creemos con nuestra Patria. Lo que aquí está en quiebra es la república liberal y mercantilista pues ella no responde ni a las exigencias del tiempo ni se condiciona el espíritu nacional argentino.”³⁵⁵.

De manera similar el libro de Carlos Fernández Pardo sobre Frantz Fanon³⁵⁶, publicado en 1971, hallaba afines comparaciones entre el caso de Argelia y Argentina.

“Ante la derrota francesa de Argelia, Michel Debré exclamaba ‘los argelinos sin nosotros no son nada’ y Mitre menos de un siglo atrás elogiaba al capital británico sin el cual nosotros nada éramos”.³⁵⁷

Fernández Pardo había iniciado este trabajo sobre Fanon mucho antes. Encontramos la prueba de ello en algunos avances publicados desde 1964 en la revista *Antropología del Tercer Mundo*. Su trabajo dejaba entrever también una investigación realizada, y una reflexión sobre la obra de Fanon y sus influencias como la misma corriente de la Négritude, sobre la cual Fernández Pardo esbozaba:

“Nosotros consideramos que la negritud se inscribe en un proceso de racionalidad política de marcado sentido anticolonialista y social, y que este retorno al pasado africano no es un recurso literario. Y esto lo encontraremos en las críticas de Césaire, Fanon y muchos otros teóricos nacionalistas a las afirmaciones equivocadas de quienes por remitir la especificidad de toda formación cultural no europea a ideas previas y generalmente cómplices con el sistema colonial, ocultando el verdadero sentido de la descolonización que la negritud anticipa en el ámbito de la creación cultural.”³⁵⁸

Había allí una cierta apropiación del fenómeno de la Négritude, a partir de la idea de colonialismo. Ese era el eje para comparar Argelia -o los casos africanos- con Argentina.

Tanto en el caso de Jassen como en el de Fernández Pardo, nos tropezamos con una interpretación de la realidad de los otros africanos, hecha desde la idea de “proximidad”, como veníamos observando en los casos de ATM. Esas comparaciones pretendían establecer analogías como las de un espejo.

Los puntos de conexión entre esos “otros” y un nosotros, no era otro que un espacio de Tercer Mundo implícito. También observamos que el objetivo principal de estos autores

³⁵⁵ Jassen, Raúl: *op. cit.* (p.12)

³⁵⁶ Fernández Pardo, Carlos A.: *Frantz Fanon*, Buenos Aires, Editorial Galerna, 1971.

³⁵⁷ Fernández Pardo, C. A.: *op. cit.*

³⁵⁸ Fernández Pardo, C.A: *op. cit.*, (cap. 3 La négritude: alcance y límites)

era consolidar la idea de identidad nacional del grupo peronista, es decir construir un imaginario nuevo de lo que debía ser la nación. Para ese afán la elección de sujetos externos como afines a esa experiencia nacional servía para demarcar y sostener el proyecto de la nueva nación que buscaban constituir.

Dentro del espacio del Tercer Mundo, definido más por el eje del colonialismo-imperialismo, los casos africanos servían como agentes fortalecedores de una idea a construir. Esos otros, eran entonces interpretados como otros espejos, lo que llevaba a poner la tensión en otro lugar, es decir hacia adentro. La gran enemistad de los peronistas con otros partícipes de esa entidad primera llamada nación argentina, llevaba a disuadir ese conflicto interno por medio del apoyo generado desde afuera, por sujetos externos a esa realidad, pero que compartían cierto terreno difuso, que no los incorporaba del todo.

El objetivo final (y primero también) de estos autores no era la inclusión o exclusión de esos otros al espacio universal tan evocado de un Tercer Mundo, sino la constitución del espacio nacional según su propia perspectiva.

