

Presentación Literaturas afrolatinoamericanas e indígenas

Afro-Latin-American and Indigenous Literatures

Literaturas afrolatinoamericanas e indígenas

Graciela Maglia

ALEGHENY COLLEGE, ESTADOS UNIDOS

Miguel Rocha Vivas

THE UNIVERSITY OF NORTH CAROLINA, CHAPEL HILL, ESTADOS UNIDOS

Juan Duchesne Winter

UNIVERSITY OF PITTSBURGH, ESTADOS UNIDOS

1.

En el 2009 asistimos en el país a la celebración del año afrocolombiano en torno a dos figuras centrales de la literatura nacional: Candelario Obeso y Jorge Artel¹, seguida de la publicación de la Biblioteca de Literatura Afrocolombiana² y la Biblioteca de los Pueblos Indígenas de Colombia³ en el 2010, que visibilizaron un *corpus* de poetas, ensayistas y narradores largamente postergados en el campo literario nacional. Podemos inscribir este importante hito nacional dentro de una tendencia general inclusiva que a lo largo del siglo XX ha marcado la reflexión cultural, socio-racial, política y lingüística de la nación.

El caso colombiano ilustra un fenómeno común al resto de las Américas: la producción literaria y cultural afro e indígena ha puesto al debate crítico contemporáneo frente al análisis de una textualidad inédita, en términos de su significado artístico y político, que representa un nuevo lugar de enunciación transnacional. Sin duda, para comprenderlo se requiere de una óptica interdisciplinaria en la cual dialoguen la etnografía, la antropología, la teoría literaria, los estudios poscoloniales, la reflexión afrodiaspórica y los estudios sobre los desplazamientos y migraciones indígenas. Una larga tradición de exotización, folklorización y estereotipia han dejado estas prácticas discursivas y artísticas subalternizadas y marginadas con respecto a la academia.

Abordar esta producción nos obliga a replantear las fronteras del canon literario, el monolingüismo, la centralidad del legado occidental establecido desde el discurso hegemónico, la noción homogénea de nación, el concepto mismo de arte verbal y de obra literaria entendida como un artefacto de escritura alfabética e interrogar la dualidad centro-periferia, dando relieve al agenciamiento de esas voces “maceradas aisladamente”⁴ en el revés de las naciones latinoamericanas.

Hablamos de literaturas afrolatinoamericanas –frente a afroamericanas o afroeuropeas–, para designar aquellas que han nacido en América Latina y el Caribe, circunscriptas y vinculadas más que por su definición lingüística, por cierto exógena y disociadora, por su particular historia en el continente, sus variadas formas de agenciamiento social y cultural *in situ*, su diverso poder de africanización según los contingentes y los asentamientos, así como por los diferentes desarrollos de su historiografía, menos documentada en América Latina y el Caribe y en cambio, con abundantes archivos y fuentes escritas en los Estados Unidos y las Antillas Británicas, por ejemplo (Helg 2012).

1 Organizado por el Ministerio de Cultura con ocasión de las efemérides de ambos poetas.

2 A través de la publicación de dieciocho títulos entre los que se incluyen obras de Manuel Zapata Olivella, Helcías Martán Góngora, Arnoldo Palacios, Jorge Artel y Candelario Obeso, *inter al.*

3 Que incluye ocho tomos con un importante repertorio de las literaturas indígenas de Colombia.

4 Rama, A. (1987). *Transculturación narrativa en América latina*. México: Siglo XXI.

Quedar fuera de la circulación textual equivale a quedar fuera de la historia, dado que es por la palabra que los actores históricos mayormente se registran en la memoria de los pueblos. Reconocer el estatuto literario de estas prácticas discursivas *otras* vuelve posible el acto de escribir con la voz y asimismo, de ser leído con los oídos, dado que conjuntamente con el signo lingüístico se vehicula intensamente un decir y un hacer.

El dossier propone así una navegación que fluye por escarpadas geografías convocadas en torno a las literaturas afrolatinoamericanas e indígenas de América en tanto literaturas de la alteridad, heterogéneas, *otras*, en consonancia con unas reflexiones centrales en el campo a la luz de conceptos como orientalización, subalternización, multiculturalismo, multinaturalismo, perspectivismo, creolización, diversidad, diferencia y oralitura, entre otros.

