

Cultura y colonización¹

Desde hace algunos días nos hemos preguntado mucho acerca del sentido de este Congreso.

Nos hemos preguntado en particular cuál es el común denominador de una asamblea que reúne a hombres tan diversos como los africanos del África negra y los americanos del Norte, los antillanos y los malgaches.

La respuesta me parece evidente: este común denominador es la situación colonial.

Es un hecho que la mayoría de los países negros viven bajo el régimen colonial. Incluso un país independiente como Haití es, de hecho, en muchos sentidos, un país semicolonial. Y nuestros hermanos estadounidenses también se hallan, por el juego de la discriminación racial, ubicados de manera artificial y en el seno de una gran nación moderna en una situación que sólo se comprende por referencia a un colonialismo ciertamente abolido, pero cuyas secuelas no han dejado de repercutir en el presente.

¿Qué significa esto? Que por más deseos que se tengan de preservar la mayor serenidad en los debates de este Congreso, no se puede, si se pretende seguir de cerca la realidad, dejar de abordar el problema que en la actualidad condiciona de manera muy precisa el desarrollo de las culturas negras: la situación colonial. Es decir, quiérase o no, no puede plantearse actualmente el problema de la cultura

¹ Entre el 19 y el 22 de septiembre de 1956 se celebró en París, en la Universidad de la Sorbona, el Primer Congreso de Escritores y Artistas Negros. Aimé Césaire pronunció en el mismo un clamoroso discurso titulado «Cultura y colonización», cuyo texto completo se recoge aquí tal como fue publicado en la revista *Présence Africaine*, número especial 8- 9-10 (junio-noviembre de 1956), pp. 190-205.

negra sin abordar al mismo tiempo el problema del colonialismo, ya que todas las culturas negras se desarrollan hoy dentro de este particular condicionamiento que es la situación colonial o semicolonial o paracolonia.

* * *

Pero entonces me dirán: ¿qué es la cultura? Conviene definirla para disipar un determinado número de malentendidos y responder de manera muy precisa a otras tantas preocupaciones expresadas por algunos de nuestros adversarios, además de por algunos de nuestros amigos.

Por ejemplo, se han formulado interrogantes acerca de la legitimidad de este congreso. Si es verdad que sólo hay cultura nacional, se ha dicho, hablar de cultura negro-africana ¿no es acaso hablar de una abstracción?

¿Pero quién no se da cuenta de que el mejor medio para conseguir salir del apuro es, nuevamente, definir con cuidado las palabras que vamos a emplear?

Pienso que es muy cierto señalar que sólo existe cultura nacional.

Pero salta a la vista que las culturas nacionales, por más particulares que sean, se agrupan por afinidades. Y estas grandes parentelas de cultura, estas grandes familias de culturas, llevan un nombre: son *civilizaciones*. Dicho de otro modo: si la existencia de una cultura nacional francesa, de una cultura nacional italiana, inglesa, española, alemana, rusa, etcétera, es evidente, no es menos innegable que todas estas culturas presentan entre ellas, además de diferencias reales, un número de similitudes sorprendentes que hacen que, si bien se puede hablar de culturas nacionales, particulares de cada uno de los países enumerados ahora mismo, también puede hablarse de una civilización europea.

De igual modo, puede hablarse de una gran familia de culturas africanas que merece el nombre de civilización negro-africana y que engloba las diferentes culturas propias de cada uno de los países de África. Y sabemos que los avatares de la historia han hecho que hoy el campo de esta civilización, el área de esta civilización, desborde muy ampliamente África y que en este sentido puede decirse que existen en Brasil o en las Antillas, tanto en Haití como en las Antillas francesas, o incluso en Estados Unidos, si no focos, sí por los menos franjas de esta civilización negro-africana.

Éste no es un punto de vista inventado por las necesidades de la causa, es una perspectiva que me parece que está implícita en el enfoque sociológico y científico del problema.

El sociólogo francés Mauss definió la civilización como «un conjunto de fenómenos suficientemente numerosos e importantes que se extiende sobre una superficie suficientemente considerable de territorio». De ello puede inferirse que la civilización tiende a la universalidad y que la cultura tiende a la particularidad; que la cultura es la civilización en cuanto es propia de un pueblo, de una nación, no com-

partida por ninguna otra y en cuanto porta, indeleble, la marca de este pueblo y de esta nación. Si queremos describirla desde el exterior, se dirá que es el conjunto de valores materiales y espirituales creados por una sociedad en el curso de su historia, entendiendo por valores, por supuesto, elementos tan diversos como la técnica o las instituciones políticas, una cosa tan fundamental como la lengua y algo tan fugaz como la moda, sin olvidar además ni las artes ni la ciencia o la relación.

Si, por el contrario, queremos definirla en términos de finalidad y presentarla en su dinamismo, diremos que la cultura es el esfuerzo que toda colectividad humana realiza para dotarse de la riqueza de una personalidad.

Esto quiere decir que civilización y cultura definen dos aspectos de una misma realidad: mientras la civilización define el contorno más extremo de la cultura, lo que ésta tiene de más exterior y de más general, la cultura, por su lado, constituye el núcleo íntimo e irradiante de la civilización, en todo caso, el aspecto más singular de ésta.

Sabemos que cuando Mauss buscaba las causas de la clasificación del mundo en «áreas de civilización» netamente definidas, las encontraba en una cualidad profunda, común en su opinión a todos los fenómenos sociales que él definía con una sola palabra: *lo arbitrario*. «Todos los fenómenos sociales –precisaba– son, en cierto grado, *obra de la voluntad colectiva*, y quien dice voluntad humana, dice *elección* entre distintas opciones posibles [...] De esta naturaleza de las representaciones y las prácticas colectivas se deriva que, mientras la humanidad no conforme una única sociedad, su área de extensión será necesariamente finita y relativamente fija».

Así pues, toda cultura sería específica. Específica, como obra de una voluntad particular, única, al escoger entre distintas opciones.

Ya vemos adónde nos lleva esta idea.

Para tomar un ejemplo concreto, es bien cierto que podemos afirmar que existe una civilización feudal, una civilización capitalista, una civilización socialista. Pero salta a la vista que sobre el mantillo de una misma economía, la vida, la pasión de vida, el impulso de vida de todo pueblo, hace brotar culturas muy diferentes. Esto no significa que no exista un determinismo de la base respecto a la superestructura. Eso quiere decir que la relación de la base respecto a la superestructura nunca es simple y nunca debe simplificarse. Sobre este punto contamos con la opinión del propio Marx cuando escribe:

La relación directa existente entre los propietarios de las condiciones de producción y los productores directos –una relación cuya forma corresponde siempre de un modo natural a un determinado grado desarrollo del tipo de trabajo y, por lo tanto, a su fuerza productiva social– es donde encontramos el secreto más recóndito, la base oculta de toda construcción social y, por consiguiente, también la forma política de la relación de soberanía y dependencia, en suma, de cada forma específica de Estado. *Esto no impide que la misma base económica –la misma por lo que respecta a las condiciones principales– pueda*

*manifestarse en infinitas variaciones y gradaciones debidas a distintas e innumerables circunstancias empíricas, condiciones naturales, relaciones de raza, influencias históricas que actúan desde fuera, etc., variaciones y gradaciones que solo pueden comprenderse mediante el análisis de estas circunstancias empíricas dadas*².

No podría expresarse mejor que la civilización no es nunca tan particular como para no dar lugar a toda una constelación vivificante de recursos ideacionales, de tradiciones, de creencias, de formas de pensamiento, de valores, a toda una utilería intelectual, a todo un complejo emocional, a toda una sabiduría que llamamos precisamente la cultura.

Me parece que todo esto legitima nuestra reunión aquí. Hay entre todos los reunidos una doble solidaridad: *una solidaridad horizontal*, producida por la situación colonial o semicolonial o paracolonial que les ha sido impuesta del exterior. Y por otra parte, una solidaridad, vertical ésta, *en el tiempo*, que proviene de que a partir de una unidad primera, la unidad de la civilización africana, se diferenció toda una serie de culturas, deudoras todas en grados diversos de esta civilización.

El resultado es que se puede considerar este congreso de dos maneras diferentes, tan verdadera la una como la otra: este congreso es un retorno a los orígenes, que efectúan todas las comunidades en su momento de crisis, y al mismo tiempo es una asamblea que reúne a un conjunto de hombres que se enfrentan a la misma áspera realidad y, por consiguiente, que libran el mismo combate y están animados por la misma esperanza.

Por mi parte, no creo que exista antinomia entre las dos cosas. Creo, por el contrario, que estos dos aspectos se completan y que nuestra actitud, que puede parecer dudosa y confusa entre el pasado y el porvenir, es, bien al contrario, una de las más naturales, inspirada como está por esta idea de que el camino más corto hacia el futuro es aquel que pasa por el conocimiento más profundo del pasado.

* * *

Y ahora llego a mi propósito esencial: las condiciones concretas en las cuales se plantea actualmente el problema de las culturas negras.

He dicho que este condicionamiento concreto cabe en una palabra: la situación colonial o semicolonial o paracolonial en la cual se desarrollan estas culturas.

Y a partir de ese momento se nos plantea un problema: ¿qué influencia puede tener este condicionamiento sobre el desarrollo de estas culturas? Y en primer lugar, ¿puede un estatuto político tener consecuencias culturales? No es algo que podamos dar por sentado. Evidentemente, si creemos como Frobénius que la cultura proviene

² Karl MARX, *El capital*, Madrid, Akal, 2000, Tomo III, libro III, p. 235.

de la emoción del hombre frente al cosmos y que no es sino *paideuma*, en este caso, no hay influencia, o ciertamente muy poca, de lo político sobre lo cultural.

O incluso si se piensa como Schubart que el factor primordial es de orden geográfico, o si se piensa que «el espíritu del paisaje es el que forja el alma de los pueblos», no hay influencia, o en todo caso muy poca, de lo político sobre la cultura.

Pero si se piensa, como es sensato hacerlo, que la civilización es ante todo un fenómeno social y el resultado de hechos sociales y fuerzas sociales, entonces sí, la idea de una influencia de lo político sobre lo cultural se impone como una evidencia.

