



### **¿Es posible lo africano?**

Jaime R. Colón Meléndez  
Programa de Estudios Iberoamericanos  
Universidad de Puerto Rico en Arecibo

Resulta estimulante que iniciativas como ésta figuren cada vez con más frecuencia en los programas de actividades culturales de nuestras instituciones académicas. Pero como no siempre fue ése el caso, me gustaría recordar los nombres de tres precursores que, en sus respectivos momentos, se empeñaron en hablar sobre estos asuntos, al interior de órdenes discursivos mucho menos receptivos. Mi reconocimiento a: Luis Palés Matos, José Luis González e Isabelo Zenón Cruz.

Evocar estas voces no implica, sin embargo, suscribir íntegramente sus puntos de vista. Quizá el legado que más amerita ser rescatado en la obra de estos escritores es el talante crítico con que se enfrentaron al elocuente silencio que durante mucho tiempo prevaleció sobre el tema de la presencia africana en la cultura puertorriqueña y a las representaciones, a menudo caricaturescas y casi siempre prejuiciadas, con las que más adelante se pretendió –y se pretende– dar cuenta de esa presencia. Las combativas intervenciones de aquellos escritores en la discusión pública sobre este tema contribuyeron a ir abriéndoles un espacio en la academia a actividades como la que hoy nos convoca.

De ese talante crítico son herederos, a mi juicio, los trabajos que en la tarde de hoy han presentado aquí los colegas Luis Alberto Lugo y José Alberto Cabán, si bien los horizontes teóricos de estos últimos difieren significativamente de los que orientaron las reflexiones de Palés, González y Zenón. Sin ir más lejos, me gustaría destacar una diferencia que considero crucial: difícilmente encontraríamos en los trabajos de Lugo y de Cabán planteamientos como el de José Luis González, quien, a fines de la década de 1970, con gran desenfado y para escándalo de muchos, afirmaba que los caribeños comemos y bebemos como negros, más que como europeos. Lo que en *El país de cuatro pisos* era una escritura movida por una clara intención provocadora, que buscaba trastocar el imaginario con el que tradicionalmente se había representado la identidad nacional



puertorriqueña, ha dado paso, en los ensayos de Lugo y Cabán, a una reflexión mucho más cautelosa, atenta, sobre todo, a las trampas que se esconden tras el uso de categorías fuertes para hacer referencia a identidades colectivas como la africana.

Habría que darle la bienvenida a esa cautela, que no debe ser vista, de ningún modo, como falta de compromiso con la búsqueda de un mundo más equitativo. El trabajo de Lugo, especialmente, hace hincapié en la situación de subalternidad desde la cual se han emprendido diversas iniciativas encaminadas a repensar lo africano. E igualmente hace hincapié en el carácter relacional de las identidades colectivas. Nos definimos como miembros de una colectividad cuando nos convertimos en objeto de atención para la mirada de otros. Por esa razón es muy poco probable que los habitantes de esa parte oriental de la República de Benin a los que se alude en la ponencia de José Alberto se perciban a sí mismos, en sus quehaceres cotidianos, como africanos. Es claro, en suma, que los denominadores comunes que imaginamos compartir con aquellos a los que incluimos como parte del nosotros, generalmente son el producto de nuestros contactos con la otredad. Esos contactos, no está de más recordarlo, a menudo asumen la forma de un forcejeo, en el cual cada una de las partes intenta hacer prevalecer sus modos de representación de sí y del otro.

Durante mucho tiempo la llamada “cultura occidental” llevó la voz cantante en esos forcejeos, logrando darles legitimidad a sus reclamos de superioridad e imprimiéndoles cierta credibilidad a sus representaciones sobre los otros. No obstante, ese estatuto privilegiado del occidentalismo va a verse cada vez más impugnado tras el fin de la Segunda Guerra Mundial. Y es en ese contexto de desestabilización de un orden discursivo anclado en el occidentalismo que proliferan las iniciativas para pensar las otredades a partir de categorías identitarias renovadas. Demás está decir que en medio de procesos de esa naturaleza, es muy fuerte la tentación de poner a circular representaciones alternativas del “nosotros” embellecidas, idealizadas y tan esencialistas como aquéllas que tan entusiastamente nos proponemos sustituir. Contra esa tentación a representar lo africano como una esencia se enfila el llamado a la cautela de los colegas.



Está bastante claro, entonces, que para Cabán, sobre todo, y me atrevo a insinuar que quizá también para Lugo, lo africano es posible siempre y cuando se lo entienda como un imaginario [cito aquí al compañero Cabán] "...provisional, temporero, efímero, superable, contingente, histórico y hasta desechable". Ahora bien, así concebido, ¿cuáles podrían ser los usos de este imaginario?