Nuestra iniciativa responde no solo a la necesidad de compartir discursos y prácticas *otras*, traducidas, transcriptas, rescatadas del olvido, la exclusión o las inclusiones instrumentales, sino también a repensarlas y reescribirlas desde las ciencias sociales. La mención racial en el título no debe de ningún modo identificarse con posiciones *esencialistas* frecuentes en los debates que incluyen el componente étnico sino más bien con el concepto poroso y situacional de nación cultural.

2.

En el discurso de apertura del cumpleaños de Aimé Césaire, ocasión de re-actualización ritual de los hechos fundacionales de Martinica, Jean Bernabé retoma el concepto de *negritud* de Césaire, asociado al de *indianidad*, y los propone como parte de la *creolidad*, definida como “una visión del mundo que articula las culturas en un incesante diálogo, en una relación en la que interactúan diversas memorias ancestrales”. El coautor del *Eloge de la creolité* (1991) advierte en contra de los reduccionismos biológicos sobre el mestizaje y los declara tan peligrosos como el ideal de la pureza racial. En este orden de ideas, Jean Bernabé afirma la necesidad del olvido colonial, una vez que se hayan cumplido los deberes de la memoria.

El cuerpo de la mujer negra como texto en el que se escribe la historia con tinta blanca constituye un espacio discursivo transhistórico epicentro de las cuestiones de raza, sexualidad e identidad. Odette Casamayor-Cisneros pone en provocativo contrapunto dos lenguajes artísticos, el de la literatura y el de la plástica, convocados alrededor del cuerpo negro en clave femenina. La autora analiza la novela *Fe en disfraz*, de Mayra Santos Febre y una serie de producciones visuales y performáticas de María Magdalena Campos-Pons, cuyos universos semánticos ponen en circulación trazas inéditas del *pathos* colonial.

En el mismo surco de lo femenino rescatado del silencio, del olvido y la marginación, M'bare N'gom comenta *¡Negras somos!. Antología de 21 mujeres poetas afrocolombianas*, volumen pionero publicado por Guiomar Cuesta y Alfredo Ocampo en 2008 y ampliado en el 2010, bajo el título *Antología de mujeres poetas afrocolombianas*, de la Biblioteca de la Literatura Afrocolombiana del Ministerio de Cultura. Esta Antología reúne una selección de voces femeninas del Pacífico colombiano, varias de ellas inéditas, concitadas anualmente desde 1984, alrededor del *Encuentro de Poetas Colombianas del Museo Rayo*, que se reúne cada año, en Roldanillo, Valle. La Antología no solo pone en circulación los textos desconocidos del occidente del país, sino que confronta el canon masculino y letrado en el campo literario nacional.

A partir de la grabación oral recogida en campo, el registro escrito y el estudio etnolingüístico, sociocultural y literario de la oralitura palenquera, Yves Moñino y Graciela Maglia presentan los resultados de una nueva puesta a punto del discurso especializado sobre San Basilio de Palenque, comunidad afrocriolla 'descubierta' a mediados del siglo pasado y patrimonializada por la UNESCO en el 2005. Este núcleo cimarrón, asentado hace más de trescientos años en el caribe colombiano, constituye un producto creolizado del encuentro colonial, resistente a los procesos históricos de la conquista y la colonia, cuya *enérgica* creativa dio como resultado una nueva lengua: el palenquero. Su investigación analiza desde una perspectiva interdisciplinaria un *corpus* representativo de las prácticas discursivas palenqueras, a la vez que pone en relieve un nuevo territorio ganado al olvido, la homogenización y la invisibilización de la diferencia instalada por la crítica oficial en el campo literario nacional en Colombia.

Sin duda, las literaturas orales preservan a la vez que reinventan la memoria ancestral de las comunidades migrantes. En el Caribe, han concurrido super sincréticamente tradiciones de Europa, Asia y África y han encontrado reformulaciones locales en las distintas lenguas y naciones que conforman la Gran Cuenca, como en el caso del mito etiológico de Anancy, que Quince Duncan remonta hasta su genealogía africana en la cultura Akán y sigue en las nuevas elaboraciones caribeñas. Al lado de este relato fundacional, introduce la figura del contador de historias, personaje con ribetes sagrados que –liberado de toda responsabilidad de autoría y amparado en el legado tradicional conectado a un origen divino– goza de un estatus comunicativo superior y detenta cierta autoridad política, ético-religiosa y social. Estos cuentos postulan un héroe cultural, Anancy, suerte de *trickster* que enfrenta poderosos rivales con variadas estrategias de resistencia en las que siempre triunfa la astucia.