Hegel reconoce explícitamente esta influencia de lo político sobre la cultura cuando escribe en sus *Lecciones de la filosofía de la historia* esta pequeña frase inocente que, por su parte, Lenin debía considerar menos inocente de lo que parece, porque la cita y la subraya doblemente en los *Cuadernos filosóficos*:

La importancia de la naturaleza no debe ser ni sobreestimada, ni subestimada; indudablemente, el apacible cielo de Jonia contribuyó mucho a la belleza de los poemas homéricos. Sin embargo, éste no puede producir por sí mismo Homeros. *Incluso hoy continúa sin producirlos. Ningún aedo surge bajo la dominación turca.*

Lo cual sólo puede significar una cosa: que un régimen político y social que suprime la autodeterminación de un pueblo, mata al mismo tiempo su potencia creadora.

O lo que es igual: en cualquier lugar donde haya existido colonización, se ha vaciado de su cultura, de toda cultura, a pueblos enteros.

En este mismo sentido, puede afirmarse que la reunión histórica de Bandung no ha sido únicamente un gran acontecimiento político; ha sido también un acontecimiento cultural de primer orden. Porque ha sido el levantamiento pacífico de pueblos hambrientos, no sólo de justicia y dignidad, sino también de lo que les había sido arrebatado en primer lugar por la colonización: la cultura.

El mecanismo de esta muerte de la cultura y de las civilizaciones bajo el régimen colonial comienza a ser bien conocido. Toda cultura necesita un marco, una estructura, para desarrollarse. Ahora bien, es indudable que los elementos que estructuran la vida cultural del pueblo colonizado desaparecen o se envilecen debido al régimen colonial. Se trata en primer término, por supuesto, de la organización política. Porque no debe perderse de vista que la organización política de la que libremente se dota un pueblo forma parte, y en sumo grado, de la cultura de este pueblo, y que, por otra parte, esta cultura se halla condicionada por esta organización.

Y después está la lengua que habla este pueblo. La lengua «psicología petrificada», se ha dicho. Por no ser ya la lengua oficial, por no ser ya la lengua administrativa, la lengua de la escuela, la lengua de las ideas, la lengua indígena sufre una descalificación que la contraría en su desarrollo e incluso la amenaza muchas veces en su existencia.

Hay que impregnarse bien de esta idea. Cuando los ingleses destruyen la organización estatal de los ashantis en la Costa de Oro, asestan un golpe a la cultura ashanti.

Cuando los franceses rehúsan el carácter de lengua oficial a la lengua árabe en Argelia o al malgache en Madagascar, impidiéndoles así realizar toda su potencialidad en las condiciones del mundo moderno, asestan un golpe a la cultura árabe y a la cultura malgache.

Limitación de la cultura colonizada. Supresión o envilecimiento de todo lo que la estructura. ¿Cómo sorprenderse en estas condiciones del aniquilamiento de lo que constituye una de las características de toda civilización viva: su facultad de renovación?

Sabemos que en Europa es un lugar común la difamación de los movimientos nacionalistas de los países coloniales, presentados como fuerzas oscurantistas empeñadas en hacer renacer formas de vida y de pensamiento medievales. Pero esto es olvidar que en cualquier civilización viva existe el poder de *superarse* y que cualquier civilización está viva cuando la sociedad donde se expresa es libre. Lo que sucede actualmente en África o en el Asia liberada me parece muy significativo al respecto. Me basta con señalar que es el Túnez liberado el que suprime los tribunales religiosos y no el Túnez colonizado; que es el Túnez liberado y no el Túnez de los colonialistas el que nacionaliza los bienes habús o suprime la poligamia. La India bajo los ingleses mantiene el *status* tradicional de la mujer india y la India liberada de la tutela británica hace de la mujer india alguien igual al hombre.

No hay que engañarse, la civilización de la sociedad colonizada, limitada en su acción, frenada en su dinamismo, entra desde el primer día en el crepúsculo precursor del final.

Spengler cita estos versos de Goethe en su libro *El ocaso de Occidente*³:

Así debes de ser tú, y no puedes huir de ti mismo.

Así lo han dicho ya las sibilas, así los profetas.

Y ningún tiempo ni poder alguno pulveriza

la forma estampada que en la vida se desenvuelve.

El gran reproche que estamos autorizados para hacerle a Europa es haber quebrado en su impulso a civilizaciones que no habían cumplido todas sus promesas, es no haberles permitido desarrollar y hacer realidad toda la riqueza de las formas contenidas en su mente.

Sería superfluo estudiar el proceso de muerte de este conjunto. Digamos sencillamente que este conjunto está sacudido en su base. En su base, irremediablemente entonces.

³ Oswald SPENGLER, *La decadencia de Occidente*, Madrid, Espasa-Calpe, 1983, p. 53.

Recordemos el esquema que establecía Marx para las sociedades de la India: pequeñas comunidades que estallan, porque la injerencia extranjera hace detonar su base económica. Esto es totalmente cierto. Y no sólo para la India. Doquiera que ha irrumpido la colonización europea, la introducción de la economía fundada sobre el dinero ha provocado, con la destrucción de la familia, la destrucción o el debilitamiento de los vínculos tradicionales, la pulverización de la estructura social y económica de las comunidades. Cuando se dice esto y se pertenece a un pueblo colonizado, la propensión de los intelectuales europeos es clamar contra la ingratitud y recordar de forma complaciente lo que el mundo le debe a Europa. En Francia, todavía se recuerda el portentoso panorama trazado por el señor Caillois y el señor Béguin, el primero en una serie de artículos titulada «Illusions à rebours» [Ilusiones a contrapelo], el segundo, en su prefacio al libro del señor Pannikar sobre Asia. Ciencia, historia, sociología, etnografía, moral, técnica, todo está incluido. Y frente a toda esta lista de beneficios, ¿cuánto pesan algunos actos de violencia a fin de cuentas inevitables? Hay ciertamente mucho de verdad en esta descripción. Pero ninguno de estos señores puede impedir que, a los ojos del mundo, la gran revolución que encarna Europa en la historia de la humanidad esté constituida, no por la introducción de un sistema fundado en el respeto de la dignidad humana, como se encarnizan en hacérselo creer, ni por la invención del rigor intelectual, sino por un tipo de consideración bien distinta que sería desleal no encarar: saber que Europa ha sido la primera en inventar e introducir, en todos los lugares en que ha dominado, un sistema económico y social fundado en el dinero, y en haber eliminado despiadadamente todo, y digo todo, cultura, filosofía, religiones, todo lo que podía retrasar o paralizar la marcha hacia el enriquecimiento de un grupo de hombres y pueblos privilegiados. Sé que desde hace algún tiempo se discute si los daños causados por Europa son irreparables. Se ha pretendido que tomando ciertas precauciones se podían paliar los efectos devastadores de la colonización. La UNESCO se ocupó de este problema y últimamente (*Correo de la UNESCO*, febrero de 1956) podía escucharse a su director general, el señor Evans, afirmar que «en ciertas condiciones se podría introducir el progreso técnico en una cultura de modo que se armonizase con ella». Y una etnógrafa de renombre, la señora Mead, precisaba, por su parte, que si se tiene presente que «cada cultura constituye un conjunto lógico y coherente» y que «toda modificación de un elemento cualquiera de una cultura conlleva transformaciones en otros aspectos de la misma», entonces, con estas precauciones, se podría «introducir en tal o cual cultura la educación básica, nuevos procedimientos agrícolas o industriales, nuevas reglas de administración sanitaria [...] con un mínimo de perturbación o, por lo menos, utilizando las perturbaciones inevitables para fines constructivos».

Ciertamente, todo esto está trufado de buenas intenciones. Pero es preciso tomar partido: no existe una mala colonización que destruya las civilizaciones indí-

genas y atente contra «la salud moral de los colonizados», y otra colonización ilustrada, una colonización que apoyada en la etnografía integre armoniosamente, y sin riesgo para «la salud moral de los colonizados», elementos culturales del colonizador en el cuerpo de las civilizaciones nativas. Es preciso tomar partido: los tiempos de la colonización nunca se conjugan con los verbos del idilio.

* * *

Hemos visto que toda colonización se traduce a más o menos largo plazo en la muerte de la civilización de la sociedad colonizada. Pero podríamos decir que, si la civilización nativa muere, el colonizador la reemplaza por otra, por una civilización superior a la civilización nativa, que es precisamente la suya.

Esta ilusión, para parodiar una expresión de moda, propondría llamarla la ilusión de Deschamps, por el nombre del gobernador Deschamps, quien ayer por la mañana, en la inauguración de este congreso, recordaba de manera patética que la Galia había sido colonizada antaño por los romanos y que, precisaba, los galos no habían guardado tan mal recuerdo de esta colonización. La ilusión de Deschamps es, por lo demás, tan antigua como la misma colonización romana, y hubiéramos podido llamarla la ilusión de Rutilius Namatianus, porque entre los ancestros del gobernador Deschamps encuentro a un hombre que no era gobernador, sino prefecto del palacio, lo que es algo similar, quien en el siglo V después de Cristo expresaba en versos latinos un pensamiento análogo al que el señor Deschamps expresaba ayer por la mañana en prosa francesa. Esta misma aproximación plantea problemas, desde luego. En particular, podemos preguntarnos si la comparación de situaciones históricas tan distintas es válida; si por ejemplo se puede comparar, so pretexto de que existe colonización, una colonización precapitalista con una colonización capitalista. Esto, por supuesto, no nos dispensa de preguntarnos suplementariamente si el cargo de gobernador o de prefecto del palacio resulta óptimo para juzgar la colonización y para emitir un juicio imparcial sobre el colonialismo. En todo caso, escuchemos a Rutilius Namatianus :

*Fecisti patriam diversis gentibus unam;
Profuit injustis te dominante capi
Dumque offers victis proprii consortia juris
Urbem fecisti quod prius orbis erat*⁴.

⁴ «De clanes diversos hiciste una patria. / Te fue muy útil que, siendo tú el señor, te abstuvieras de hacer injusticias. / Y así, mientras ofrecías a los vencidos compartir tu propia ley, / convertiste en ciudad lo que antes era mundo.»