En primer lugar, para fortalecer sus propias tesis de un pensamiento nacional, las citas y lecturas incorporadas de Fanon, eran utilizadas como medio de legitimación alternativa. No se trataba entonces de tener unas ciencias sociales y un pensamiento nacional basado en el pensamiento europeo, sino que la tarea de anclarlo en un espacio exterior, no europeo y relacionarlo a la teoría no europea y exitosa de Frantz Fanon³⁵⁹, otorgaba otro tipo de legitimación, válida para los fines nacionalistas perseguidos.

De esta forma, se incluía en el discurso a esos Otros externos antes que al Otro interno, es decir antes que a los sujetos que ocupaban el mismo terreno nacional del que buscaban salir y separarse.

Es una operación doble, como dijimos más arriba, donde se buscaba salir de un espacio nacional ya constituido, con el que no se estaba a gusto, para construir otro. Pero para ello, y para disuadir el conflicto (antiperonismo), se apelaba a cierto tipo de inclusión de esos sujetos externos.

³⁵⁹ El éxito de F. Fanon se medía en relación al éxito final de la liberación de Argelia.

A su vez el acercamiento a los sujetos latinoamericanos, dentro del Tercer Mundo, se daba también de forma indirecta, - por intermedio de los sujetos africanos. Por ejemplo, decía Fernández Pardo sobre las Antillas:

“Era como escribe Darcy Ribeiro ‘el mundo de la cañocracia, de las estructuras sociales y políticas desiguales y rígidas, características de las áreas monocultoras resultantes de la miseria inherente a las economías deformadas por la unilateralidad de los cultos comerciales’ (D. Ribeiro: Las Américas y la civilización)”³⁶⁰

La síntesis construida de Los condenados de la tierra, entre Fanon y Ribeiro, se veía acompañada por varias citas a diferentes números de la revista Casa de las Américas, (el número dedicado a Africa, el reportaje de R. Depestre a A. Césaire³⁶¹) lo que acrecentaba el paralelo en este caso entre una realidad africana y latinoamericana. El camino era a través del caso antillano, de la experiencia africana, y así llegaba a la visión latinoamericana de Darcy Ribeiro.

Estos intelectuales construían su propio espacio intelectual y su propia concepción de Tercer Mundo a través de los sujetos africanos. Una de las razones para esta operación parece haber sido el enfrentamiento con el antiperonismo local. Y tal vez ante la incompreensión de otros intelectuales latinoamericanos³⁶² de la experiencia peronista en el país, era más lógico buscar puntos de apoyos por fuera del ámbito latinoamericano. Además, cerrando más el foco, en Argentina era difícil sumar aportes teóricos revolucionarios que no estuvieran cercanos, en esa época, al marxismo, corriente que presentaba algunas contradicciones internas para con los militantes peronistas, a pesar de que hubieran intentado sumar algunas ideas.

Entonces, el acto de acudir hacia fuera, de cruzar el Atlántico y tomar de esos continentes su experiencia, les permitía a estos intelectuales validar la idea tan de moda del espacio tercermundista, y los avalaba –como en el caso de Fanon- para formarse teóricamente con un pensamiento que ya se había legitimado dentro de sectores intelectuales metropolitanos disidentes.

³⁶⁰ Fernández Pardo, C.: op. cit.

³⁶¹ Cfr. Capítulo 3 de esta tesis.

³⁶² La izquierda latinoamericana de esos años hallaba su bases en movimientos más cercanos al marxismo, aunque estuviera en discusión, producto de la gran influencia generada por la experiencia cubana, Ver Gilman, C.; *Entre la pluma y el fusil, debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003.

Intentando ahora responder a la pregunta lógica de por qué estos intelectuales leían a Frantz Fanon, creemos que en su oposición al ámbito académico, necesitaban mostrar una doctrina sólida que hubiera podido enfrentarse a las tan acusadas “ciencias formales del imperio” y los escritos de Fanon, ya habían realizado esa operación.

La elección de Fanon como fuente también respondía a otro frente de batalla con el marxismo, cargado de modelos, antiguos o modernos. Y en *Los condenados de la tierra* se denunciaba la ineficacia no sólo del marxismo teórico sino de todos los partidos comunistas metropolitanos en definir una salida liberadora para África.