Laurence Prescott rescata la obra de Luis Felipe Dessús, poeta, ensayista y periodista afropuertorriqueño del temprano siglo XX, invisibilizado y discriminado

ganar terreno en la academia hasta llegar al campo del activismo social. A pesar de que aún hoy es difícil para el argentino corriente reconocer esta presencia de los afro en el país, la recuperación de importantes voces y figuras en este campo no solo ha permitido afianzar los estudios afroargentinos sino que ha puesto en cuestión el concepto mismo de la argentinidad.

Pedro Blas Julio Romero pone en verso singular el *pathos* colectivo de la afrodiáspora en el caribe colombiano. Desde Cartagena de Indias, puerto neurálgico de la historia colonial, sitio de tránsito del comercio esclavista hacia el continente, el poeta esgrime su signo coloquial, inédito, su trájín de diálogos, su umbrío soliloquio; espeta con original tensión las palabras de la tribu, capaz de todas las delicadezas en medio del incendio, recogiendo las pistas de la callada memoria antes de que se olvide. Para fortuna del país, que a través de su voz aprende a conocerse más a sí mismo, se lo ha publicado y circula. Como muestra de su producción, incluimos algunos de sus recientes poemas.

En la encrucijada de dos diásporas, la africana y la judía, cuyas travesías reescriben con sus infinitos retornos el palimpsesto del mapa colonial, Ineke Phaf analiza el conflicto identitario entre autóctonos (holandeses) y alóctonos (migrantes de la colonia holandesa de Surinam) en *Negrojudío*, en país madre (*Negerjood in moederland*, 2004), novela de Ellen Ombre. Hannah Dankerlui, su protagonista, pone en clave femenina la memoria de la peregrinación negrojudía entre Amsterdam y Paramaribo en un proceso de redescubrimiento del yo asociado a complejas dilécticas espaciales de pertenencia y desarraigo, y a difíciles relaciones sentimentales de atracción y rechazo, catalizadas por las fluctuaciones económicas y políticas del juego imperial.

La traducción de la historia de la migración cheroqui, nación indígena del sudeste de los Estados Unidos, proviene del más reciente libro del profesor Chris Teuton: *Cherokee Stories of the Turtle Island Liar's Club (Historias cheroquis del Club de Mentirosos de Isla Tortuga)*. Esta obra es resultado del encuentro entre algunos contadores de historias y Chris Teuton, quien en su condición de crítico literario de origen cheroqui interactúa, interpela y coparticipa en el ejercicio narrativo conversacional. *La historia de migración cheroqui* narrada por Sequoyah Guess nos remite al típico género indígena de la cartografía narrativa tradicional. La historia, el mito y la geografía se funden en esta narrativa capaz de actualizar la identidad cheroqui mediante el recuento oraliterario. De hecho, este tipo de historia de migración puede ser comparada con numerosos textos visuales y oraliterarios de los universos culturales indígenas como la *Tira de la Peregrinación* o *Códice Boturini*, documento pictográfico del siglo XVI, en donde se narran las migraciones de los pueblos nahuas que se consolidarían como Aztecas-Mexicas

en el altiplano central del México antiguo. También podemos remitirnos a las historias cantadas de una nación chibcha, los uwa de la cordillera oriental andina en lo que hoy es Colombia. Muchos de los llamados mitos cantados de los uwa, y en particular los relatos del vuelo de las aves tijeretas, aluden a memorias mitocartográficas sobre un territorio mucho más extenso que el actual.

