





La Tentación de África¹

Michaelle Ascencio

Me atrevo a decir, por experiencia propia, que todo investigador de las culturas negras en América ha sentido, alguna vez, la presencia inconmensurable que el África –mítica y real– tiene en sus estudios, presencia muchas veces difusa y no comprobable que lo lleva a explicar cualquiera de los rasgos de esas culturas en base a sus semejanzas con África. La posición extrema de este “método comparativo” se traduce en un racismo sutil, que escapa al propio investigador, quien solo se fija en la condición de “negros” de pueblos e individuos. En el fondo, subyace la premisa de que todo negro es portador de la cultura africana, de que la herencia cultural africana

¹ En octubre de 1988 Michaëlle Ascencio presentó esta reflexión en torno a los estudios africanos y sus investigaciones desde el entorno caribeño y venezolano en particular. Desde las décadas de los ochenta y noventa del siglo pasado y primeros años del siglo XXI, la Dra. Ascencio insistía en aclarar bajo una perspectiva crítica, los enfoques que venían desarrollándose vinculantes a este tipo de estudios respecto a las nuevas tendencias expuestas que se afianzaban en los periodos mencionados. Criticó el condicionamiento de los estudios afroamericanos a falsas posturas caracterizadas por estudios ortodoxos de organizaciones culturales y sociales en lo que respecta al ser africano, ser descendientes de africanos y en especial como decía Ascencio “disfrazarse de africano desde los entornos universitarios y comunitarios existentes tanto en la capital como el interior venezolano”. Tal posición, obedecía a la necesidad de tener muy claro que hay dos ejes en los estudios afroamericanos o afrocaribeños que tienen su primera puntualización en sus investigaciones en la obra denominada *Del nombre de los esclavos*, publicada por el Fondo Editorial de Humanidades y Educación de la Universidad Central de Venezuela en 1984. El primer eje validó: “el carácter conservador de la cultura africana originaria y trata de demostrar que la tradición africana, aunque maleable, se conservó casi intacta en América... El segundo eje: enfrenta al anterior, insistiendo en el carácter etnocida de la esclavitud: la esclavitud habría destruido totalmente las culturas africanas originarias y el negro, para sobrevivir, habría tenido que inventar un modo de vida distinto que nada tendría que ver con África” (p. 104). Otra consideración para nuestros lectores, es de tipo metodológico y es referente a las palabras que aparecen en el texto de este documento en cursiva, originalmente apareció subrayado y representó el énfasis que la autora dio en su reflexión en el ámbito de un foro, conferencia o actividad de extensión donde fue invitada a debatir sobre esta temática.

habría quedado más o menos intacta y, por ende, fácilmente reconocible en América. Como hemos anotado en otras ocasiones, la fidelidad a África forma, la más de las veces, parte del mundo subjetivo e ideológico del investigador; un mundo que puede enriquecerlo y nutrirlo con interrogantes e intuiciones, pero que, igualmente, puede desviarlo y confundirlo, si no tiene conciencia de su propia fascinación.

Si aceptamos que no hay culturas africanas en América, por cuanto todo rasgo africano que haya permanecido en América ha tenido que sufrir una *modificación americana*, para poder, precisamente, permanecer, entenderemos que investigar las culturas afroamericanas no significa encontrar, forzosamente, rasgos africanos en ellas. Las alteraciones, modificaciones e, incluso, la desaparición de algunos de los rasgos africanos traídos por los esclavos nos permiten, justamente, afirmar que la Colonia era un orden cultural en el que el esclavo, a pesar de la condición de objeto a la que estaba reducido, tuvo, como se sabe, una participación que fue mucho más allá de la esfera económica. La investigación de las culturas afroamericanas debe pues centrar su objetivo en el estudio de la vida de los descendientes de esclavos en América. Si durante el desarrollo de estas investigaciones podemos seguirle históricamente la pista a un rasgo cultural y comprobar que ella nos lleva, en un largo recorrido, hasta África, eso no significa que esa investigación sea más meritoria que otra cuya pista histórica se detenga en la colonia, sin poder saltar el Atlántico, o incluso, que no nos lleve a ningún pasado, porque ese rasgo signifique una adquisición o una innovación reciente.