La identificación con las sociedades africanas citadas por Fanon, los oponía y resguardaba de las discusiones internas, con otros intelectuales latinoamericanos más cercanos al marxismo.

Si lo que buscaban estos intelectuales era reconstruir un terreno nacional, nos preguntamos ¿a qué se referían cuando hablaban de pensamiento nacional?

Creemos que era una manera de interpretar la realidad, y al mismo tiempo un recurso para constituir “otro” espacio alternativo de nacionalidad. En ese espacio había sujetos protagonistas del cambio y una base teórica que avalaba sus posiciones, siempre hacia el interior, es decir hacia dentro mismo del territorio nacional ya existente.

En la preocupación por redefinir lo nacional, la inclusión a esa entidad venía dada desde afuera, desde sujetos que se encontraban afuera y al mismo tiempo eran aproximados, - por intermedio de las comparaciones y similitudes establecidas- para dar apoyo al proyecto. De esa forma se eliminaba la tensión hacia adentro³⁶³. Es interesante resaltar en estos militantes intelectuales lo que parecen delinear, como localización del

³⁶³ Como muestras de la tensión de esa época Ernesto Jauretche menciona un hecho del pasado: “En junio de 1967 en la *Revista Latinoamericana de Sociología* aparece una nota de Francisco Delich criticando *El medio pelo en la sociedad argentina*. Pero la crítica va más allá del texto y es una respuesta a las Cátedras Nacionales. Delich define al período 1969-1974 como sociología descamisada. La respuesta no se hace esperar, Carri tilda a Delich de sociólogo de medio pelo. Un sociólogo de medio pelo es alguien que cree que tiene el método sociológico, la objetividad y considera que quien no la posea no es sociólogo. Carri sostenía que analizar el texto de Jauretche como sociología científica era un error, lo mismo que separar el texto de la biografía y la trayectoria política de su autor.” En Seminario Universidad, Proyecto Nacional y Estado. 1° Encuentro de la Carrera de Sociología. Homenaje a Roberto Carri. 22 de abril de 2004.

³⁶⁴ Vinculado a las discusiones sobre la geopolítica del conocimiento generadas por Walter Mignolo.

conocimiento³⁶⁴, lo que recién muchos años después comenzarían a esbozar varios autores del mundo poscolonial.

La construcción de una identidad poscolonial sobre la base de la redefinición de una cultura, de una historia, y sobre todo de un tipo de posicionamiento ideológico, estaba siendo practicada por estos militantes cuando encontraron en Fanon y sus escritos la inspiración. Fueron parte del proceso crítico de las ciencias sociales, no sólo varios años antes de la producción editada de Edward Said contra la visión occidental sino que vieron en Fanon lo que recién profundizaría Homi Bhabha³⁶⁵ algunos años después. Si fueron acertados sus análisis o no, es un tema aún a discutir, pero no lo es tanto la actitud y el proyecto renovador que los motivaba.

Por las mismas décadas surgían varias posiciones parecidas, también contrarias a un “pensamiento occidental”, considerado inútil para aprehender la historia y las vicisitudes de las sociedades que habían sufrido acciones colonialistas. Eran propuestas para una postura hoy llamada poscolonial o postoccidental³⁶⁶ latinoamericanas.

Resultado de esas posiciones fueron las diversas y distintas elaboraciones de los trabajos de Darcy Ribeiro y las tesis filosóficas de Enrique Dussel³⁶⁷, ambos en campos intelectuales diferentes.

El punto convergente entre E. Dussel y D. Ribeiro era la fase de reconstrucción de una historia latinoamericana que hasta ese momento había sido contada desde los ojos de los

³⁶⁵ Bhabha sostiene a Fanon como el primer intelectual que desata y desarma el problema de la colonización en sus aspectos más íntimos. Ver “Frantz Fanon y la prerrogativa poscolonial”, en Bhabha, H.: *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial, 2002.