En el artículo “El ciclo de remoción y retorno: una geografía simbólica de la literatura indígena”, Chris Teuton ofrece un modelo de lectura y comprensión de la literatura indígena, en particular la nativa estadounidense, basándose en fundamentos teóricos de Robert B. Stepto, crítico literario afro-estadounidense. El modelo teutoniano permite identificar patrones cíclicos de movimientos físicos y psíquicos en lo que llama narrativas de remoción y retorno. Este modelo interpretativo se desarrolla en el plano de la geografía simbólica, característica también de *La historia de la migración cheroqui*. Con todo, la aplicación de este modelo en otras lecturas de las literaturas indígenas contemporáneas, en especial fuera del contexto de los Estados Unidos y Canadá, debe ser readeuada teniendo en cuenta que el concepto y espacio central de mediación, la reserva simbólica, alude directamente a la reservas creadas para reubicar, controlar y delimitar a numerosas naciones indígenas en los Estados Unidos durante el siglo XIX. El modelo de lectura teutoniano puede considerarse teoría afro-indígena, en tanto su lectura tripartita parte tanto de la escritura y la oralidad indígena contemporánea, como del modelo bipartito de Stepto para interpretar la experiencia afro-estadounidense.

En “No vayas a creer que estás abarcando la totalidad”, el investigador colombiano Juan Guillermo Sánchez presenta una crónica reflexiva de uno de sus viajes a Guatemala, en particular al entretendido de los mundos mayas, como antesala de su entrevista a Daniel Caño, escritor maya q’anjob’al. Desde un bus en ciudad de Guatemala y a partir de su encuentro con Don Timoteo, un evangelizador maya, así como de sus experiencias en Momostenango, Sánchez crea una atmósfera que nos permite captar las tensiones entre lenguas, religiones y en síntesis, entre las formas de ver y sentir el mundo que cobran una forma muy personal en la obra poética de Caño, específicamente en el poemario *Stxaj no’ anima |Oración salvaje*.

La conversación entre Sánchez y Caño se transforma en espacio auto-reflexivo. El poeta maya habla con sinceridad sobre algunas de sus posiciones, sensaciones y apreciaciones políticas, literarias, religiosas. Se revela así como un escritor que escribe para sí mismo aunque con una evidente conciencia social. Para Caño la escritura es como verse en un espejo y también convertirse en un espejo para otros, como los inmigrantes q’anjob’al ante quienes ha leído

en California, Colorado y Atlanta. Dañiel Caño aparece ante Sánchez y ante los lectores de la entrevista como un escritor fuera del circuito de los radicalismos y culturalismos actuales. Por ejemplo, al reflexionar sobre la lectura en su propia lengua confiesa con gran sentido del humor: “Incluso sería más fácil para mí leer en inglés que en q’anjob’al [risas] [...] Ahora en cuanto a la audiencia, por supuesto siempre va a impactar más, siempre va a impresionar más el q’anjob’al”.

Emilio del Valle Escalante ubica la novela de Luis de Lión, *El tiempo principia en Xibalba*, no solo como obra fundante de la literatura maya guatemalteca contemporánea, y en gran medida de una literatura indígena continental contemporánea, coincidiendo así con un importante consenso de la crítica, sino que también la presenta como postulación de un nuevo “nacionalismo indígena” que trasciende los marcos mestizos y eurocéntricos del indigenismo convencional y de la crítica poscolonial. Así, según Valle Escalante, Lión articula en su novela una “lógica de pensamiento diferenciada” que entronca con la lucha armada de los 60-90; si bien la rebasa y se relaciona con una lucha antirracista y anticolonial en nombre de una futura “revolución india”.

Arturo Arias, profesor y escritor guatemalteco, desarrolla una serie de reflexiones teóricas en su artículo “¿En efecto no abortó el tiempo, o bien fue todo lo contrario? Racialidades y racismos en las relaciones interétnicas de la novelística de Crispín Amador Ramírez”. En este texto crítico el profesor de la Universidad de Texas en Austin reflexiona a propósito de la novela *El tiempo no abortó/Tonali amo tlanki* publicada en 2008 por Crispín Amador Ramírez. La novela del mencionado escritor náhuatl le permite a Arias confrontar ciertos estereotipos y prejuicios sobre un prototipo de mundo indígena encerrado en sí mismo, en donde la cultura hegemónica subalterniza y controla la definición del otro racial y racializado. Surge así lo que llama una *criptonmnesia visceral*: “los mismos discursos racistas de los sectores hegemónicos son reensamblados, retranscritos y recategorizados por los sujetos injuriados, quienes los transforman en instrumentos de agenciamiento como efecto de su misma subordinación”.