El investigador investiga y si lo investigado se remonta hasta África, bien, y si no, también. Porque lo que interesa es dar cuenta de una situación cultural e histórica. Lo que importa es comprender la vida y eso se logra con estudio, pero también con arte. Arte y estudio en el que el prejuicio y la ilusión deben entrar lo menos posible para que la investigación dé cuenta de la realidad.

Preguntemonos ahora, ¿por qué la investigación y los investigadores de las culturas afroamericanas tienden a insistir, a resaltar y hasta a exagerar la búsqueda de los rasgos culturales africanos y a considerar, incluso, que si no se puede demostrar la “africanía” de un rasgo (generalmente escogido al azar) la investigación no cumplió su cometido o falló? Varias razones podrían explicar la búsqueda afanosa de africanismos en la cultura afroamericana. La primera de ellas es una razón de carácter histórico: de verdad las culturas afroamericanas se formaron con los aportes que los diversos grupos de esclavos trajeron a América. Pero, la cultura africana, lo sabemos, no permaneció intacta, cambió, se modificó, desapareció cuando fue sometida al látigo del

orden colonial. El esclavo perdió su patria originaria. Su nostalgia quedó en los cantos, en los ritos y en cierto comportamiento que acusa la melancolía y la resignación. Si, el esclavo perdió a África (era necesaria, esa pérdida para apropiarse de América) y parece que el investigador, acompañando al esclavo en esa pérdida, se empeña muchas veces en encontrarla, cuatro siglos después.

La segunda razón está en el carácter de las primeras investigaciones sobre el negro y su cultura. Estas investigaciones se plantearon en un terreno más ideológico que científico. Se trataba, en el fondo, de comprender y, para muchos, de aceptar, que el negro que había sido esclavo, era ahora un ciudadano que formaba parte de una nación (todavía, durante los años 60, el Black Power luchaba porque no se usara más *negro american* sino *american negro*, como debe ser. Mejor estarán aun cuando al decir solamente *american* se refieran a todos los ciudadanos de U.S.A. sin distinciones racistas). El problema, pues, de los estudios afroamericanos en su nacimiento, a principios de siglo, era un tinte racista mas o menos grave, mas o menos visible según si la incorporación del negro a la nación fuera considerada posible o no. Porque en el fondo de la cuestión latía la interrogante (que sostuvo los cuatro siglos de esclavitud) de si el negro tenía una cultura, pues, durante toda la esclavitud los traficantes y colonos habían demostrado que no había que preocuparse por la cultura del negro, porque, simplemente, el negro no tenía ninguna. Y la demostración de que tenían razón era para ellos, la esclavitud misma.

Los estudios afroamericanos nacieron en este clima de interrogantes y prejuicios, después de la supresión de la esclavitud, y los primeros investigadores tuvieron, quisieran lo o no, que enfrentarlos y tomar, la mayoría de las veces, una posición. Si estas investigaciones se caracterizaron y se caracterizan todavía por la búsqueda de africanismos, es porque había que demostrar que el negro tenía una cultura: la cultura que había dejado en África.

Melville J. Herskovits fue uno de los que se dedicó a combatir el prejuicio que pesaba sobre el negro y su cultura y que él resumió con la frase "el negro no tiene pasado". En efecto, Herskovits en su libro *The myth of the Negro Past* (1941), traducido al francés en *Présence africaine* bajo el título *L'heritage du Noir* (1962), decía que los prejuicios raciales sobre el negro se fundamentan, principalmente, en el carácter mítico atribuido al pasado del negro, mito este que avala la inferioridad del negro, (Herskovits emplea aquí *mito* en el sentido de discurso subjetivo que se acepta como verdad, sin comprobación).