³⁶⁶ Ciertamente el término poscolonial no es adoptado fácilmente en los estudios culturales latinoamericanos. Frente a eso, la definición más certera ha sido la de Walter Mignolo que ha considerado el desarrollo de una perspectiva histórica diferente como “postoccidentalismo”. Ver, Mignolo, W.: “Occidentalización, Imperialismo, Globalización: Herencias coloniales y teorías poscoloniales”, en *Revista Iberoamericana*, University of Pittsburg, vol. LXI, N° 170-171, enero-junio, 1995.

³⁶⁷ Este último trabajó desde la filosofía un área que él mismo llamó “filosofía de la liberación”, a través de su trabajo “Pensamiento semítico”, adelantaba algunas de las tesis sostenidas años más tarde por Edward Said en “Orientalismo”. Ver Dussel, E.: *Filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá, 1996. E. Dussel criticó el discurso de la modernidad desde su construcción como sistema de conocimiento. Si bien se insertó progresivamente en el campo de la ética, sus trabajos nunca dejaron de denunciar las múltiples dificultades que presenta un conocimiento abstracto basado en la creencia de una cultura superior y occidental, originada en la era de la razón. Ciertamente Edward Said fue de alguna forma tributario de esta corriente. Dussel plantea el desarrollo de la filosofía, como un paso de períodos problemáticos a períodos de hegemonía, donde primero se presentan “tiempos creativos”, que se sitúan en la periferia. El problema surge cuando esas “creaciones” libertarias, pasan a ser dominadas por el centro que intenta evitar su propagación.

conquistadores. Si Dussel focalizaba estas críticas a partir de la filosofía, Ribeiro lo hacía en base a acontecimientos históricos, de las cuales compartió con E. Dussel el relato de la colonización española escrito por Bartolomé de Las Casas.

En la era de los estudios poscoloniales, originados bajo este nombre por intelectuales periféricos africanos y asiáticos, miembros de universidades de países centrales, es importante resaltar la aproximación a ese campo que algunos de los militantes aquí estudiados pudieron dar. Debemos notar que ninguno de los textos citados de estos intelectuales militantes, aludía a las diferencias de color de piel, o repetía las categorizaciones europeas sobre la población negra, o se repetía un discurso exotista sobre esos sujetos. El tratamiento de los Otros difería en este caso de los textos analizados en capítulos anteriores. Y esta actitud, también les otorga la capacidad desde su presente de haber comenzado a debatir sobre la identidad poscolonial, tema de discusión actual entre los latinoamericanistas.

Conclusiones

“Civilisés jusqu’à la moelle des os! L’idée du nègre barbare est une invention européenne.” Civilizados hasta la médula! “La idea del negro bárbaro es una invención europea.”
(Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*)³⁶⁸

Durante los años sesenta y setenta, los intelectuales de América Latina desplegaron diversos discursos políticos que apelaban a la idea general de un espacio integrador más

³⁶⁸ Césaire, Aimé: *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence Africaine, 1955, p.31 Traducción propia.

allá de lo continental, llamado Tercer Mundo. Este último, también albergó algunos proyectos continentales y políticos que se presentaron durante esos años.

Sin embargo, el Tercer Mundo como concepto universal e integrador apareció de manera difusa en esas mismas definiciones y discursos. Esa difusión provocó posiciones intermedias e inestables de los miembros de esa comunidad a la que se pretendía integrar.

La misma exigencia de universalidad, -apelada por los intelectuales latinoamericanos estudiados – , fue la razón por la cual se generaron espacios y representaciones inestables de los africanos como sujetos semejantes a los que por otra parte se intentaba incluir. Esa inestabilidad estaba definida por un lado por la subordinación que les otorgaba el carácter identitario de pertenecer al Tercer Mundo, y por otra parte, por la visible formación intelectual europeizada que ostentaba cada uno de ellos a la hora de construir esas representaciones sobre los africanos.