Constatemos de paso que el orden colonialista moderno nunca inspiró poeta alguno, que jamás ha resonado un himno de reconocimiento en los oídos de los colonialistas modernos. Y que esto, en sí mismo, constituye una condena del orden colonialista. Pero poco importa. Lleguemos al núcleo mismo de la ilusión: así como existió en la Galia una cultura latina que suplantó la cultura nativa, del mismo modo existirán en el mundo, y como efecto de la colonización, vástagos de la civilización francesa, inglesa o española. Pero una vez más, se trata de una ilusión.

Y la difusión de este error no es siempre inconsciente o desinteresada. Al respecto, basta recordar que cuando en 1930, en una reunión de filósofos e historiadores consagrada a la definición de la palabra civilización, un hombre político como el señor Doumer interrumpía al historiador Berr o al etnógrafo Mauss, lo hacía para señalarles los peligros políticos de su relativismo cultural y para indicarles que era necesario dejar intacta la idea de que Francia tenía por misión aportar a sus colonias «la civilización», entendiéndose la civilización francesa. Ilusión, digo, porque es preciso convencerse de lo contrario: ningún país colonizador puede *prodigar* su civilización a ningún país colonizado. No hay, no ha habido y no habrá jamás, dispersas en el mundo y como se deseaba en los primeros tiempos de la colonización, una «Nueva Francia», una «Nueva Inglaterra», una «Nueva España».

Merece la pena que insistamos en ello: una civilización es un conjunto coordinado de funciones sociales. Existen funciones técnicas, funciones intelectuales y, finalmente, funciones de organización y coordinación.

Decir que el colonizador suplanta la civilización nativa con su civilización sólo podría significar una cosa: la nación colonizadora asegura a la nación colonizada, asegura a los nativos, en su propio país, el más completo dominio de estas diferentes funciones.

Ahora bien, ¿qué nos enseña la historia de la colonización? Justamente lo contrario. Que en un país colonial la técnica se desarrolla siempre al margen de la sociedad nativa sin que jamás le sea dada a los colonizados la posibilidad de dominarla. (La gran miseria de la enseñanza técnica en todos los países colonizados, el esfuerzo de los colonizadores por negar a los obreros nativos la cualificación técnica, esfuerzo que encuentra su más odiosa y radical expresión en África del Sur, son altamente significativos al respecto.) Que en lo concerniente a las funciones intelectuales, no existe país colonizado cuya característica no sea el analfabetismo y el bajo nivel de la enseñanza pública. Que en todas las colonias, y esto debido a las funciones de organización y coordinación, el poder político pertenece a las potencias colonizadoras y es ejercido directamente por el gobernador o por los residentes generales, o por lo menos está controlado por ellos.

(Lo que explica, dicho sea de paso, la pueril hipocresía de todas las políticas coloniales fundadas en la integración y la asimilación. Política de la cual han tomado clara conciencia los pueblos y que constituye un señuelo y un engañabobos.)

Veamos el alcance de las exigencias. Las resumiré en una palabra diciendo que, para el colonizador, exportar su civilización al país colonizado significaría nada menos que emprender, de manera intencional, la edificación de un capitalismo nativo, de una sociedad capitalista nativa, la imagen y al mismo tiempo la competencia del capitalismo de la metrópoli.

Basta mirar la realidad para constatar que en ninguna parte el capitalismo metropolitano ha dado a luz un capitalismo nativo. Y si en ningún país colonial ha nacido un capitalismo nativo (no hablo aquí del capitalismo de los colonos, directamente conectado por otra parte al capitalismo metropolitano), no hay que buscar las causas en la pereza de los nativos, sino en la naturaleza misma y en la lógica del capitalismo colonizador.

Malinowski, por lo demás tan criticable, tuvo antaño el mérito de llamar la atención respecto a un fenómeno que él llama el «don selectivo»:

Toda la concepción según la cual la cultura europea sería un cuerno de la abundancia desde el que todo se esparciría libremente es engañosa. No se necesita ser un especialista en antropología para darse cuenta de que el «don europeo» es siempre profundamente selectivo. Nunca damos y nunca daremos los siguientes elementos de nuestra cultura a los pueblos nativos que están bajo nuestro control, porque si quisieramos permanecer sobre la base del realismo político, esto sería una pura locura.

1. Los instrumentos del poder físico: armas de fuego, bombarderos, etcétera, todo lo que vuelve efectiva la defensa o posible la agresión.

2. Nuestros instrumentos de dominio político. La soberanía permanece siempre entre las manos de la «corona británica», de la «corona belga» o de la «república francesa». Incluso cuando practicamos el gobierno indirecto, siempre lo ejercemos bajo nuestro control.

3. No compartimos con los nativos lo esencial de nuestra riqueza y de nuestras ventajas económicas. El metal que proviene de las minas africanas de oro y cobre nunca se distribuye por canales africanos, excepto en lo que se refiere a los salarios, que, por lo demás, son siempre insuficientes. Incluso cuando en un sistema de explotación económica indirecta como aquel que practicamos en África occidental o en Uganda dejamos una parte del beneficio a los nativos, el control total de la organización económica permanece siempre entre las manos de la empresa occidental.

En ninguna parte se ha concedido la igualdad política completa. Ni la plena igualdad social. Ni siquiera la plena igualdad religiosa. En realidad, cuando se consideran todos los puntos que venimos enumerando, es fácil ver que no se trata de «dar», ni tampoco de regalar «generosamente», sino de «despojar». Hemos arrebatado sus tierras a los africanos y, en general, nos hemos adueñado de sus tierras más féculdas. Hemos despojado a las tribus de su soberanía así como del derecho a hacer la guerra. Hacemos pagar impuestos a los nativos, pero ellos no controlan la administración de estos fondos, o por

lo menos nunca lo hacen completamente. Finalmente, el trabajo que ellos proveen nunca es voluntario salvo de nombre⁵.

La conclusión la sacaba años más tarde Malinowski en *The Dynamics of Culture*:

De todos los elementos de la situación colonial, el que tiene mayor influencia en el proceso de cambio cultural es el don selectivo. Lo que los europeos se abstienen de dar es a la vez significativo y bien preciso. Es un rechazo que tiende a sustraer del proceso de contacto cultural nada menos que todos los elementos que constituyen los beneficios económicos, políticos y jurídicos de la cultura superior. Si el poder, la riqueza, las comodidades sociales les fueran dadas a los nativos, el cambio cultural sería relativamente fácil. Es la ausencia de estos factores, nuestro «don selectivo», lo que hace tan difícil y tan complicado el cambio cultural.

Como podemos constatar, nunca se trata de un don total; y dado que nunca se trata de una civilización que se prodiga, tampoco puede ser cuestión de transferencia de civilización. Toynbee expresa en *El mundo y Occidente* una de las teorías más ingeniosas en relación con la psicología de los encuentros de civilizaciones. Él nos explica que cuando el rayo de una civilización incide sobre un cuerpo social extraño, «la resistencia del cuerpo extraño refracta el rayo cultural descomponiéndolo exactamente como el prisma descompone los haces luminosos y produce los colores del espectro». Y que es la resistencia del cuerpo social extraño la que se opone a la difusión total de una cultura en otra, y opera una especie de selección completamente física que, por lo demás, no retiene sino los elementos menos importantes y más nocivos.

La verdad es bien distinta y Malinowski tiene razón contra Toynbee: la selección de los elementos culturales ofrecidos a los colonizados no es el resultado de una ley física. Es la consecuencia de una determinación política, el resultado de una política buscada por el colonizador, que se puede resumir de la siguiente forma: en la importación y exportación del capitalismo mismo, quiero decir de sus fundamentos, sus virtudes y su potencia.

* * *

Pero me dirán, queda una posibilidad: la elaboración de una civilización nueva, que será deudora tanto de Europa como de la civilización nativa. Si las dos soluciones, la de la conservación de la civilización nativa y la de la exportación ultramar de la civilización del colonizador están anuladas, ¿no podría imaginarse un proceso proclive a la elaboración de una nueva civilización que no se redujera necesariamente a uno u otro de sus componentes?

⁵ B. MALINOWSKI, *Introductory Essay on the Anthropology of Changing African Culture*, 1938.

Ésta es una ilusión en la cual caen muchos de los europeos que se imaginan que están asistiendo al nacimiento, en países de civilización francesa o inglesa, de civilizaciones angloafricanas o francoafricanas, o angloasiáticas o francoasiáticas.

Para creerlo, se apoyan en la idea de que toda civilización vive de préstamos. E infieren que, al ser la colonización un contacto entre dos civilizaciones distintas, la nativa incorporará elementos culturales de la civilización del colonizador y que de esta alianza resultará una civilización nueva, una civilización mestiza.

El error de una teoría tal es que se apoya en la ilusión de que la colonización es un contacto de civilizaciones como cualquier otro y que todos los préstamos que se toman son equivalentes.

La verdad es muy distinta y un préstamo sólo es válido cuando se reequilibra por un estado interior que lo *convoca* y que en definitiva lo integra en el sujeto que lo incorpora haciéndolo suyo: lo convierte de algo externo en algo interno. La concepción de Hegel encuentra aquí su aplicación. Cuando una sociedad toma en préstamo, se adueña. Actúa, no padece. «Adueñándose del objeto, el proceso mecánico se transforma en un proceso interno, por el cual el individuo *se apropia* de tal forma del objeto que lo despoja de todo aquello que constituye su particularidad, lo convierte en instrumento y le da por sustancia su propia subjetividad» (Hegel, *Logique* t. II, p. 482.).

El caso de la colonización es bien diferente. No se trata de un préstamo suscitado por una necesidad; de elementos culturales que se integran espontáneamente en el mundo del sujeto. Y Malinoswki y su escuela tienen razón al insistir en que el proceso del contacto cultural debe percibirse antes que nada como un proceso continuo de interacción entre grupos de cultura diferente.

¿No significa esto decir que aquí la situación colonial que enfrenta al colonizador con el colonizado es en última instancia el elemento determinante?

¿El resultado?

El resultado de esta falta de integración es, por la dialéctica de la necesidad, la existencia de un verdadero mosaico cultural en todos los países coloniales. Quiero decir que en todo país colonial los rasgos culturales no están armonizados sino yuxtapuestos.