Este mito sobre el que se ha construido la inferioridad del negro puede resumirse, según nuestro autor, en cuatro postulados.

Los negros son de naturaleza pueril y se adaptan sin dificultad a las condiciones sociales más penosas. Aceptan estas condiciones de buen grado e incluso con alegría, contrariamente a los indios que prefieren la extinción a la esclavitud.

Solo los más mediocres de los negros africanos fueron reducidos a la esclavitud; los miembros más inteligentes de las comunidades sometidas a la trata, lograron escapar de los mercaderes de esclavos.

Como los negros fueron importados de todas partes del continente africano, como hablaban lenguas diferentes y reinaba una gran diversidad en sus costumbres y, en fin, como por política, fueron dispersados en América para borrar sus rasgos tribales, no se puede establecer ningún denominador común, psíquico o de comportamiento, entre ellos.

Incluso, si un número suficiente de negros provenientes de una tribu hubiera tenido la posibilidad de vivir juntos, teniendo la voluntad y la capacidad de conservar sus costumbres, debido a lo retrógrados y salvajes que eran las culturas africanas, al observar la superioridad de las costumbres europeas, hubieran como lo hicieron, abandonado sus tradiciones aborígenes.

En conclusión, el negro está desprovisto de un pasado.

Como se podrá observar, los cuatro primeros postulados son fácilmente invalidados a la luz de la antropología y de la realidad americana. Creo que no es necesario demostrarlo; pero el quinto postulado, la conclusión, tiene que ver con algo que todavía nos es difícil de aceptar, porque toca las nociones y los sentimientos que están ligados con lo que para nosotros es la historia, la memoria, cultura, civilización y más allá, con lo estable, lo sólido, lo que alimenta, lo que protege, etc.

Herskovits y los primeros investigadores consideraron, pues, fundamental, estudiar el pasado del negro para demostrar, precisamente, que el negro tenía una historia, una cultura. Historia y cultura que le permitieron sobrevivir en América y sobrevivieron ellas mismas, cambiando y transformándose, a los ataques del sistema colonial, en África y aquí en América.

Valorar la historia africana fue lo que se propuso Herskovits y lo que se propuso también el movimiento literario de la Negritud para acabar con el mito de la inferioridad del negro. Con el tiempo, el quinto postulado se fue olvidando o se hizo, latente (de manifiesto pasó a ser un contenido latente, para hablar como los estructuralistas) y la valoración de la cultura africana quedó inscrita como el modo más idóneo, más natural, si se quiere, de estudiar la cultura afroamericana, y de cantar, en la poesía, al pasado

del negro. Herskovits mismo definió la “aculturación” como la posibilidad que el negro tenía de salvaguardar los africanismos, aunque más que de aculturación Herskovits habla de la “maleabilidad” del negro para adaptarse a patrones culturales que le permitieran vivir y perpetuar sus creencias. Y la esclavitud no sería la responsable, en este esquema del pensamiento, de los rasgos culturales de los negros en América, la esclavitud, simplemente, acentuaría los rasgos que ya provenían de África.

Todo entonces, el negro, su cultura, la explicación y comprensión de su vida, están en África... Se entiende ahora el peso que África toma en este tipo de visión. De aquí a la exageración y a la exaltación de la cultura africana originaria no hay sino un paso, un paso muy peligroso, por cierto, pues supone, como se le ha reclamado a Herskovits, que el negro es incapaz de cambiar; un paso peligroso, pues nos lleva sutilmente hacia un racismo al revés, racismo que recogerá la Negritud a través de la frase Senghor: “la emoción negra, la razón es helénica” devolviendo una vez más al negro a la oscuridad.

La tercera razón que explica el excesivo valor concedido a África en los estudios afroamericanos, se debe a la importancia que en esos estudios se le ha dado a las religiones y cultos.