Esos intelectuales utilizaron la idea universalista de un espacio común (Tercer Mundo o proyecto Tricontinental) y su pertenencia al mismo, para argumentar su posición de iguales o semejantes, frente a los sujetos observados pero representándolos desde una posición hegemónica, y según sus propias consideraciones, juicios y análisis.

Esa inestabilidad dio como resultado impresiones contradictorias de integración y exclusión de esos otros a su mismo espacio, haya sido éste el Tercer Mundo o como en el caso de *Casa de las Américas* lo era también la nación cubana.

Creemos que uno de los mayores recursos en esa operación contradictoria -de inclusión al mismo tiempo que se los distanciaba por diferencias-, se ancló entonces en una ambición universalista, donde difícilmente los subalternos convocados a ese espacio podían ejercer su verdadera voz.

Para Ernesto Guevara la misma idea de totalidad perseguida en su ambición de un proyecto Tricontinental integrador, ubicó a esos sujetos en espacios inestables. Esa inestabilidad fue generada por el mismo contraste de las impresiones particulares que Guevara experimentó frente a sus ideas universalistas. El contraste entre unos y otros,

llevó a este autor a mostrar la manera en que un sujeto, que se autodefine como un subalterno, jamás puede darle voz a otro subalterno, sino representarlo. Coincidiendo con la tesis de G. Spivak³⁶⁹, Guevara dio voz a esos subalternos, aun bajo sus intenciones de integración es sólo su propia representación la que podemos conocer. La población africana fue definida por Guevara a partir del contraste entre su matriz de formación intelectual previa y la materialidad de esa sociedad; ocupando un espacio hegemónico desde donde caracterizarla.

Su discurso estuvo cerca del de un intelectual europeizado, y sus reflexiones se asemejaron a las miradas más etnocéntricas, y a veces despectivas, que muchos colonialistas, -que él mismo despreciaba-, tuvieron sobre los africanos.

Para el caso de los escritores de *Casa de las Américas*, el proyecto universal de Tercer Mundo se sumaba a otro más local que era el de la construcción de la nación cubana como marco de referencia para la integración de la población negra cubana.

Es interesante aquí observar cómo las fronteras del sentido de latinoamericanidad que tanto defendía el proyecto cubano, enfatizaron las diferencias entre población blanca y negra, -ambas teóricamente parte de la misma nación cubana-, ubicando a esta última afuera, como originaria de Africa, como una figura externa y al mismo tiempo como parte de la nación en construcción.

La forma en que estos discursos e impresiones construidas desde latinoamericanos sobre los africanos, demuestra la existencia de lecturas previas de teorías y producciones intelectuales africanas. Más concretamente, tanto Entralgo como Franco se basaron, directa e indirectamente, en muchas de las tesis básicas de L. S. Senghor y de Aimé Césaire, en su interpretación y definición de la *négritude*.

Esto demuestra cierto grado de intercambio cultural en relación a la práctica de lecturas de discursos y trabajos producidos, -entre los años treinta y cincuenta-, por intelectuales africanos y caribeños preocupados por el problema de la raza y del colonialismo en sus propios territorios.

³⁶⁹ Spivak, G.: "Can the Subaltern Speak?" en Nelson, C. & Grossberg, L.: *Marxism and the Interpretation of Culture*, Illinois, University Press of Illinois, 1988. pp 271-313.

Mientras en ese primer grupo de escritores de *Casa de las Américas*, se hacía presente una influencia de la corriente de la *négritude*, - con frecuencia de la línea de L.S. Senghor-, N. Guillén y R. Depestre siguieron la línea trazada por Aimé Césaire, argumentando desde ese lugar, la integración de los negros a la población latinoamericana y de manera inversa, la latinoamericanidad a la población negra del Caribe.

Los habitantes de las islas del Caribe se presentan como sujetos inestables por excelencia, a medio camino *-in between-* entre Africa y América Latina, y sirvieron de referente para estos dos autores.