Ahora bien, ¿qué es una civilización sino una armonía y una globalidad? Dado que una cultura no es una simple yuxtaposición de rasgos culturales, no puede existir una cultura mestiza. No quiero decir que las personas mestizas biológicamente no puedan fundar una civilización. Quiero decir que la civilización que van a fundar será civilización porque no será mestiza. Y por esta razón también una de las características de la cultura es el estilo, es decir, ese sello particular de un pueblo y de una época que se encuentra en todos los dominios en los cuales se manifiesta la actividad de ese pueblo en una época determinada. Me parece que lo que dice Nietzsche al respecto merece tenerse en cuenta. «La cultura es ante todo la unidad del estilo artístico en todas las manifestaciones vitales de un pueblo. Saber muchas

cosas o haber aprendido muchas no es ni una condición necesaria de cultura ni un sello de esta cultura, y eventualmente esto se armoniza, en el mejor de los casos, con lo opuesto a la cultura, la barbarie, *que significa la falta de estilo o el desorden caótico de todos los estilos.*»

No se podría hacer una descripción más precisa de la situación cultural en la cual se encuentra sumergido todo país colonizado. En todo país colonizado constatamos que la síntesis armoniosa que constituía la cultura nativa ha sido disuelta y que se le ha superpuesto un desorden de rasgos culturales de origen diferente que se sobreponen sin armonía. No se trata necesariamente de la barbarie por falta de cultura. *Se trata de la barbarie por la anarquía cultural.*

La palabra barbarie causará espanto. Pero ello sería olvidar que las épocas de gran creación han sido siempre épocas de gran unidad psicológica, épocas de *comunidad*, y que la cultura no vive con intensidad y sólo se desarrolla allí donde permanece un sistema de valores comunes. Y que, por el contrario, allí donde la sociedad se disuelve, se fragmenta, se salpica con un abigarramiento de valores no reconocidos por la comunidad, sólo hay lugar para el envilecimiento y, en definitiva, para la esterilidad. Otra objeción es que toda cultura, por grande que ésta sea, o mejor todavía, cuanto más grande sea, es una mezcla de elementos tremendamente heterogéneos. Se recordará el caso de la cultura griega formada por elementos griegos, pero también por elementos cretenses, egipcios, asiáticos. Se puede ir incluso más lejos y afirmar que, en el dominio de la cultura, la regla es lo impuro y el traje del arlequín, lo uniforme. Punto de vista del cual el antropólogo estadounidense A. L. Kroeber se convierte en intérprete espiritual:

Es como si un conejo —escribía él— pudiera injertarse el sistema digestivo de la oveja, las branquias respiratorias del pez, las garras y los dientes del gato, algunos de los tentáculos del pulpo, una mezcla de otros órganos extraños extraídos de otros especímenes del reino animal, y pudiera, no sólo sobrevivir, sino incluso perpetuarse y prosperar. Orgánicamente, esto es evidentemente un absurdo; pero en el dominio de la cultura es una aproximación muy semejante a lo que sucede en realidad⁶.

Sin duda, y es bien cierto, aquí la regla es la heterogeneidad. Pero cuidado: esta heterogeneidad no es vivida como heterogeneidad. En la experiencia de la civilización viva, se trata de una heterogeneidad asumida interiormente como homogeneidad. El análisis puede revelar por supuesto heterogeneidad, pero los elementos, por más heterogéneos que sean, son asumidos por la conciencia de la comunidad como *suyos*, al igual que los elementos más típicamente autóctonos. La civilización no

⁶ A. L. KROEBER, *Anthropology*, Nueva York, Harran, 1948.

siente el cuerpo extraño, porque éste ya no es extraño. Aunque los expertos puedan probar el origen extranjero de una palabra o de una técnica, la comunidad experimenta la palabra como suya, la técnica como suya. Esto sucede porque ha habido un proceso de naturalización, que revela la dialéctica del *tener*. Si he convertido en míos elementos extraños, si han penetrado mi ser, es porque puedo disponer de ellos, porque puedo organizarlos en mi universo, porque puedo acomodarlos a mis necesidades. Porque ellos están a mi disposición y no yo a la suya. Es precisamente el manejo de esta dialéctica el que se le rehúsa al pueblo colonizado. Aunque los elementos extraños sean colocados sobre su tierra, le siguen resultando extraños. Cosas de blancos. Costumbres de blancos. Cosas con las que convive el pueblo nativo, pero sobre las cuales no tiene poder.

* * *

Pero me dirán, se puede imaginar que el pueblo colonizado puede reconstituir esta unidad rota e integrar sus nuevas experiencias, nuevas riquezas por lo tanto, en el marco de una nueva unidad que ya no será la unidad anterior, pero que, sin embargo, será una unidad.

De acuerdo. Pero digámoslo claramente: esto es imposible bajo el régimen colonial porque una mezcla tal, una tal remezcla, no puede esperarse de un pueblo sino cuando éste conserva *la iniciativa histórica*, es decir, cuando este pueblo es libre. Lo que resulta incompatible con el colonialismo.

Recordemos lo que dijimos sobre la dialéctica de la necesidad. Sí, Japón pudo mezclar elementos tradicionales y elementos tomados de Europa y fundirlos en una nueva cultura que sigue siendo una cultura japonesa. Pero es que Japón es libre y no tiene otra ley sino la de sus necesidades. Agreguemos que una mezcla tal presupone una condición psicológica, la audacia histórica y la confianza en sí mismo. Y esto es precisamente lo que de mil maneras y desde el primer día el colonizador intenta quitarles a los colonizados.

Y aquí es preciso entender que el famoso complejo de inferioridad que nos complacemos en señalar en los colonizados no es un azar. Es un resultado buscado por el colonizador.

La colonización es este fenómeno que comporta entre otras consecuencias psicológicas desastrosas la siguiente: hace tambalear los conceptos sobre los cuales los colonizados podrían construir o reconstruir el mundo. Citemos a Nietzsche: «Así como los temblores de tierra devastan y asolan las ciudades de forma tal que los hombres edifican con angustia su morada sobre un suelo volcánico, así la vida misma se desploma, se debilita y se desalienta, cuando el temblor de conceptos despoja al hombre del cimiento de toda su seguridad, toda su calma y su fe en todo lo que es durable y eterno».

Este fenómeno, esta falta de coraje para vivir, esta vacilación de la voluntad de vivir, es un fenómeno que ha sido señalado a menudo en las poblaciones coloniales. El caso más célebre es el de los tahitianos, analizado por Víctor Segalen en *Les Immémoriaux*.

La situación cultural en los países coloniales es, pues, trágica. En todas partes donde la colonización irrumpe, la cultura nativa comienza a marchitarse. Y en medio de las ruinas no nace una cultura, sino una especie de subcultura, una subcultura que, al ser condenada a permanecer marginal respecto a la cultura europea y a convertirse en patrimonio de un pequeño grupo de personas, la «elite», colocado en condiciones artificiales y privado del contacto estimulante de las masas y la cultura popular, no tiene ninguna posibilidad de desarrollarse como una cultura verdadera.

El resultado es la creación en extensos territorios de zonas de vacío cultural o, lo que es lo mismo, de perversión cultural o de subproductos culturales.

Ésta es la situación que nosotros, hombres negros de cultura, debemos tener la valentía de afrontar.

Se formula entonces una pregunta: ¿qué debemos y qué podemos hacer frente a una tal situación? ¿Qué debemos hacer? Sobre nuestros hombros pesan, evidentemente, enormes responsabilidades. ¿Qué podemos hacer? El problema se reduce a menudo a una opción. Una opción entre la tradición autóctona y la civilización europea. O bien rechazamos la civilización nativa como pueril, inadecuada, superada por la historia, o bien levantamos barricadas contra la civilización europea y la rechazamos para salvar el patrimonio cultural nativo.

Dicho de otra manera, se nos conmina: «Escojan... escojan entre la fidelidad y el atraso o el progreso y la ruptura».

¿Cuál es nuestra respuesta?

Nuestra respuesta es que las cosas no son tan simples y que no existe alternativa. Que la vida (digo la vida y no el pensamiento abstracto) no conoce, no acepta esta alternativa. O mejor aun, que esta alternativa, si acaso se plantea, la vida es la que se encarga de trascenderla.

Decimos que este problema no se les plantea únicamente a las sociedades negras; que existe siempre en toda sociedad un equilibrio entre lo nuevo y lo antiguo, un equilibrio siempre precario, siempre por rehacer y, en la práctica, siempre restaurado por cada generación.

Y que nuestras sociedades, nuestras civilizaciones, nuestras culturas negras no serán una excepción a esta regla.

Por nuestra parte y por lo que toca a nuestras sociedades particulares, creemos que en la cultura africana por nacer o en la cultura paraafricana por nacer habrá muchos elementos nuevos, modernos, elementos tomados de Europa si se quiere. Pero también creemos que en estas culturas subsistirá mucho de los elementos tradicionales. Nos resistimos a ceder a la tentación de la tábula rasa. Me rehúso a creer

que la futura cultura africana pueda oponer un total y brutal rechazo a la antigua cultura africana. Y para ilustrar lo que acabo de decir, permitidme usar una parábola: los antropólogos han descrito a menudo lo que uno de ellos propone llamar el cansancio cultural. El ejemplo que citan merece recordarse porque éste alcanza la altura de un símbolo. La historia es la siguiente. Sucede en las islas Hawái. Algunos años después del descubrimiento de estas islas por Cook, el rey murió y fue reemplazado por un hombre joven, el príncipe Kamehamela II. El joven príncipe, convertido a las ideas europeas, decidió abolir la religión ancestral. El nuevo rey y el gran sacerdote acordaron realizar una gran fiesta durante la cual se rompería solemnemente el tabú y serían anulados los dioses ancestrales. Llegado el día, a la orden del rey, el gran sacerdote se precipitó sobre las imágenes de dios, las pisoteó y las rompió, mientras se escuchaba un formidable grito: «El tabú está roto». Por supuesto, algunos años más tarde, los hawaianos acogían a los misioneros cristianos con los brazos abiertos... Lo que sigue es conocido. Pertenece a la historia. En todo caso, éste es el ejemplo más sencillo y más completo que conocemos de una subversión cultural preparatoria para el avasallamiento. Y entonces pregunto si esto, esta renuncia de un pueblo a su pasado, a su cultura, es lo que se espera de nosotros.