En efecto, como religión es *religar* con algo que, generalmente, está más allá de lo humano y más allá de este mundo, la religión, tejido de imágenes y de sentimientos es, por ello mismo, lo que más fácilmente pudo escapar al poder colonial. Precisamente, el sistema colonial pretendió, a través de la cofradía, captar, dirigir los sentimientos y pensamientos de los esclavos y, paradójicamente, resultó que esas cofradías fueron las que permitieron la conservación de las religiones africanas y de las creencias de los esclavos, al proveer a la masa esclava de una institución en donde ellos pudieron, hábilmente, colar y disfrazar sus creencias. Pero un disfraz es un disfraz y si se quiere es, hasta cierto punto fácil, quitarle la careta a Sta. Bárbara para que aparezca Changó, pues, no solo el investigador se da cuenta de las correspondencias entre los dos sistemas (el africano y el católico) sino que el creyente así lo vive:

*En esta tierra mulata
de africano y español
Sta. Bárbara de un lado,
del otro lado Shangó*

dice el poeta N. Guillén. La correspondencia entre Sta. Bárbara y Changó hizo el propio esclavo y el amo se hizo la vista gorda, porque más le interesaba el rendimiento de su plantación que la salvación del alma de sus negros.

Por eso, porque en los sistemas religiosos afroamericanos, la huella africana es fácilmente perceptible, llamó la atención de los investigadores, sobre todo de aquellos primeros que querían demostrar que el negro sí tenía cultura: la cultura que habían traído de África.

O animismo fetichista dos negros bahianos (1900) escrito por Raymundo Nina Rodríguez, profesor de Medicina Legal de la Facultad de Medicina de Bahía, es considerada como la obra que inicia las investigaciones afrobrasileñas. Esa, y otra titulada *Os africanos no Brasil* (1932), influyeron sobre toda una generación de investigadores que se conoce con el nombre de la “Escuela Brasileña de Nina Rodríguez”. Su método se basa en la “reconstitución de la herencia cultural africana en América”, comparando africanismos “supervivientes” en América con las culturas africanas originarias. Esta escuela con el método ya descrito, se apoya en dos postulados:

Es indispensable el estudio de las culturas del continente africano para comprender las supervivencias de esas culturas en tierras americanas.

Las culturas africanas no se trasladaron en su pureza original, sino que se mezclaron y se transformaron dentro de un proceso que hoy se llama aculturación.

En 1900 decía esto Nina Rodríguez, 41 años después Herskovits definía la aculturación como la capacidad que tenía el esclavo de salvaguardar los africanismos y todavía, hoy día, seguimos creyendo en el estatismo de la cultura africana y en la “impermeabilidad del negro”.

Notemos cómo, de manera muy elocuente, el centro de los estudios afroamericanos se halla en África, apoyado por el razonamiento, aparente intachable, de que no se pueden entender las culturas afroamericanas sin estudiar primero las culturas africanas originarias. Pero más aún, esta visión inicial pareciera que encontrara más cultura –si podemos hablar así– mientras más semejanzas haya entre ambas culturas, la afroamericana y la africana.

Hay que reconocer, sin embargo, que los iniciadores de estos estudios estaban tratando de abrir una brecha, tratando de comprender una realidad que hasta ahora había permanecido al margen de los estudios socio-antropológicos. Así, Ramos en su libro *Las culturas negra en el Nuevo Mundo* (1937), nos propone un examen de las modificaciones sucesivas que la personalidad cultural del africano sufrió en tierras americanas. Esta proposición contiene la aceptación de la mezcla, de las modificaciones sufridas por la herencia cultural africana. Sólo falta valorar y destacar el momento

en que el africano dejó de ser africano para convertirse en afroamericano. Ese momento liminal, marcado totalmente por un cambio de nombre...