En “Palabras de Juan Rulfo sobre el comal, imágenes míticas, desvelos y relaciones precortesianas en Pedro Páramo”, Miguel Rocha Vivas explora en perspectiva simbólica la mundialmente célebre novela del narrador mexicano. Las principales sugerencias y consideraciones surgen a partir de aspectos del imaginario popular católico (infierno, cielo, pecado) que permiten reconocer resonancias indígenas en la obra como la idea de incertidumbre y fatalidad asociada a Tezcatlipoca (deidad nahua prehispánica); la irreverente sonrisa de los ‘indios’ que bajan a Comala; y el comal, o plato de barro mesoamericano, a manera de imagen de un mundo que se derrumba sobre sí mismo tras la conversión

en piedra (litomorfosis) de Pedro Páramo, su cacique, o señor del paraje de los muertos, como también se conocía a Miclantecuhltli, una de las deidades del inframundo nahua. Aunque esta novela de Rulfo posee toda una tradición de intérpretes e infinidad de lecturas, Rocha Vivas aporta nuevas consideraciones sobre las profundas relaciones de *Pedro Páramo* con el pensamiento indígena antiguo y contemporáneo.

Parias zugun (2014) es un fragmento y adelanto del segundo libro de poesía de Adriana Paredes Pinda, escritora, machi (médica tradicional) y académica mapuche nacida en Chile. La obra poética de Paredes Pinda se caracteriza en parte por la expresión cifrada de una intimidad simbólica que brota de su mundo interior profundamente arraigado en el universo cultural mapuche. Su poesía también se destaca por la doble expresión en castellano y en mapudungun, con la cual trasciende el típico formato literario indígena de texto original y texto traducido. En *Parias zugun* la organicidad y sensualidad del lenguaje se construye por medio de imágenes que surgen para instaurarse como misterios poéticos mediante la fuerza de la palabra mítico-ritual. El lenguaje oral e íntimo se combina en una lengua pasional propia en cuyas intersecciones se destacan las sensaciones y las visiones. Adriana Paredes Pinda nació en Osorno en 1970 y su pasado libro *Üi* fue editado por editorial Lom en 2005.

Rosa Chávez, poeta maya k'iche', nació en Guatemala en 1980. En los poemas aquí presentados comparte una voz colectiva de resistencia y permanencia. Sus versos también expresan una voz amorosa íntima, cuya vitalidad y corporalidad desafían las superficies del cuerpo. Esta bi-lengua sensual-ritual se escribe característicamente desde un presente al que se retorna incesantemente. Chávez ha publicado los poemarios *Casa Solitaria* (Editorial Oscar de León, Guatemala 2005), *Piedra Abaj'* (Editorial Cultura Guatemala, 2009), *El corazón de la piedra* (Editorial Monte Ávila Editores Latinoamericana, Venezuela 2010) y *Quitapenas* (Editorial Catafixia, Guatemala 2010).

3. Tangencias afro-indígenas

Las políticas colonialistas de racialización se afianzaron en el siglo XIX. Fueron diseñadas desde las metrópolis eurocéntricas como feroz herramienta de estratificación global (in)humana. Uno de sus crudos objetivos fue reducir la diversidad étnica planetaria mediante la determinación epidérmica, la cual opera a través de una escala cromática racista, en cuyo peldaño superior se posiciona lo blanco-occidental-europeo y en cuyo peldaño inferior se proyecta la incómoda existencia de una humanidad “negra”: afrodescendientes, nativos de la India, indígenas de

las Américas y aborígenes de Australia, Papua y Nueva Guinea, por solo mencionar algunos de los pueblos más segregados debido al “color” de su piel.

La predeterminación epidérmica daba y da por sentado que lo negro es lo bajo, lo terrenal, lo salvaje, lo primitivo, lo oscuro, lo negativo. Entre tanto lo blanco –que a su vez ubicaba en una escala inferior la “blancura” o “amarillez” de los europeos del este y de pueblos del extremo oriente– se definía como lo alto, lo sublime, lo civilizado, lo refinado, lo luminoso y lo positivo.

La predeterminación epidérmica proyectada mezquinamente en la escala evolutiva del negro al blanco ha sido y es una determinante social recurrente desde mucho tiempo atrás. Con todo, en los últimos dos siglos la teoría de las razas y en particular la racialización, pueden considerarse un aspecto específicamente determinante de los procesos de colonización, estratificación y supuesta civilización planetaria. La creación colonial del negro y del indio como seres primitivos, explotables y civilizables, incluye entre sus premisas racistas la que se fija de manera radical en el color oscuro, o menos blanco, de la piel.