Lo digo claramente: ¡entre nosotros no habrá Kamehamelas II!

Creo que la civilización que dio al mundo del arte la escultura negra; que la civilización que dio al mundo político y social instituciones comunitarias originales, como la democracia aldeana o la hermandad generacional o la propiedad familiar, esta negación del capitalismo, y tantas otras instituciones marcadas de alguna forma por la solidaridad; que esta civilización, la misma que en otro plano ha dado al mundo moral una filosofía original fundada en el respeto de la vida y en la integración en el cosmos, me rehúso a creer que esta civilización, por insuficiente que sea, requiera su aniquilamiento y su negación como condición del renacimiento de los pueblos negros.

Creo que nuestras culturas particulares encierran en ellas suficiente fuerza, suficiente vitalidad, suficiente potencia de regeneración para adaptarse a las condiciones del mundo moderno, cuando se modifiquen las condiciones objetivas que les son impuestas; entonces, podrán aportar a todos los problemas, cualesquiera que sean, políticos, sociales, económicos o culturales, soluciones válidas y originales, *válidas por ser originales*.

En nuestra cultura por nacer habrá sin duda de lo nuevo y de lo antiguo. ¿Qué elementos nuevos? ¿Qué elementos antiguos? Aquí comienza nuestra ignorancia. Y a decir verdad, no es al individuo a quien le corresponde dar la respuesta. Ésta sólo puede darla la comunidad. Pero por lo menos podemos afirmar, desde ahora, *que ésta será dada*, y no verbalmente sino en los hechos, y por la acción.

Y es esto lo que en definitiva nos permite definir nuestro papel como hombres negros de cultura. Nuestro papel no es construir de antemano el plan de la futura cultura negra; no es predecir qué elementos serán integrados y cuáles serán apartados. Nuestro papel, infinitamente más humilde, es anunciar la venida y preparar la venida de aquel que guarda la respuesta: el pueblo, nuestros pueblos liberados de sus trabas, nuestros pueblos y su talento creador liberado por fin de lo que lo contraría o lo esteriliza.

Estamos actualmente en el caos cultural. Nuestro papel es declarar: liberad al demiurgo que es el único que puede organizar en una nueva síntesis este caos, una síntesis que merecerá el nombre de cultura, una síntesis que será reconciliación y superación de lo antiguo y de lo nuevo. Estamos aquí para decir y para reclamar: dad la palabra a los pueblos. Dejad entrar a los pueblos negros en el gran escenario de la historia.

Debate (extractos)⁷

DOCTOR MERCER COOK: Señor presidente, quisiera formular algunas pequeñas preguntas o, más bien, hacer algunas observaciones.

Al llegar aquí le pregunté al señor Diop si esta reunión era un congreso cultural o un congreso político. Me respondió: «Es un congreso puramente cultural». Obviamente no es siempre fácil separar lo cultural de lo político.

En estas condiciones, me parece que el punto que les interesa a los oyentes –sobre todo a aquellos que vinieron hoy a las seis a escuchar a mi amigo Césaire– es precisamente esta política. Y en primer lugar me pregunto entonces ¿qué hago metido en este lío? El señor Césaire ha dicho que nosotros, los negros estadounidenses, tenemos un *status* de semicolonizados, cierto; pero desde las siete, cada vez me siento menos solidario con mis congéneres africanos. Y esto me molesta, me duele mucho.

Quisiera pedirle al señor Césaire algunas precisiones. ¿Acaso estamos aquí reunidos para discutir justamente este colonialismo, y solamente éste? Discutamos del colonialismo; ¿pero acaso las demás cuestiones sobre otros aspectos de la cultura no son sino pretextos para este congreso?

⁷ Tras levantarse la sesión a las 19 horas una vez finalizado el discurso de Césaire, tuvo lugar un debate que comenzó a las 21 horas del 20 de septiembre de 1956. La sesión fue presidida por el señor Émile Saint-Lot, de Haití. Muchos oradores se sucedieron en la tribuna, pero aquí nos detendremos sólo en las intervenciones de la delegación estadounidense, en las de L. S. Senghor (Senegal), L. T. Achille (Martinica) y Émile Saint-Lot (Haití), y en las respuestas que les dio Aimé Césaire. El debate se encuentra recogido en *Présence Africaine*, número especial 8-9-10 (junio-noviembre de 1956), pp. 213-226.

Excúsenme. Tal vez me expreso muy mal, pero es algo que siento muy cercano a mi corazón. (*Aplausos*).

EL PRESIDENTE: Vamos a adoptar el siguiente método: como hay muchos oradores que quieren formularle preguntas al mismo orador, éste va a tomar nota de las preguntas y responderá en seguida a cada una de ellas cuando esté en la tribuna. Entre quienes quieren formular preguntas están: L. S. Senghor, Richard Wright y Émile Saint-Lot. También el señor Davis. Todos, a propósito del señor Césaire.

JOHN DAVIS: Quisiera decir que es indudable que los negros estadounidenses se interesan ferviente y activamente por la liberación de los negros en el mundo entero. Es inevitable que se interesen a la vez como estadounidenses y como negros. Estados Unidos ha tenido siempre una posición anticolonialista; desde George Washington hasta Dwight Eisenhower, cada presidente sustentó esta propuesta. Es inútil señalar cuánto ha complicado esto las relaciones con nuestros aliados. Los periódicos dan testimonio de ello, se constata la forma en que los británicos y los franceses hablan de nosotros. Sabemos que es verdad y que somos acusados de toda suerte de presiones secretas en este campo.

Además, como negros estadounidenses (para emplear la expresión del señor Senghor), somos muy conscientes de nuestra cultura negra. Crecí en medio de los *spirituals*, escuchando los escritos del padre del profesor Cook, H. Cook, quien era compositor, y de Burleigh. Estuve inmerso en el *blues* negro que actualmente se califica como música de protesta. *No* es una música de protesta: el *blues* es lo que cada uno de nosotros experimenta a veces en la vida. Ésta es la razón por la cual el *blues* es una música popular. Mi hermano trabaja en antropología cultural: he pasado muchos días escuchando grabaciones en las que él enfatizaba el nexo entre los *spirituals* y las melopeyas africanas. En Estados Unidos, estamos inmersos en la música afrocubana y afrobrasileña. Prácticamente toda nuestra música, todas nuestras diversiones son negras. Lo negro, como nueva civilización dentro del mundo occidental, cambió este mundo. Es negro, pero es también en parte el reflejo de las naciones en las que se encuentran los negros.

Vine, pues, a este congreso siendo muy consciente de mi herencia cultural negra de la cual todos los negros de Estados Unidos estamos orgullosos. Esto es, entre otras cosas, lo que más contribuye a darnos el sentimiento de nuestra dignidad.

Vine a este congreso como estadounidense y como negro enfrentado con el colonialismo. Lo que me choca es haber oído denunciar el colonialismo de muchas maneras, pero *no* haber escuchado hablar de lo que sucederá después. Digamos que como estadounidense soy un constructor. Somos gente pragmática, hacemos lo

que se debe hacer en términos de democracia. No siempre lo hacemos muy bien; a menudo, es necesario implicarse en sangrientas guerras civiles, pero generalmente preferimos hacer cambios sin verter sangre porque creemos que las instituciones que provienen de la cultura son más duraderas. Si ningún politólogo está dispuesto a decir que la fuerza no tiene importancia en un gobierno, también es cierto que todos están de acuerdo en que las instituciones que se desarrollan naturalmente en un marco pacífico son las que mejor funcionan y duran más.

Lo que más me inquieta entonces es que hasta ahora nada se ha dicho al respecto y quisiera formularle algunas preguntas al señor Césaire.

Quisiera saber, en primer lugar, lo que quiere decir cuando declara que la situación del negro en Estados Unidos se entiende mejor en términos de colonialismo. Puedo entender que él quiera decir en términos de *razas*. Me parece que en este país estamos en posición de minoría. Ésta es una situación corriente para numerosas personas en muchos países. A veces se trata de una minoría religiosa, a veces de una minoría racial.

Lo que los negros estadounidenses desean –quiero ser claro en este punto– y la razón por la cual han luchado muy aguerridamente y al precio de grandes sacrificios, tanto en el plano personal como en términos de sangre vertida, es el estatuto de plena ciudadanía; desde 1936 hemos hecho enormes progresos en este campo. No esperamos contar con una autodeterminación en la región sureña, si es a esto a lo que el señor Césaire hace alusión. Me gustaría saber en qué estaba pensando exactamente.

Quisiera formularle también una pregunta sobre la forma en que habló de Margaret Mead. La doctora Mead ha evocado en sus escritos la forma en que Estados Unidos podría ayudar a los países menos desarrollados, brindándoles una asistencia técnica. Esto no es colonialismo; su preocupación era saber cómo se podría hacer esto de la mejor forma sin trastornar las culturas nativas. La opción en este caso es la ausencia de ayuda o el trastorno de la cultura, pues los estadounidenses son demasiado prácticos como para intentar hacer las dos cosas a la vez: ayudar sin perturbar el bienestar de los demás.

El empirismo ha hecho sus pruebas en el mundo y aun más en Estados Unidos que en otros lugares. En este país los sociólogos tienen un enfoque empírico.

Quisiera saber también en qué sentido citó a Malinowski. Cuando comenzó a citarlo pensé que lo hacía en un tono irónico pero después tuve la impresión de que *aprobaba* a Malinowski.

EL PRESIDENTE: La palabra es ahora para el señor L. S. Senghor.

SEÑOR L. S. SENGHOR: Señor presidente, señores. Si intervengo en esta discusión es porque verdaderamente siento que hay un problema. Nuestros hermanos de

Estados Unidos y nuestros hermanos de Haití se preguntan: «¿Qué tenemos en común nosotros con los africanos? ¿Somos solidarios con ellos tanto en el plano político como en el plano cultural?».

¿En el plano cultural? Regresaré a este punto, pero pienso que existe una solidaridad, ya que me he interesado mucho en la literatura negroamericana del *New Negro*. (Y no soy quien ha inventado esta expresión.)