La mención del mestizaje como idea de inclusión revela no sólo la aparente cita al *metissage* de Senghor sino también la única vía de integración del hombre negro en el espacio latinoamericano, a partir de la unión con un blanco, base de la idea de mesticidad.

Así, la figura de los negros latinoamericanos se presenta también como inestable. Desde la óptica de Entralgo y de Franco eran definidos como parte de otra realidad, -vinculada a su origen africano- que nunca terminaba de ser integrada.

Mientras tanto, Depestre y Guillén utilizaron el caso de excepcionalidad cubana -de la nación revolucionaria- para incluir a los sujetos subalternos caribeños.

Citando a Cuba como sinónimo de igualdad social pretendieron extender ese concepto hacia el ámbito de lo racial.

En el caso argentino aparecieron distintas manifestaciones de un interés en la política y los discursos africanistas. La prolífica edición de libros de Eudeba, y la publicación de tres números especiales de la revista *Crisis*, sumadas a las intervenciones en publicaciones políticas locales de intelectuales citando a autores africanistas, tuvieron sin embargo como eje articulador, la mediación europea. Es decir que la manera de integrar a esos otros al espacio local provenía, en cierta forma, de las consideraciones europeas sobre Africa.

En primer lugar se trataba de traducciones de textos producidos por europeos sobre Africa, y luego, de discusiones políticas locales que citaban y utilizaban como argumento de apoyo las principales formulaciones de uno de los intelectuales africanistas –ahora considerado postcolonial- como Frantz Fanon.

Los intelectuales argentinos analizados incorporaron las ideas de Fanon en la construcción de una práctica política e intelectual propia.

A partir de allí, conformaron una representación de los sujetos africanos a los cuales consideraron cercanos y semejantes, tomando el mismo marco de pretensión tercermundista.

El punto de contacto entre la práctica política local y los discursos como el de Fanon, se hallaba en la lucha por parte de algunos militantes peronistas interesados en rebatir una ciencia social occidentalizada, buscando oponer otro tipo de conocimiento proveniente de ese mismo marco tercermundista. Las críticas a la academia de ciencias sociales y de filosofía europeas, los llevó también a utilizar como herramienta para esa discusión, la producción de Fanon. Dicha herramienta, aparecía en sus manos, previamente legitimada por los medios europeos intelectuales más progresistas, -muchas veces sectores que apoyaban el proyecto tercermundista como J. P. Sartre.

La integración, entonces, de esos otros africanos al espacio tercermundista se establecía de manera diferente a los casos precedentes. En el caso de los textos locales estudiados, la idea de un Tercer Mundo servía más como base de apoyo para un proyecto nacional, localista que para la consolidación de una integración total.

Desde otra perspectiva esta vez, el concepto tercermundista volvía a verse difuso.

Dichos intelectuales disuadían el conflicto interno – Peronismo vs. Antiperonismo – usando la imagen de sujetos externos como base de apoyo, pero sin integrarlos totalmente, creando una representación inestable. Establecían paralelismos recurrentes entre un nosotros argentinos y un ellos africanos, lo que consistía en una operación que les permitía sumar respaldo a un proyecto propio de diseño político, como lo era el proyecto por la causa nacional. Las citas a Fanon se emplearon para combatir el

academicismo europeo, puesto que ese autor había hecho lo mismo con los medios intelectuales europeos más tradicionalistas y colonialistas.

Podríamos decir que tomando en cuenta el análisis realizado, el concepto de Tercer Mundo existió en relación a África y a América Latina como una idea inacabada, o un espacio difuso: en el discurso político e intelectual se manifestó un intercambio entre ambos continentes, pero sin llegar a integrar la tan preciada comunidad.

De esa forma se puede afirmar que se presentó de manera inestable, gozando de distintas particularidades según las consideraciones que sobre él se hicieron.