Ahora bien, en un país como Colombia y en una región continental extensa como la nuestra, en donde los mestizajes culturales y humanos alcanzan tan diversos niveles de expresión y representación, el concepto de afro-indígena o de afro-indigeneidad surge en parte con la idea de vincular experiencias afines de discriminación y racialización colonial, en tanto ambas generalidades son inicialmente producciones coloniales homogenizantes (la negritud y la indiada). También debe reconocerse que los posibles vínculos de la generalidad “afro-descendiente” y la generalidad “indígena” también son resultado de incontables dinámicas de choque y/o encuentro entre diferentes generaciones humanas particularmente marginalizadas desde finales del siglo XV.

En Colombia escritores afro-descendientes como Jorge Artel y Manuel Zapata Olivella también reconocieron sus raíces o “genes” indígenas. Por parte de los autores indígenas contemporáneos, ciertas relaciones con las culturas afro-descendientes podrían esbozarse en algunos aspectos:

- 1) *influencia directa* como la de los narradores y narradores indígenas del Pacífico (emberas y wounán en particular), quienes evidencian el influjo de tradiciones orales de raigambre afro, así como las posibles conexiones entre sus artes médicas (bastones, ritual de “la ombligada”, etc.) y plásticas (probablemente la técnica del werregue, o canasto wounán, finamente tejido e “ilustrado”).
- 2) *descendencia múltiple* como la reconoce Estercilia Simanca, escritora wayuu. De hecho, ciertas tangencias culturales afro-wayuu además de ser evidentes genética (mestizajes) e históricamente (asimilación directa de esclavizados fugados o cimarrones, comercio e intercambio trans-antillano, cierta conti-

nuación de la esclavización en la figura del servidor o *piyuna*), también son notables en las técnicas de pastoreo, las prácticas chamánicas, e incluso en ciclos narrativos como el del conejo o atpanaa).

- 3) *reconocimiento de realidades semejantes*, por ejemplo al co-desarrollar el concepto-práctica de oralitura, planteado originalmente por el historiador africano Yoro Fall a comienzos de los noventa, y retomado a través de Elicura Chihuailaf (mapuche) por escritores indígenas del suroccidente colombiano como Fredy Chikangana (yanacuna) y Hugo Jamiyo (camëntsá).

Reconocer aspectos, problemáticas y tangencias aporta a tod@s en la necesaria superación de la racialización tanto de las poblaciones como de las expresiones culturales humanas. Así es como lo afro-indígena, con o sin el guión vinculante, parece definirse como dimensión(es) posible(s) antes que a modo de concepto o práctica establecida o por establecerse. Más allá de las determinaciones racistas decimonónicas existe la necesidad actual de trascender colectivamente las imágenes estereotipadas de lo étnico. Es una necesidad común y humana puesto que se trata de quitarnos la camisa de fuerza que produce esa gama epidérmica pre-determinada en “lo negro” como lo oscuro, lo negativo, lo primitivo, y toda la serie de asociaciones que replica: oral, analfabeto, folclórico, subdesarrollado, etc.

En tal orden de ideas, la apuesta de los editores de este dossier es la de reunir a autores que crean y reflexionan sobre y desde las dimensiones desracializadas de lo afro y lo indígena, con el propósito de aproximar estas expresiones a partir de la experiencia humana que nos une. El guión es un puente que vincula por múltiples motivos y a causa de tantas historias, a esta América-África también afro-indígena.

¿Qué hay en una palabra como “afro-indígena”? Es por cierto una palabra muy académica que suena muy rara fuera de ese ámbito profesional. Sin embargo, este dossier se publica con la confianza de que lo afro-indígena cobre un sentido amplio y perdurable. El propio término compuesto, *afro-indígena*, posee cualidades combustivas, con visos de alcanzar la combustión real y efectiva que promete, cuando alguna vez puedan converger solidariamente en el terreno social y político, real y cotidiano los indígenas y los *negrígenas*, auto-denominación que alguna vez se propuso en el movimiento afroperuano y que me atrevo a usar aquí en pos de hallar palabras-puente, como sugiere Miguel Rocha. Pero la verdad es que no existe una alianza solidaria abarcadora y efectiva entre los activismos, las creaciones y los estudios afroamericanos e indígenas de América Latina; hasta el momento solo existen palabras y gestos de buena voluntad en esa dirección.