Digo que hay una cierta comunidad, política y cultural. Política en primer lugar. Ustedes luchan contra la segregación, por la igualdad. Nosotros también. Ustedes son ciudadanos estadounidenses. Nosotros somos ciudadanos franceses. Incluso he pertenecido a un gobierno en el que, debo decir, gran parte del tiempo estaba en la oposición contra la mayoría.

Para nosotros, la cuestión se plantea entonces en términos de obtener esta igualdad, la libertad de asociarnos. ¿Y para qué? Para poder, precisamente, borrar nuestra alienación. Recuerdo que un sacerdote estadounidense me decía: «Es evidente que estamos hartos de la literatura de protesta». Y Allen Lock, en uno de sus artículos tan clarividentes sobre la poesía negroamericana, decía que los poemas más negros «no son los poemas en los cuales se canta la “negritud”, sino los poemas en los cuales se canta al viento, al agua, etcétera».

Queremos entonces liberarnos políticamente para precisamente poder expresar nuestra negritud, es decir nuestros verdaderos valores negros.

Pero cuando hayamos obtenido lo que ustedes llaman la igualdad, y lo que nosotros llamamos «la derrota del colonialismo», cuando hayamos obtenido esto, se planteará todavía un problema, expuesto el otro día por Richard Wright: él es estadounidense. ¿Es él estadounidense? Al ser estadounidense, ¿es heredero de la civilización europea, o de la civilización africana, o de la civilización estadounidense?

Pero este problema también nos lo planteamos aquí. Césaire y yo nos lo hemos planteado a menudo. Entre nosotros muchos son marxistas. Pero Marx no era africano. Su doctrina nació de la situación de los hombres en Europa occidental. Y él mismo dijo que su teoría de *El capital* sólo era válida en Europa occidental.

Así pues, nosotros también, somos objetivamente mestizos, y es a propósito de esto que «reñiré» con Césaire, estando de acuerdo con él. Objetivamente nosotros somos mestizos culturales. Hoy estamos reunidos en el anfiteatro Descartes, y muchos de los razonamientos de los negros franceses provienen de Descartes. Y por esta razón –muy frecuente además– ustedes no nos siguen completamente, como nosotros no los seguimos a ustedes totalmente, porque ustedes son pragmatistas como los anglosajones.

Pienso también que todas las grandes civilizaciones fueron civilizaciones que resultaron de un mestizaje; objetivamente hablando: la civilización india, la civiliza-

ción griega, la civilización francesa, etcétera. Según mi modo de ver, y objetivamente, este mestizaje es una necesidad. Resulta del contacto entre civilizaciones.

En efecto, o bien la situación exterior ha variado; en este caso, un aporte cultural nos permite una adaptación a la nueva situación. O bien, la situación exterior no ha variado: un aporte cultural nos permite una *mejor* adaptación a la situación.

Pienso, entonces, que la situación en la cual nos encontramos es natural: precisamente una situación generadora de progreso. Porque en la resolución de las contradicciones existe progreso.

Pero Aimé Césaire tiene razón cuando dice que –y esto lo dije yo también hace una veintena de años– no hay que ser asimilado: hay que asimilar; es decir, es necesaria la libertad de elección; es necesaria la libertad de la asimilación.

Ahora bien, una civilización sólo es verdaderamente fecunda cuando ya no se experimenta como un mestizaje. Si ustedes quieren, es necesario un mestizaje objetivo, pero el mestizaje no debe experimentarse subjetivamente.

No me extiendo más; resumo. Estamos exactamente en la misma situación: ustedes los estadounidenses (diría incluso ustedes los haitianos), porque ustedes están de todas formas bajo el yugo del capitalismo internacional. Nosotros estamos exactamente en la misma situación política, y estamos en la misma situación cultural.

El problema para nosotros consiste en primer lugar en liberarnos de esta alienación política. Césaire no nos ha propuesto solución. Él no nos ha dicho: «Es la solución comunista, es la solución socialista, es la solución democrática, etcétera».

Les hablo en forma muy sincera y muy seria. Explico las razones por las cuales decimos que para vivir nuestra cultura, para tener una cultura auténtica, hay un problema político por resolver; y que aun cuando hayamos resuelto este problema, habrá todavía otro problema: el de la opción entre las civilizaciones en contacto; será necesario ver lo que tomaremos de la civilización occidental y lo que conservaremos de la civilización negroafricana.

He aquí, muy sencillamente las observaciones que quería hacer. (*Aplausos*).

RICHARD WRIGHT: Señoras, señores, seré tan breve como sea factible porque se hace tarde. Sólo puedo decir que me hubiera gustado que esta conferencia hubiese comenzado en el nivel en el que se encuentra ahora. Probablemente habríamos avanzado y aclarado ciertos puntos concretos. Muchas preguntas sobre la cultura africana me llegan ahora a la mente. Se nos ha presentado esta cultura, se la ha celebrado. Se ha debatido la forma en que ha sido socavada; considerando los desarrollos que se han verificado en el plano político, he pensado que habríamos podido preguntarnos de forma concreta por qué fue tan fácilmente sacudida esta cultura, y lo que habríamos podido hacer para protegerla; modificar lo que parecía probablemente ser muy

subjetivo, eliminarlo para ir hacia algo más objetivo y útil. Habríamos despejado así una parte del terreno con miras a la elaboración de proyectos concretos.

Tengo el sentimiento de que ni siquiera hemos rozado el corazón del problema y de que mantenemos las discusiones a un nivel tan alto y tan abstracto que todo se pierde en la bruma.

Había creído también que saldríamos de aquí con un punto de vista impactante para los occidentales, que ahuyentara de su mente este sentimiento crónico de dependencia que ellos atribuyen a África y que los africanos han sido forzados a experimentar dadas las condiciones imperantes en ese continente.

Pienso que no hemos abordado todavía el núcleo del problema. Es necesario repensarlo, experimentarlo, retomarlos. Si planteo la pregunta de mi vínculo con la cultura africana no es porque tenga el espíritu confuso: conozco mis raíces y mis aspiraciones, pero me falta la manera de ligarlas, me falta encontrar la formulación. He aquí las preguntas candentes a partir de las cuales podríamos haber buscado desde el primer día una forma de presentar nuestro pensamiento. Es todo lo que quiero decir.

L. T. ACHILLE: Señor presidente, a medida que se suceden los oradores, las interrelaciones se vuelven menos útiles. En resumen, lo que yo quería decir ya se ha dicho en parte, tanto por el delegado estadounidense como por Senghor.

Permítame sin embargo plantear, brevemente, dos puntos.

De inmediato quiero manifestar mi admiración por la dialéctica extremadamente densa y rigurosa de nuestro amigo Césaire, quien no ha dejado ninguna ilusión a quienes todavía podrían tener alguna. Ha demolido todos los pretextos posibles.

Sin embargo, en ese conjunto admirable, encuentro una tendencia (en cierta medida) a la sistematización; diría casi a un cierto idealismo.

Preciso. La exposición está centrada en una situación esencialmente colonial. Por razones que aquellos que me conocen un poco adivinarán, me planteo la cuestión de saber si estos mismos razonamientos pueden aplicarse a países que ya no están exactamente en una situación colonial. Pienso, en particular, en Estados Unidos.

En Estados Unidos, los negros son extremadamente numerosos. Dan señales de un desarrollo cultural armonioso, que no es exclusivamente nacional, quiero decir exclusivamente *negro*. Éste es a la vez negro y estadounidense. Existe entonces mestizaje, y este mestizaje es, si lo puedo decir, relativamente equilibrado.

Pienso igualmente en los países del África occidental inglesa.

Me sorprendió esta mañana la exposición del delegado de esta región. Nos dio a entender que, en resumen, la evolución política de estos territorios británicos africanos no había podido dar lugar a una literatura, o, incluso, no había planteado los

problemas que aquí nos ocupan. Por lo demás, habría querido volver a este punto, si el orador estuviera presente.

Tengo la impresión, pues, de que esta exposición no se aplica íntegramente a *todas* las ramas, a todas las familias de la raza negra. Y dado que nos hemos convocado en un congreso internacional, debemos hacer el esfuerzo para ser capaces, aunque centremos nuestras discusiones sobre África, que es el gran objeto de la discusión, de tener en cuenta igualmente lo que se pueden llamar minorías, minorías *negras* dentro del mundo *negro*.

En segundo lugar, una cuestión de terminología.

Tengo la impresión de que la palabra «cultura» ha sido empleada en el curso de esta exposición –me excuso de esta pequeña pejiuguera– en dos sentidos.

A menudo, los sociólogos hablan de «cultura» cualquiera sea ésta. Cuando se habla de la cultura de un pueblo, esto no significa que esta cultura sea perfecta, ni que sea íntegramente original. Cada pueblo tiene una cultura dada, en un momento de su historia, de su existencia.

Pero al mismo tiempo, el orador ha hablado de la cultura como si fuera una cultura perfecta, extremadamente pura.

Esta confusión me parece un poco arriesgada porque, en definitiva, ¿dónde vamos a encontrar una cultura *pura*? Y las culturas africanas que deseamos desarrollar, ¿no están ya ellas mezcladas de diferentes elementos negros dentro de la misma África? Todas las culturas son más o menos mestizas. No puedo dejar de pensar en la cultura inglesa. Me dirán evidentemente que Inglaterra no tiene cultura, que Inglaterra es un país bárbaro, porque a fin de cuentas en vano me desvelaría por buscar estilos originales en Inglaterra. No existen, o por así decirlo, no hay.

Por esta razón, L. S. Senghor ya respondió a mi pregunta cuando habló de la objetividad y la subjetividad de la cultura. A partir del momento en que podemos asumir nuestra propia cultura –cualquiera que sea, por lo demás, el origen extranjero y múltiple de sus elementos– somos capaces de hablar de una cultura.

Finalmente, una última pregunta. No se la formuló únicamente a Césaire, sino al congreso en general: una pregunta que está en mi mente desde la inauguración del mismo. Es ésta: ¿cuál es el origen del adjetivo «negro» aplicado a África? Me dirijo aquí sobre todo a los africanos: ¿acaso en las lenguas africanas, los africanos se llaman a sí mismos «negros»?

En todo caso, actualmente todos los africanos y todos los descendientes de africanos, dispersos por el mundo entero, emplean para designarse, incluso oficialmente a los ojos de la prensa del mundo entero, una expresión que, en suma, ha sido impuesta, creo, desde el exterior, por las naciones colonizadoras. Se trata de una cuestión que planteo.