Esto nos lleva a sostener por otro lado, que los contactos entre sujetos de uno y otro continente no se correspondieron con esa idea universalista. Ya que jamás se logró una integración total y de hecho las relaciones entre países de uno y otro lado fueron más bien limitadas.

Si bien hallamos la presencia de un acercamiento por parte de los latinoamericanos a los africanos, la integración fue un punto crítico en todos los discursos analizados.

Además, exceptuando el último caso, la representación más generalizada no dejó de ubicar a esos supuestos congéneres en un lugar de inferioridad y muchas veces marcado con dosis de racismo.

Si bien en el caso de los últimos discursos analizados encontramos una aproximación distinta a los africanos, -con más cercanía exteriorizada-, la inestabilidad se mostró en una integración ambigua. Por una parte, se consideró a los africanos como pares y semejantes, y por otra, se los observó desde un lugar de superioridad casi igual al lugar hegemónico que podía ocupar el enemigo colonialista contra el que el Tercer Mundo se enfrentaba.

En relación a la cuestión de las voces de los subalternos, nuestro análisis demuestra que en el juego de representaciones latinoamericanas sobre los africanos, se mantuvo un lugar ambiguo también. Se utilizó la idea de una identidad subalterna para interpretar desde esa posición voces de otros sujetos a los que también se consideraba como subalternos. La idea de los africanos como subalternos provenía de la misma premisa de

una comunidad tercermundista. Ese espacio implicaba también que los latinoamericanos compartían esa misma identidad. Sin embargo, al observar e interpretar las sociedades y sujetos africanos, lo hacían desde un lugar de supremacía, más cercano a un espacio hegemónico, contradiciendo la misma idea de subalternidad compartida.

De todas formas esto también demuestra la dificultad existente en dejar hablar a los subalternos si se parte de teorías y pretensiones universales, occidentales y englobantes, puesto que la vía más certera sería permitirles a ellos mismos definir su propia identidad.

Una de las sorpresas de esta investigación fue la presencia de Frantz Fanon en muchas de las citas de los intelectuales principalmente locales de los últimos casos estudiados. Los años sesenta y setenta dieron un lugar importante a su trabajo, precisamente dentro del marco tercermundista. Las menciones a Fanon se presentaron en distintos ámbitos, políticos, intelectuales, y artísticos –teniendo en cuenta una clara alusión a su trabajo en obras cinematográficas del cine de batalla de esos años. Un aporte interesante consistió en la traducción y constante reedición de los trabajos de Fanon y en la dispersión de sus ideas, que colaboraron en la construcción de una imagen de los africanos renovada. Esto sirvió para apelar a situaciones de semejanza en algunos intelectuales argentinos. Sin embargo, el trabajo de Fanon sufrió algunos años de oscuridad y ocultamiento en el campo intelectual crítico posterior, durante los años ochenta, siendo reivindicado nuevamente y con vigor en la década de 1990 gracias a las menciones y apropiaciones teóricas que muchos críticos de la corriente de los estudios poscoloniales hicieron de él, como Homi Bhabha principalmente.

Las obras de Fanon más citadas en los últimos años han sido *Piel negra, máscaras blancas* y *Los condenados de la tierra*. Los aportes del primero han sido base para las nuevas discusiones y consideraciones sobre el problema de la raza y de los sujetos colonizados en las sociedades poscoloniales, mientras el segundo ha sido el pilar en muchas discusiones vinculadas a la sociedad civil, a las identidades políticas y a la creación del estado en Africa, entre otros temas.

Es por ello que la lectura y análisis de la palabra fanoniana, por parte de militantes políticos e intelectuales locales, transfirió un valor especial al campo de los estudios de crítica poscolonial a partir de un tratamiento de sus textos, mucho antes del furor teórico desencadenado en los años noventa.

Esto nos lleva a preguntarnos si acaso la figura de Fanon llegó más allá, dentro del contexto latinoamericano en el mismo período, -asunto que no hemos corroborado del todo en este trabajo- o si dejó un legado teórico al cual se hayan remitido otros autores posteriores o casi contemporáneos como Enrique Dussel y Darcy Ribeiro.