Podría servir, como ha sugerido Cabán, en lo que me parece un acercamiento muy original al asunto, para imaginar continuidades entre espacios de interacción cotidiana cuyas similitudes habían sido ignoradas previamente. Conferirles visibilidad a esas relaciones y acciones operativas a través de las cuales se manifiestan las continuidades africanas en Puerto Rico es una manera de incrementar el espesor de esa presencia africana en el imaginario de la puertorriqueñidad, aumentando el repertorio de instancias donde tradicionalmente se ha creído detectar lo africano: "(color de piel, ritmos, bailes, comidas, religión y hasta cierto tipo de poesía)". Pero al mismo tiempo es una forma de ensanchar las posibilidades de intervención de la imaginación en el proceso de producción de sentido. El vínculo que Cabán imagina entre las características de Eshu, por un lado, y ciertas modalidades que asume el quehacer cotidiano en Río Piedras, por otro lado, responde más a la lógica de las intuiciones iluminadoras con las que los buenos artistas enriquecen nuestras percepciones de la "realidad" que a un conocimiento elaborado a partir de las exigencias del discurso científico.

Es pensando, precisamente, en las hermosas e impactantes representaciones de lo africano que han salido de las plumas de algunos talentosos literatos que Lugo nos recuerda, en un señalamiento que pone al descubierto otra de las muchas tangencias existentes entre estos dos trabajos, cuán eficaz puede ser ese imaginario, cuando se lo utiliza para "[movilizar] a unas masas generalmente apáticas y a una opinión pública siempre ávida de defender causas nobles". Sin pretender restarles importancia a esas movilizaciones de las que habla Lugo, me gustaría, no obstante, mencionar que a menudo las mismas propician un mayor reconocimiento en el orden simbólico, pero no necesariamente una transformación de las condiciones de subordinación bajo las cuales



les ha tocado vivir a los africanos y a muchos de sus descendientes, desperdigados por el mundo.

Cierro mi intervención aludiendo a un par de asuntos que me han obsesionado durante los últimos años, y que traigo a la atención de los colegas y del público que nos acompaña, con la esperanza de que también se animen a convertirlos en objetos de reflexión y discusión. Cuando José Alberto, en su ponencia, nos brinda una descripción pormenorizada de los productos y los servicios que generalmente suelen ofrecerse en las botánicas de la Plaza del Mercado de Río Piedras, está mostrándonos el lado más visible de una constelación de objetos y prácticas cuyos significados, por razones muy poderosas, durante mucho tiempo estuvieron vedados a aquéllos que no formaban parte del núcleo de los iniciados. Entrar a formar parte de ese grupo selecto supone haber logrado cumplir con ciertos requisitos que capacitarían a la persona para establecer contacto con lo sagrado y para captar el sentido profundo de los rituales en los que, probablemente, se le requerirá participar. En otras palabras, la pertenencia al grupo de iniciados es algo que se consigue sólo tras un arduo trabajo preparatorio en el que intervienen diversas *tecnologías del yo*, para utilizar la terminología de Foucault. No está claro para mí, sin embargo, bajo qué circunstancias podría considerarse legítima la participación de académicos en actividades religiosas reservadas exclusivamente para iniciados. Me apresuro a aclarar que no estoy refiriéndome a iniciados que luego han devenido académicos, sino a académicos que se someten al proceso iniciático, para más adelante hacer uso en la academia de los conocimientos adquiridos durante esas ceremonias religiosas. ¿Es razonable seguir justificando esas incursiones con el argumento de que propician el avance del saber? ¿Qué usos suele dárseles a los saberes así obtenidos? ¿No se ejerce cierto grado de violencia simbólica cuando se ignoran los reclamos de secretividad de los participantes en estas actividades?

El otro asunto sobre el cual quisiera hacer un breve comentario de cierre se refiere a los usos que se les da en la academia a las imágenes visuales obtenidas en los lugares que hemos convertido en nuestros objetos de estudio. El tema, estoy consciente, es muy amplio y está estrechamente ligado a la pregunta en torno a los modos en que se han ido



elaborando las representaciones sobre los subalternos en los diversos contextos coloniales. En ánimo simplemente de sugerir posibles vías de abordaje, formulo un puñado de preguntas: ¿Qué paisajes, personajes o prácticas suelen ser seleccionadas para perpetuarlas en imágenes y conforme a qué criterios se realiza generalmente esa selección? ¿Qué participación se les suele asignar a los lugareños en el proceso de producción del sentido de las imágenes captadas en fotos o en películas? ¿Se consigna esa perspectiva de los lugareños al momento de poner a circular las imágenes? ¿Qué participación suelen tener los lugareños en la distribución de los beneficios, simbólicos o materiales, derivados de la puesta en escena de las imágenes?

Espero, repito, que estas observaciones finales sean capaces de suscitar una buena discusión, de la cual espero poder beneficiarme. A la principal artífice de esta actividad, la compañera y amiga María Margarita Flores, mis felicitaciones y mi agradecimiento por la invitación.