Aceptar ese momento es aceptar también la posibilidad de pérdida de la herencia cultural africana, pero es aceptar asimismo, la capacidad que tenía el esclavo no sólo de transformar esa cultura, sino, más aún, de inventar otra para adaptarse al sistema que se le imponía. El negro americano no es africano y el estudioso de su cultura no puede obviar la experiencia americana, buscando una continuidad con África, una fidelidad al “Continente Negro”, fuente de todo retorno y de toda explicación, excusa, además, para seguir desconociendo al negro en América.

Dentro de la línea histórica que estamos llevando, Gilberto Freyre va a dar un nuevo sentido y un rumbo nuevo a las investigaciones cuando en su libro *Casa Grande y Senzala* (1931) anota: “siempre que consideremos la influencia del negro sobre la vida íntima del brasilero es la acción del esclavo y no la del negro mismo la que contemplamos”. Estamos en América: si el negro africano vino a América no fue porque quiso, sino como esclavo y esta condición y esta situación es la que explica su comportamiento. Separar el negro africano de su condición de esclavo es una aberración metodológica. Saltar el Atlántico sin pasar por la realidad americana es negar la historia. Es, pues, en la esclavitud, en la Colonia donde debemos buscar el nacimiento del negro americano y de su cultura. Por eso sigue siendo completamente válida, la proposición que hacía Bastide en 1966 para el estudio de las culturas afroamericanas:

De aquí que el mejor método para el análisis de las culturas afroamericanas consista no en trasladarse primero a África y ver luego lo que queda en América, sino en estudiar primero las culturas afroamericanas existentes y luego de ir remontando progresivamente la evolución de los hechos hacia África.²

“Ir remontando progresivamente la evolución de los hechos hacia África”... si se puede, agregamos, pero ir pensando al mismo tiempo, que ese rasgo o ese hecho puede ser una innovación, un rasgo nuevo nacido por la presión colonial, durante la esclavitud.

También Acosta Saignes en su libro *Vida de los esclavos negros en Venezuela* (1966) proponía la renovación de la historia por la antropología, al recomendar una lectura antropológica de los documentos escritos. Aun cuando este libro no trata de las culturas afroamericanas, sino de la vida esclava, la introducción de la técnica es-post-facto, como la define el autor, permite “presentar simplemente la vida de los esclavos en todas sus activi-

² Bastide, Roger (1967). *Las Américas negras*. Madrid: Editorial Alianza, p.14.

dades; tal como la hubiese visto un antropólogo visitante del país durante la época colonial³ y no insistir en el origen, supuesto o verdadero de un rasgo cultural o de una actividad. Esta perspectiva, inaugurada por Freyre y continuada por Bastide, Acosta Saignes y otros investigadores recientes consiste en la *comprensión* de la vida de los negros esclavos y de sus descendientes y, según hemos visto, el documento mismo se convierte, en este enfoque, en una especie de dato etnográfico, susceptible de interpretación antropológica y no permanece aislado como un registro frío de fechas y lugares que esconde el secreto de los orígenes...

Un lugar destacado en estas investigaciones merece el cubano Fernando Ortiz, quien desde 1906 con *Los negros brujos*, hasta el final de su vida, se dedicó al estudio de la cultura afrocubana. Lugar destacado, decimos, porque a diferencia de otros investigadores, Ortiz se sitúa de una vez en América. Y si bien, en su primer libro se trata de un diagnóstico sobre la *mala vida cubana*, pronto se dará cuenta Ortiz del aporte del *esclavo* cubano en todas las facetas de la vida de la isla. Ortiz se situó en América, en Cuba, como se situó, en la misma época, la poesía mulata de Nicolás Guillén. No lejos de allí los primeros estudiosos de la cultura haitiana responderían al llamado del aquí y ahora, entusiasmados por la publicación del libro *Ainsi parla l'oncle* (1928) de Jean Price-Mars, durante la ocupación americana en Haití.