Teniendo en cuenta las consideraciones de Walter Mignolo sobre estos autores como así también los puntos de partida de una revisión crítica sobre el uso y producción de conocimiento en el ámbito latinoamericano, agregamos a ello el nivel de influencia que la teoría fanoniana ejerció también en dichos autores. Dicha contribución es posible de observar en la ofensiva teórica contra la figura de la occidentalización que tanto Dussel en *Teología de la liberación*, como Ribeiro, en *Las Américas y la civilización*, muestran como objetivos en común.

La presencia de Africa en las lecturas y escritos de la época provinieron de un único cruce posible, -si bien ambivalente como lo hemos mencionado más arriba-, entre América Latina y Africa durante los años sesenta y setenta, facilitado por el grado de internacionalización que el continente experimentó a partir de la revolución cubana y del proceso de las descolonizaciones de los territorios africanos.

Dentro de ese marco y con diferentes variantes, tanto escritores latinoamericanos como argentinos se vieron influenciados por Africa, desde las ideas políticas en ebullición y también desde el ingenuo desconocimiento y posterior descubrimiento de sus sociedades, incluso aplicando conceptos aprehendidos de su formación a la europea. En ese marco, nuestros casos estudiados pudieron demostrar cuánto y de qué manera Africa se hacía presente en las representaciones sociales y culturales que los latinoamericanos tercermundistas construyeron por esos años.

También podemos decir que aquellas menciones de Fanon ampliaron la mirada sobre ese continente y la extendieron hacia proyectos políticos propios como en el caso del peronismo, o de la izquierda local.

Aunque aquellas contribuciones, tanto latinoamericanas en general, como locales, no hayan generado mayores profundidades teóricas ni hayan perdurado demasiado en el tiempo, es innegable que la avidez que se despertó de propuestas, manifiestos, y casos de resistencia fue gracias al orden tercermundista en formación y al intercambio de discusiones políticas entre Africa y América Latina.

El flujo de conocimientos, de consideraciones críticas y revelaciones intelectuales que implicaron tanto a América Latina como a Africa, no había tenido lugar antes, en ningún período histórico.

Y dejó huellas en los planteos latinoamericanos que pusieron en tela de juicio las diferentes formas de hegemonía occidental presente en distintos ámbitos y su influencia en el orden político, que años después comenzarían a dar forma a nuevas preguntas y debates sobre la dominación geopolítica del conocimiento en nuestras sociedades.

INDICE

Introducción	p.1
Capítulo 1 Discursos nacionalistas africanos	p.11
1. La Négritude, L.S. Senghor y A. Césaire	p.15
2. La sociología del colonizado y la teoría de la liberación de Frantz Fanon	p.28
Capítulo 2: El Universo africano de Ernesto Che Guevara: el Diario del Congo	p.38
2.1. Guevara y el África de los '60	p.43
2.2. El Diario de África	p.45
2.3. La historia de los otros	p.53
2.4. Esos sujetos revolucionarios	p. 57
2.5. De vuelta al fracaso	p.61
Capítulo 3: La nación americana cruza el Atlántico, el caso de la Revista <i>Casa de las Américas</i>	p.66
3.1. Cercanías del otro: la población “afrocubana”	p.71
3.2. Subalternos culturales	p. 81
3.3. La négritude en cuestión: René Depestre	p. 89

3.4. Universos nacionales	p. 94
3.5. Sujetos subalternos frente al espejo	p. 100
Capítulo 4: Identidades poscoloniales tempranas	p. 103
4.1. De la Argentina a África: vía Europa	p. 105
4.2. África, según Córdoba	p. 111
4.3. De África a la Argentina vía Frantz Fanon	p. 117
Conclusiones	p. 134.
Bibliografía	p. 142
Fuentes Documentales	p.147