La dominación colonial ubicó a las poblaciones nativas de América y a las poblaciones nativas de África (que hoy día comparten la “natividad” americana con mestizos y sectores criollos de toda proveniencia), del mismo lado de la subalternidad etnoracial que menciona Miguel Rocha: el lado de la piel no-blanca racializada. Sin embargo, esa misma dominación colonial también creó contradicciones muy tenaces, es decir, bandos opuestos entre afroamericanos e indígenas en función de la hegemonía española y luego blancoide criolla, transida de la dominación de clase. Se ha documentado cómo el proceso colonial asignó funciones mutuamente hostiles a negros e indios cuyos rescoldos perviven en una suerte de memoria de mala conciencia o peor, “mala inconsciencia” compartida por todos los latinoamericanos, cualquiera que sea su ascendencia etnoracial. Hubo indígenas asignados a capturar cimarrones africanos, hubo africanos y afroamericanos asignados a reprimir resistencias indígenas y estas son solo algunas de las contraposiciones propias del infame “divide y vencerás” colonialista, las cuales se multiplican en innumerables maneras de poner a los dominados a odiarse a sí mismos y a pelearse entre sí, que los historiadores documentan a lo largo de toda la experiencia colonial y republicana.

Sin duda la memoria de esas contradicciones gestadas en el propio proceso colonial y luego durante la colonialidad estructural republicana que pervive hasta nuestros días, sea una de las vías para forjar una solidaridad afro-indígena que alcance más allá de los estudios de la academia, de las palabras de buena voluntad del activismo social y de la imaginación de los creadores artísticos, y que se traduzca en la experiencia real de la calle y el campo. Esa memoria, como sugiere Miguel Rocha, enfatizará las experiencias compartidas, los intercambios culturales, los legados comunes. Creemos además, que también deberá tener en cuenta las diferencias, en reconocimiento de que el mutuo conocimiento y respeto de las diferencias contribuye a solidaridades sólidas y articuladas, sobre todo, con mayor razón en el caso de los pueblos afroamericanos y amerindios, puesto que ambos mantienen todavía fuertes culturas diferenciales. Las culturas diferenciales conceden mayor énfasis a las relaciones entre actores diferentes puesto que toman la diferencia misma como base para la relación. En cambio, las culturas convencionales exigen la ausencia o eliminación de la diferencia (es decir, la homogeneidad) como condición previa para la relación.

Las culturas eurocéntricas tienden a ser convencionales. Las culturas afroamericanas e indígenas tienden a ser diferenciales. En este sentido, tal vez una tarea necesaria para forjar un encuentro solidario efectivo y real entre lo amerindio y lo afroamericano sea la de reconocer que no se puede “echar a ambos en el mismo bolso” y sacudirlo para obtener una mezcla uniforme. El

pensamiento tradicional amerindio, por ejemplo, tiende a ser *animista* mientras el pensamiento tradicional afroamericano tiende a ser *analógico*. Existe en ambos casos una relación estrecha con la naturaleza y el cosmos, pero dicha relación no se articula de la misma manera. Un chamán indígena no es ni puede ser lo mismo que un santero o babalao. Hay grandes diferencias entre ambas tradiciones. Estas aseveraciones que acabo de verter no son verdades establecidas, pero sí hipótesis rigurosas propuestas por estudiosos, que valdría la pena tomar en cuenta. Las presento sólo a modo de ejemplos importantes, por pertenecer a las cosmovisiones de los pueblos, del hecho de que existen diferencias fehacientes y notables que deben servir como punto de partida para una solidaridad basada en el enfoque diferencial antes que en un enfoque convencional centrado en el requisito de uniformidad y homogeneidad.

En conclusión, es cuestión de tomar en cuenta que la solidaridad, en su nivel político-cultural más efectivo y real no es otra cosa que una articulación de diferencias para arribar a la conjunción de fuerzas en torno a la forja de condiciones de vida en común, igualitaria y libertaria, que nos exige el planeta en la modernidad. Tal vez sea ese el elemento de mayor potencial combustivo contenido en el término por ahora tan académico de lo “afro-indígena”.