EL PRESIDENTE: Creo que no hay más turnos de palabra, salvo el mío que también he anotado.

Me había abstenido yo mismo de formularle una pregunta a mi amigo A. Césaire. Se confunde un poco con lo que acaba de decir el señor L. T. Achille. Mi primera reacción, cuando escuché hablar de las condiciones semicoloniales de Haití, fue naturalmente un pequeño movimiento de sobresalto. Pero cuando consideré bien las condiciones haitianas, vi que mi amigo Césaire no había exagerado nada.

Lo que llamamos el *estatuto colonial* es un bloque, y la liberación política no basta para provocar la liberación total. Existen todavía, entre nosotros, secuelas del colonialismo.

Quisiera llamar un poco la atención de los participantes de este congreso sobre la naturaleza de algunos de los problemas que tenemos frente a nosotros y que ciertamente les esperan cuando hayan alcanzado el escalón de la liberación. Las secuelas del colonialismo son todavía más duras que el colonialismo mismo. Porque no hemos llegado todavía a liberarnos moral, intelectual y espiritualmente del colonialismo.

Nosotros nos buscamos, y en las circunstancias en las cuales se realizó el colonialismo, hemos de constatar que a pesar de todo se dio una mezcla de razas entre nosotros, un mestizaje biológico. Existió no sólo esto, sino también la formación de una elite. Esta elite de origen antillano ha estado más o menos atraída por el amo. Ha adoptado las formas de pensar, las reacciones, las formas de vida del amo. Y sucede que esta elite se encuentra separada de nuestras masas. Toda nuestra historia se ha resentido por ello. Toda nuestra evolución, más o menos caótica, se ha resentido por esta oposición, por esta dualidad, entre la elite —en su actitud intelectual, incluso en su forma de expresión (ésta se expresa en francés), en sus reacciones, en sus representaciones colectivas, que son netamente diferentes, acercándose antes bien, a las del antiguo amo—, entre la elite, digo, y nuestras masas.

Así pues, he comprendido que, en última instancia, la protesta no habría estado acorde con las conminaciones a una probidad intelectual. Y no lo hago. Aquellos que la han formulado —como mi amigo y colega Achille al hablar de la generalización del señor Césaire— no han citado a Haití, pero podrían haberlo hecho. Confieso que para nosotros, es una realidad. Y si concedemos un cierto valor a lo que se escribe, parecería que incluso nuestros congéneres de Estados Unidos no escapan a ello.

Existe una obra cuyo autor es un sociólogo sagaz, parece, el señor Benjamin Frazier, que acaba de publicar, *Burguesía negra*, en la cual señala exactamente este fenómeno sociológico: la atracción ejercida sobre la elite de la comunidad negra por el amo, a quien ésta tiende a imitar. Es normal. Y entonces, imitando, adoptando estas actitudes del amo, subraya lo que también puede tener su explicación biológica, porque a menudo esta elite es mestiza. Mestizos en casa de quienes también somos

mestizos. Claro está, se ha dado una mezcla; pero hay un mestizaje que ha sido mucho más acentuado en esta elite y que explica, aun biológicamente, que sea más próxima al amo que a los antiguos esclavos.

He aquí un problema que deberíamos poder considerar, de acuerdo con el espíritu de este congreso, con la mayor objetividad, con la mayor serenidad científica, para intentar aportar una solución, que antes que nada sea de orden racional.

No debemos rechazar en bloque, por simple reacción afectiva, esta realidad. Todos los sociólogos que han escrito sobre Haití, independientemente de la nación a la cual pertenezcan, sociólogos estadounidenses, sociólogos alemanes, sociólogos franceses, todos lo señalan.

Existe un corte entre la cabeza y el tronco. Hay una cultura popular y una cultura de elite. Y es gracias al doctor Price-Mars –porque debemos confesar que desde hace algún tiempo ha existido una rectificación en la actitud misma de la elite; existían danzas del pueblo que no se podían ejecutar en los salones; había melodías populares que tampoco se tocaban en los salones–, es gracias al movimiento del doctor Price-Mars, quien realizó una especie de integración moral e intelectual, que actualmente vemos a la elite haitiana aceptar las manifestaciones artísticas de origen popular, y reconocerlas como elementos nacionales.

Durante largo tiempo, aun en nuestras escuelas, y por la formación que recibimos, ¡aprendimos que éramos ante todo descendientes de los galos! Es formidable. Y, por lo tanto, se nos ha invitado siempre a enrojecer frente a todo lo que es negro. Sentimos desprecio por nosotros mismos. Es lo que el doctor Price-Mars llama el bovarismo colectivo.

Esto no es asunto únicamente de una elite categorizada, si puedo decirlo, desde el punto de vista de la pigmentación. No. Allí existe otro fenómeno sociológico. Inicialmente ella pudo ser de tal o cual coloración de piel. Pero aquellos que salían de las masas y aspiraban a ser parte de la elite, adoptaron las formas de pensamiento y las mismas reacciones que los miembros de la elite. Sucede que en este momento esta elite es bilingüe. Está compuesta por negros y por personas más claras que tenían esta actitud, actitud que no era nacional. Todo su ímpetu radicaba en hacer ver que no tenían nada en común con las masas populares. (*Aplausos*).

A. CÉSAIRE: Es un gran honor para mí haber sido colocado en el banquillo esta noche por tan numerosos oradores. Voy entonces a esforzarme por responder lo mejor posible al raudal de preguntas que me han formulado.

Sinceramente, quedé muy acongojado al constatar cuánta emoción despertaron mis palabras en algunos congresistas y particularmente, dentro de la delegación estadounidense. Si alguna de mis expresiones les ha molestado, quisiera expresarles mis más sinceras excusas, individual y personalmente.

Todos nosotros, quienes estamos aquí esta noche, tenemos orígenes extremadamente diferentes. Se puede decir que la única unidad de este congreso es esta diversidad. Provenimos de disciplinas muy diversas; venimos de horizontes políticos muy distintos. Pero creo que podemos reconocer que aquí todos estamos entre hombres de buena fe.

Y en particular, he escuchado, en el curso de este congreso, emitir opiniones que no son de ninguna manera las mías. ¡Pero de ninguna manera! Sin embargo, ninguna de esas opiniones me ha molestado. Porque estimo que la regla de oro de este congreso es escuchar las opiniones más diversas aunque a veces nos parezcan incorrectas. Así, oí exponer, y yo escuché esta exposición, puntos de vista cristianos. Diría incluso que me he sentido terriblemente molesto, no por esas opiniones, sino – aunque yo mismo sea ateo – por la actitud del público cuando rehusó a escuchar el mensaje del pastor Ekollo. Pienso, en efecto, que se trata de un asunto de corrección elemental y que debemos ser suficientemente maduros para soportar todas las verdades, vengan de donde vengan, y todas las opiniones, cualesquiera que sean.

Lo que yo he dicho no compromete al congreso; sólo me comprometo a mí. Soy un hombre de buena voluntad. Intento exponer el resultado de *mi* examen de los problemas que nos son comunes. Intento exponer *mi* punto de vista, según mi propia conciencia. No impongo este punto de vista a los demás. Puedo equivocarme, ciertamente. Concibo que todavía me quede mucho por aprender, particularmente de todos los participantes en el presente congreso. Pero repito que mi punto de vista no tiene nada de exclusivo. Y pienso que esta libertad que reconozco a los demás, ustedes me la concederán a mí. Se lo pido encarecidamente.

El señor Cook me ha formulado una pregunta. Se ha sentido turbado por dos cosas.

En primer lugar, se mostró extremadamente alterado por un juicio que hice sobre los negros estadounidenses. En mi mente, este juicio no tenía nada de infamatorio. Dije sencillamente que consideraba que, en mi opinión, la situación en la cual se encuentran los negros estadounidenses no es algo desprovisto de analogía con una situación colonial.

Una vez más puedo equivocarme, porque no soy un especialista en problemas estadounidenses. Pero me ha parecido que la situación particular en la cual se encuentran ustedes, dentro de la gran democracia estadounidense, no está desprovista de analogía con aquella que conocemos en los países coloniales. Tal vez esto sea visto un poco desde el exterior. Fue la impresión que tuve.

En todo caso, si esta situación no es típicamente colonial, hay un hecho, sin embargo, que ustedes no pueden negar: por más particular que sea, está ligada a una situación histórica determinada. Quiéralo usted o no, está ligada al hecho de que América ha sido, desde el inicio de su historia, un territorio colonial, y que allí

se introdujeron, en un momento determinado, negros venidos de África, como en las Antillas, como en este hemisferio, para satisfacer las necesidades de las plantaciones.

Dicho de otra manera, si ustedes no están en una situación colonial, ustedes están en una situación que, como ha dicho hace un instante de manera muy justa Senghor, es una *secuela* de la esclavitud; por lo tanto, en definitiva, una secuela del régimen colonial. Y creo que esto es innegable, que no es hacer un juicio infamatorio sobre la democracia estadounidense decir que la esclavitud ha dejado huellas –que este pueblo intenta hacer desaparecer–, que ha dejado huellas que, sin embarco, todavía persisten en la historia de Estados Unidos.

Me parece que este fenómeno de segregación racial es típicamente una supervivencia, una secuela del esclavismo y, por lo tanto, del colonialismo de los siglos XVII y XVIII... Por favor, se lo ruego.

EL PRESIDENTE: No voy a objetar su presentación del tema. Únicamente, señalar un hecho: los negros norteamericanos representan una minoría de 15 millones dentro de una población de 160 millones de almas. El problema no es, entonces, el mismo que el que usted plantea para África.

A. CÉSAIRE: Ciertamente. No hay reducción. No. No he querido reducir. Decir que el problema negro en Estados Unidos es un problema colonial era sencillamente un punto de vista muy esquemático. No. En la introducción de mi informe (la cual no está únicamente centrada en este asunto) he intentado formular esta pregunta a aquellos que están aquí: ¿cómo personas tan distintas en sus orígenes, etcétera, hablan un lenguaje que puede ser comprendido por los unos y por los otros? Me parecía que un común denominador era la situación colonial que pesa sobre nosotros muy fatigosamente en el momento actual, pero que también ha pesado sobre vosotros en un momento dado de la historia y que probablemente en la actualidad pese menos, considerando que tuvimos una historia que era, originalmente, en gran parte común. La situación de los negros en Estados Unidos no se comprende si se la separa de su antecedente colonial.