Estas líneas nos van a permitir, finalmente, preguntarnos si los términos culturas afroamericanas y culturas negras siguen siendo los más apropiados para definir la realidad a la que aluden. Como se sabe, fue Bastide, en su libro *Las Américas Negras* (1967) quien las acuñó y las diferenció:

...hemos observado la conveniencia de distinguir, según las regiones, dos tipos de comunidades: aquellas en las que los modelos africanos se han impuesto frente a la presión del medio ambiente (sin duda estos modelos han tenido que modificarse para poder adaptarse y resultar aceptables); las llamaremos *comunidades africanas*. Y aquellas en las que, por el contrario, la presión del medio circundante ha sido más fuerte que las escasas remanencias de la memoria colectiva, desgastada por siglos de servidumbre (...) en este caso, el negro ha tenido que inventar nuevas formas de vida social que respondiesen a su aislamiento, a su régimen de trabajo, a sus nuevas necesidades, las llamaremos *comunidades negras*; negras porque el blanco permanece al margen, pero no africanas, puesto que estas comunidades han perdido el recuerdo de sus antiguas patrias.⁴

³ Acosta Saignes, Miguel (1966). *Vida de los esclavos negros en Venezuela*. Caracas: Ediciones Hespérides. Introducción.

⁴ Bastide, Roger (1967). *Las Américas negras*. Madrid: Editorial Alianza, pp.46-47 (subrayado nuestro)

Creo que a estas alturas, ningún investigador hablará de culturas africanas en América. Los numerosos trabajos que se han publicado, en casi todos los países latinoamericanos, sobre la esclavitud demuestran que al negro africano *le sucedió* algo en América y que Freyre tiene razón en insistir que la condición de negro no puede ser separada de la condición de esclavo. Desde luego, el término afroamericano se adapta más a la realidad histórica, pero, ¿hasta qué punto una comunidad es totalmente afroamericana? Incluso manteniendo los términos culturas afroamericanas y culturas negras como partes de un modelo abstracto, nos encontramos con que ambas, como bien lo dice el propio Bastide “son tan solo imágenes ideales. En la práctica, lo que hay es un *continuum* entre estos dos tipos extremos”.⁵ Pero, además, y esto es tal vez lo más importante, mucho de los aportes y valores culturales negros o afroamericanos han sido asimilados por otras comunidades (así, la santería se ha expandido por todo el Caribe y es, especialmente, practicada por algunos sectores urbanos, lo mismo podríamos decir de la música y de la culinaria. Como si “lo negro” ya no fuera patrimonio exclusivo del negro, como si el color de la piel o la procedencia “afro” no bastaran para expresar algo que ya es nuestro, que reconocemos como propio, que modificamos y transformamos y que aun cuando se mantiene, fundamentalmente, en los antiguos centros donde prosperó la esclavitud, ha venido conformando un estilo en América, un modo de ser... tal vez lo que el economista Gonzalo Martner ha llamado “el estilo caribeño”...

Bibliografía

- Acosta Saignes, M. (1966). *Vida de los esclavos negros en Venezuela*. Caracas: Ediciones Hespérides, p. 410.
- Bastide, R. (1967). *Las Américas negras*. Madrid: Editorial Alianza, p. 226.
- Freyre, G. (1977). *Casa grande y senzala*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, p. 567.
- Herskovits, M. (1962). *L'heritage du Noir*. Paris: Présence africaine, p. 347.
- Martner, G. (1973). La cuenca del Caribe: futuro centro del desarrollo latinoamericano. *Nueva Sociedad*. Caracas. N° 24, Mayo-junio, p. 259.
- Ortiz, F. (1973). *Los negros brujo*s. Miami: Ediciones Universal, p. 259.
- Price-Mars, J. (1973). *Ainsi parla l'oncle*. Quebec: Editorial Leme'ac, p. 316.
- Ramos, A. (1943). *Las culturas negras en el Nuevo Mundo*. México: F.C.E., p.390.

⁵ Bastide, Roger (1967). *Op. cit*, p.47.