En segundo lugar, una vez hecha esta aclaración, el señor Mercer Cook parece haber estado molesto con una pregunta, y debo decir que la forma en que él formuló su objeción me causó un poco de aflicción.

Él dijo lo siguiente: «Pero a fin de cuentas ¿qué vine a hacer a este lío? ¿Ha sido un pretexto la cultura? ¿Nos han metido en una trampa?». Esto me ha afligido un poco. No por mí, estoy acostumbrado a asumir mis responsabilidades. Y en este aspecto soy bastante conocido. Pero estuve un poco molesto por mi amigo Alioune Diop y respecto a los organizadores de este congreso.

No quisiera en ningún caso que lo que dije pueda comprometer la responsabilidad del buró y la responsabilidad de Alioune Diop.

No, querido doctor Mercer Cook, no ha sido un pretexto. Estoy convencido de que el objetivo buscado por el buró ha sido, *verdaderamente*, estudiar y profundizar en todos los problemas que se le plantean a la cultura negra.

Cada uno aclara los problemas a su manera, con sus convicciones, con su filosofía, y esto lo entiendo muy bien. Pero, a título personal, con mi experiencia personal, he juzgado que no se podían plantear en una asamblea ampliamente conformada por africanos o por representantes de los pueblos coloniales, los problemas de la cultura negra, sin integrarlos en la realidad que los condiciona, es decir, el contexto colonial.

Y esto es tan cierto que no soy el único que lo ha estimado así. Hemos oído la exposición del pastor Ekollo. ¿Cómo planteó él el problema, el problema de su cristianismo? ¿Cómo lo planteó? Él mismo se vio obligado a plantearlo en el contexto colonial.

Por lo tanto, si estamos aquí para profundizar en los problemas, no podemos dejar de abordar, en un momento dado cualquiera, la cuestión del colonialismo.

En todo caso, lo he hecho por mi cuenta y riesgo. Lo he hecho según mis propios medios y según mis convicciones. Lo que yo he dicho sólo expresa mi punto de vista. No quisiera que se creyera, en un momento cualquiera, que lo que yo he dicho podía comprometer a la totalidad de los miembros del congreso.

El señor John Davis me ha formulado algunas preguntas a las cuales desearía responder.

Una de ellas se une con aquella que me ha formulado el señor Mercer Cook. Él me ha agujoneado con la cuestión del Estado colonial, y, una vez más, me ha reprochado por haber asimilado el estado de los negros estadounidenses con un estatuto colonial.

Creo que la pregunta se encuentra con la que me ha formulado el señor Mercer Cook, y acabo de explicitar mi pensamiento al respecto y de apaciguarlo en este punto.

El señor John Davis me ha reprochado haber zaherido de paso, muy ligeramente, a la señora Mead, etnógrafa estadounidense muy notable, y debo indicarle que lo que dije de ella es extremadamente benigno. «Por supuesto, reconozco las buenas intenciones de la señora Mead, sus trabajos son extremadamente importantes; pero no creo para nada en el éxito de su empresa». Yo no creía de ninguna manera que se pudiera suscitar desde el exterior, la evolución de las sociedades de las cuales se trata. En efecto, creo posible que una sociedad intercambie su cultura, su civilización. Me parece que esto es un movimiento interno, y que la llamada a la modificación debe venir del interior y no del exterior.

Por esta razón, creo que la obra de la UNESCO, por interesante que sea, sólo puede tener, en el contexto actual, un valor muy limitado.

El señor Davis me preguntó lo que pensaba en definitiva de Malinowski, añadiendo no entender muy bien la posición que he tomado respecto a este último.

He pasado mi tiempo rindiéndole homenaje. He considerado que él ha producido un documento extremadamente interesante sobre los cambios culturales. Creo que Malinowski tuvo el mérito, por su teoría del don selectivo, de hacer una contribución muy interesante a la ciencia, una contribución positiva a lo que yo llamo el anticolonialismo. Desde mi punto de vista, él ha mostrado muy bien que el colonizador nunca le da su civilización al pueblo que coloniza, de tal forma que, en definitiva, el colonizador siempre retira de este don alguna cosa, que desafortunadamente es realmente importante.

Sé muy bien, por lo demás, que hay puntos de Malinowski que pueden molestar, pero creo finalmente que allí hay una contribución muy útil para el estudio de los contactos entre civilizaciones y para la historia de los cambios culturales.

Senghor me ha formulado una pregunta a propósito del mestizaje cultural. Él mismo hizo una aclaración con la cual estoy completamente de acuerdo.

He dicho que no arrojó una especie de maldición, de reprobación, sobre lo mestizo. No he dicho que haya una especie de «pecado original» que pese sobre lo mestizo, y que lo mestizo nunca podría edificar una civilización; afirmar esto sería caer en el racismo más insípido, más chato y más odioso. He añadido que creía, como ha dicho Achille, que toda civilización toma sus materiales, de aquí y de allá. Si quisiéramos enumerar los materiales que han sido tomados por la civilización francesa, no acabaríamos nunca. Todas las civilizaciones modernas viven de elementos prestados.

Pero he dicho que los elementos, por heterogéneos que sean, no forman una civilización mestiza. Y allí Senghor ha indicado muy bien que, en efecto, el mestizaje no se percibe interiormente. Yo he dicho que existe, por supuesto, heterogeneidad al inicio, en el exterior, pero que esta diversidad es experimentada interiormente como homogeneidad. En ese momento ya no hay mestizaje.

Cuando se dice «mestizaje», esto se parece a una cosa que se mantiene externa, por lo tanto, una cosa no integrada. Así pues, si la cosa no está integrada, no hay verdadera civilización.

Y ahora, paso en seguida a la pregunta de Achille, porque va conectada.

Me ocupo de inmediato del reproche que me hace y que es justificado, lo reconozco. Él dijo, en efecto, que cree en la existencia de una tendencia a la sistematización y a la generalización. Esto es cierto evidentemente, lo reconozco. Es casi una condición de este ejercicio (desafortunadamente). Es evidente que queremos hacer síntesis. Por esta razón, no comenzamos agotando *todos* los análisis. A menudo, nos vemos obligados a agrandar uno u otro rasgo, a suprimir, a veces, tal o cual otro. Es verdad. He preferido despejar el aspecto general de las cosas que agotar situaciones particulares.

L. T. Achille ha planteado el problema que ha sido el objeto de la pregunta del señor Mercer Cook y del señor Jonh Davis: la situación colonial, sobre la cual ya me explayé.

Achille ha hablado de cultura mestiza y de cultura pura. Allí hay, creo, un mal entendido. Un pequeño mal entendido de forma.

De ninguna manera he querido oponer cultura mestiza y cultura pura. De ninguna manera he querido decir que había civilizaciones, culturas que podían aparecer como mestizas, o que podían aparecer como puras. Ahí hay una confusión entre el hecho social y el hecho biológico.

En efecto, pueden oponerse las razas mestizas a una raza pura, en la medida que pueda existir una raza pura; lo que no creo. Pero no puede oponerse una civilización mestiza a una civilización pura. Esto no es lo que yo he querido decir. Ya me expliqué al respecto hace un momento: he hablado de la heterogeneidad vivida como homogeneidad. Por lo tanto, ya no se trata de la pureza de una civilización, porque, evidentemente, no podría existir una civilización pura. No existen civilizaciones puras; existen civilizaciones que han tomado préstamos.

Se mencionó la civilización inglesa, la francesa. Se podría citar igualmente la civilización griega, formada por elementos griegos autóctonos, formada por elementos moldeados en ella: cretenses, etcétera. No acabaríamos. Así pues, no existe en este sentido verdaderamente cosa alguna que nos divida.

Achille me ha dicho: «Sí, pero entonces en esos casos, ¿es verdaderamente el estilo una característica de la cultura y de la civilización?».

Creo que el estilo es una característica de la civilización. Se puede decir que los ingleses no tienen un estilo en común, pero yo, cuando veo un hombre caminar de determinada forma en la calle, me digo: «Mira, éste es un inglés.» (*Risas*). No sé si sucede lo mismo desde el punto de vista arquitectónico; no sé nada al respecto. Yo no digo que ellos no hayan hecho muchas cosas desde el punto de vista de la pintura; no sé nada al respecto. Ellos han escrito libros, en verdad notables. ¡Las novelas inglesas no son cualquier cosa! Adoptar una cierta tonalidad, escoger una determinada forma de presentación, todo esto –y no hay que reírse– todo eso *forma* parte de la cultura.

La cultura es *todo*. La cultura es la forma de vestirse, es el porte, es la manera de caminar, es la forma de anudar la corbata, no es únicamente el hecho de escribir libros, de construir casas. Es *todo*. Y creo que los etnógrafos que están aquí –el señor Paul, por ejemplo– no van a contradecirme: actualmente, ésta es la concepción que los sociólogos, los etnógrafos, tienen de la cultura.

Y entonces, ya no hay duda: existe un estilo inglés de las cosas.

Cuando veo un coche, su estilo particular, sé perfectamente que es inglés. Por lo tanto, el estilo es esta marca indeleble. El estilo es la marca indeleble de este pueblo sobre la realidad que ha sido escrita por este pueblo.

Hay un estilo francés. Yo no sé si es blanco o si es negro. Hay un estilo inglés. Hay un estilo estadounidense. Y pienso, por consiguiente, que toda cultura tiene su estilo propio.

He aquí entonces algunas de las respuestas que quería dar. Son extremadamente insuficientes, extremadamente imperfectas.

Me excuso porque iba a olvidar una pregunta realmente importante que me ha sido planteada por Richard Wright. No la he entendido muy bien; en ese momento no tenía puestos los audífonos.

Bueno. Si desean precisiones, me pongo a su disposición.

EL PRESIDENTE: Creo que hemos agotado el orden del día de esta noche. En otras palabras, las preguntas han sido formuladas sobre las exposiciones hechas en el curso de la jornada⁸.

⁸ La sesión se levantó a las 23:50 horas.